



LA SOMME THEOLOGIQUE

Tertia Pars

SOMME THEOLOGIQUE IIIa Pars

SAINT THOMAS D'AQUIN

TEXTE COMPLET

Le Christ, les sacrements, l'eschatologie

TABLE DES MATIERES

Le Christ, les sacrements, l'eschatologie	1
Somme Théologique IIIa Pars	14
Le Christ, les sacrements, l'eschatologie	14
QUESTION 1: LA CONVENANCE DE L'INCARNATION	15
ARTICLE 1: Convenait-il à Dieu de s'incarner?	15
ARTICLE 2: L'Incarnation était-elle nécessaire à la restauration du genre humain?	16
ARTICLE 3: Si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait-il incarné?	18
ARTICLE 4: Dieu s'est-il incarné principalement pour enlever le péché originel, plutôt que le péché actuel?	19
ARTICLE 5: Aurait-il convenu que Dieu s'incarne dès le commencement du monde?	20
ARTICLE 6: L'Incarnation aurait-elle dû être retardée jusqu'à la fin du monde?	22
QUESTION 2: LE MODE D'UNION DU VERBE INCARNÉ	23
ARTICLE 1: L'union du Verbe incarné s'est-elle faite dans la nature?	24
ARTICLE 2: L'union du Verbe incarné s'est-elle faite dans la personne?	26
ARTICLE 3: L'union du Verbe incarné s'est-elle faite dans le suppôt ou hypostase?	27
ARTICLE 4: La personne ou hypostase du Christ, après l'Incarnation, est-elle composée?	29
ARTICLE 5: S'est-il produit une union entre l'âme et le corps dans le Christ?	29
ARTICLE 6: La nature humaine s'est-elle unie au Verbe de façon accidentelle?	31
ARTICLE 7: L'union de la nature divine et de la nature humaine est-elle quelque chose de créé?	33
ARTICLE 8: L'union est-elle identique à l'assomption?	34
ARTICLE 9: L'union du Verbe incarné est-elle l'union la plus parfaite?	35
ARTICLE 10: L'union des deux natures dans le Christ a-t-elle été réalisée par la grâce?	36
ARTICLE 11: Cette union a-t-elle été précédée par des mérites?	37
ARTICLE 12: La grâce d'union fut-elle naturelle au Christ en tant qu'homme?	38
QUESTION 3: LE MODE D'UNION DU VERBE INCARNÉ QUANT A LA PERSONNE QUI ASSUME	39
ARTICLE 1: Assumer convient-il à une personne divine?	39
ARTICLE 2: Assumer convient-il à la nature divine?	40
ARTICLE 3: La nature peut-elle assumer, abstraction faite de la personnalité?	41
ARTICLE 4: Une personne divine peut-elle assumer sans une autre?	42
ARTICLE 5: N'importe quelle personne divine peut-elle assumer?	42
ARTICLE 6: Plusieurs personnes divines peuvent-elles assumer une seule natures?	43
ARTICLE 7: Une seule personne divine peut-elle assumer deux natures?	45
ARTICLE 8: Convenait-il à la personne du Fils, plutôt qu'à une autre personne divine, d'assumer la nature humaine?	46
QUESTION 4: LE MODE DE L'UNION, DU CÔTÉ DE LA NATURE HUMAINE ASSUMÉE	48
ARTICLE 1: La nature humaine était-elle plus apte que toute autre nature à être assumée par le Fils de Dieu?	48
ARTICLE 2: Le Fils de Dieu a-t-il assumé une personne?	49

ARTICLE 3: Le Fils de Dieu a-t-il assumé un homme?.....	50
ARTICLE 4: Aurait-il été convenable que le Fils de Dieu assume la nature humaine abstraite de tous ses individus?.....	51
ARTICLE 5: Aurait-il été convenable que le Fils de Dieu assume la nature humaine dans tous ses individus?.....	52
ARTICLE 6: A-t-il été convenable que le Fils de Dieu assume la nature humaine dans un homme de la descendance d'Adam?.....	53
QUESTION 5: LES MODES DE L'UNION DU CÔTÉ DES PARTIES DE LA NATURE HUMAINE ASSUMÉE.....	54
ARTICLE 1: Le Fils de Dieu devait-il assumer un corps véritable?.....	54
ARTICLE 2: Le Fils de Dieu devait-il assumer un corps terrestre, c'est-à-dire fait de chair et de sang?.....	55
ARTICLE 3: Le Fils de Dieu a-t-il assumé l'âme?.....	56
ARTICLE 4: Le Fils de Dieu devait-il assumer l'intelligence?.....	58
QUESTION 6: LE MODE DE L'UNION QUANT À L'ORDRE DANS LEQUEL S'EST RÉALISÉE L'ASSOMPTION DES PARTIES DE LA NATURE HUMAINE.....	59
ARTICLE 1: Le Fils de Dieu a-t-il assumé la chair par l'intermédiaire de l'âme?.....	59
ARTICLE 2: Le Fils de Dieu a-t-il assumé l'âme par l'intermédiaire de l'esprit ou de l'intelligence?.....	61
ARTICLE 3: L'âme a-t-elle été assumée avant la chair?.....	61
ARTICLE 4: La chair du Christ a-t-elle été assumée par le Verbe avant d'être unie à l'âme?.....	62
ARTICLE 5: La nature humaine tout entière a-t-elle été assumée par l'intermédiaire de ses parties?.....	64
ARTICLE 6: La nature humaine a-t-elle été assumée par l'intermédiaire de la grâce?.....	64
QUESTION 7: LA GRÂCE DU CHRIST EN TANT QU'HOMME INDIVIDUEL.....	66
ARTICLE 1: Y a-t-il dans l'âme du Christ la grâce habituelle?.....	66
ARTICLE 2: Y a-t-il chez le Christ des vertus?.....	67
ARTICLE 3: Le Christ a-t-il eu la foi?.....	68
ARTICLE 4: Le Christ avait-il l'espérance?.....	69
ARTICLE 5: Le Christ a-t-il possédé les dons du Saint-Esprit?.....	69
ARTICLE 6: Le Christ a-t-il eu le don de crainte?.....	70
ARTICLE 7: Le Christ a-t-il eu les charismes?.....	71
ARTICLE 8: Le Christ a-t-il eu le charisme de prophétie?.....	72
ARTICLE 9: Le Christ a-t-il eu la plénitude de la grâce?.....	73
ARTICLE 10: La plénitude de la grâce est-elle propre au Christ?.....	74
ARTICLE 11: La grâce du Christ est-elle infinie?.....	75
ARTICLE 12: La grâce du Christ a-t-elle pu s'accroître?.....	77
ARTICLE 13: Quel rapport la grâce habituelle du Christ a-t-elle avec l'union hypostatique?.....	78
QUESTION 8: LA GRÂCE DU CHRIST COMME TÊTE DE L'ÉGLISE.....	79
ARTICLE 1: Le Christ est-il la tête de l'Église?.....	79
ARTICLE 2: Le Christ est-il la tête des hommes pour leurs corps, ou seulement pour leurs âmes?.....	80
ARTICLE 3: Le Christ est-il la tête de tous les hommes?.....	81
ARTICLE 4: Le Christ est-il la tête des anges?.....	82
ARTICLE 5: La grâce du Christ comme tête de l'Église est-elle identique à sa grâce habituelle d'homme individuel?.....	83
ARTICLE 6: Appartient-il en propre au Christ 'être la tête de l'Église?.....	84
ARTICLE 7: Le diable est-il la tête de tous les méchants?.....	86
ARTICLE 8: L'Anti-Christ peut-il être appelé la tête de tous les méchants?.....	87
QUESTION 9: LA SCIENCE DU CHRIST.....	88
ARTICLE 1: Le Christ a-t-il possédé une science autre que la science divine?.....	88
ARTICLE 2: Le Christ a-t-il possédé la science des bienheureux ou compréhenseurs?.....	89
ARTICLE 3: Le Christ a-t-il possédé la science infuse?.....	90
ARTICLE 4: Le Christ a-t-il possédé une science acquise?.....	91
QUESTION 10: LA SCIENCE BIENHEUREUSE DE L'ÂME DU CHRIST.....	93
ARTICLE 1: L'âme du Christ a-t-elle eu la compréhension du Verbe ou de l'essence divine?.....	93
ARTICLE 2: Dans le Verbe, l'âme du Christ a-t-elle connu toutes choses?.....	94
ARTICLE 3: Dans le Verbe, l'âme du Christ a-t-elle connu une infinité de choses?.....	95
ARTICLE 4: L'âme du Christ voit-elle le Verbe, ou l'essence divine, plus clairement qu'aucune autre créature?.....	97
QUESTION 11: LA SCIENCE INFUSE DE L'ÂME DU CHRIST.....	98
ARTICLE 1: Par sa science infuse, le Christ connaît-il toutes choses?.....	98
ARTICLE 2: Le Christ a-t-il pu employer cette science sans recourir aux images?.....	99
ARTICLE 3: Cette science était-elle discursive?.....	100
ARTICLE 4: La science infuse du Christ a-t-elle été inférieure à celle des anges?.....	101
ARTICLE 5: Cette science était-elle à l'état d'habitus?.....	101
ARTICLE 6: Distinguaient-on dans cette science plusieurs habitus?.....	102
QUESTION 12: LA SCIENCE ACQUISE OU EXPÉRIMENTALE DE L'ÂME DU CHRIST.....	103
ARTICLE 1: Par cette science le Christ a-t-il connu toutes choses?.....	103
ARTICLE 2: Le Christ a-t-il progressé dans cette science?.....	104
ARTICLE 3: Le Christ a-t-il été instruit par l'homme?.....	105
ARTICLE 4: Le Christ a-t-il été instruit par les anges?.....	106
QUESTION 13: LA PUISSANCE DE L'ÂME DU CHRIST.....	107
ARTICLE 1: L'âme du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance de façon absolue?.....	107
ARTICLE 2: L'âme du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance pour transformer les créatures?.....	109
ARTICLE 3: L'âme du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance relativement à son propre corps?.....	110
ARTICLE 4: L'âme du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance pour l'exécution de sa propre volonté?.....	111
QUESTION 14: LES DÉFICIENCES DU CORPS ASSUMÉES PAR LE FILS DE DIEU.....	113
ARTICLE 1: Le Fils de Dieu a-t-il dû assumer, avec la nature humaine, les déficiences du corps?.....	113
ARTICLE 2: Le Christ a-t-il assumé la nécessité de subir les déficiences du corps?.....	114
ARTICLE 3: Le Christ a-t-il contracté les déficiences du corps?.....	115
ARTICLE 4: Le Christ a-t-il assumé toutes les déficiences corporelles?.....	116
QUESTION 15: LES DÉFICIENCES DE L'ÂME ASSUMÉES PAR LE CHRIST.....	117
ARTICLE 1: Y a-t-il eu chez le Christ du péché?.....	117
ARTICLE 2: Y avait-il chez le Christ le foyer du péché?.....	119
ARTICLE 3: Y a-t-il eu chez le Christ de l'ignorance?.....	120
ARTICLE 4: L'âme du Christ était-elle passible?.....	121
ARTICLE 5: Y a-t-il eu chez le Christ de la douleur sensible?.....	122
ARTICLE 6: Y a-t-il eu chez le Christ de la tristesse?.....	123
ARTICLE 7: Y a-t-il eu chez le Christ de la crainte?.....	125

ARTICLE 8: Y a-t-il eu chez le Christ de l'étonnement?	125
ARTICLE 9: Y a-t-il eu chez le Christ de la colère?	126
ARTICLE 10: Le Christ a-t-il été à la fois voyageur et compréhenseur?	127
QUESTION 16: LES CONSÉQUENCES DE L'UNION HYPOSTATIQUE POUR CE QU'ON PEUT ATTRIBUER AU CHRIST SELON L'ÊTRE ET LE DEVENIR	128
ARTICLE 1: Est-il vrai de dire: " Dieu est homme "?.....	128
ARTICLE 2: Est-il vrai de dire " L'homme est Dieu "?.....	130
ARTICLE 3: Le Christ peut-il être appelé " homme du Seigneur "?	131
ARTICLE 4: Ce qui convient au Fils de l'homme peut-il être attribué au Fils de Dieu, et réciproquement?.....	132
ARTICLE 5: Ce qui convient au Fils de l'homme peut-il être attribué à la nature divine, et réciproquement?	134
ARTICLE 6: Est-il vrai de dire: " Le Fils de Dieu a été fait homme "?	134
ARTICLE 7: Est-il vrai de dire: " L'homme a été fait Dieu "?.....	135
ARTICLE 8: Est-il vrai de dire " Le Christ est une créature "?.....	137
ARTICLE 9: Est-il vrai de dire du Christ " Cet homme a commencé d'exister "?.....	138
ARTICLE 10: Est-il vrai de dire: " Le Christ, en tant qu'homme, est une créature "?	139
ARTICLE 11: Est-il vrai de dire: " Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu "?	140
ARTICLE 12: Est-il vrai de dire: " Le Christ, en tant qu'homme, est une hypostase ou personne "?.....	141
QUESTION 17: L'UNITÉ DU CHRIST QUANT A SON ÊTRE.....	142
ARTICLE 1: Le Christ est-il une unité, ou une dualité?.....	142
ARTICLE 2: N'y a-t-il dans le Christ qu'une seule existence?.....	144
QUESTION 18: L'UNITÉ DU CHRIST QUANT À SA VOLONTÉ	146
ARTICLE 1: Y a-t-il chez le Christ deux volontés, l'une divine et l'autre humaine?	146
ARTICLE 2: Dans la volonté humaine du Christ y a-t-il une volonté de sensualité, et une autre de raison?	148
ARTICLE 3: Y a-t-il eu chez le Christ deux volontés rationnelles?	148
ARTICLE 4: Le Christ avait-il le libre arbitre?	149
ARTICLE 5: La volonté humaine du Christ a-t-elle dans tous ses vouloirs, conforme à la volonté du Père?	150
ARTICLE 6: Y a-t-il eu contrariété entre les volontés du Christ?.....	151
QUESTION 19: L'UNITÉ D'OPÉRATION CHEZ LE CHRIST.....	153
ARTICLE 1: N'y a-t-il chez le Christ qu'une seule opération, à la fois divine et humaine?.....	153
ARTICLE 2: Y a-t-il chez le Christ plusieurs opérations selon sa nature humaine?	156
ARTICLE 3: Par l'activité de sa nature humaine, le Christ a-t-il pu mériter pour lui-même?	157
ARTICLE 4: Par l'activité de sa nature humaine, le Christ a-t-il mérité pour nous?	158
QUESTION 20: LA SOUMISSION DU CHRIST À SON PÈRE	159
ARTICLE 1: Le Christ a-t-il été soumis à son Père?.....	159
ARTICLE 2: Le Christ a-t-il été soumis à lui même?	161
QUESTION 21: LA PRIÈRE DU CHRIST	162
ARTICLE 1: Convient-il au Christ de prier?	162
ARTICLE 2: Convient-il au Christ de prier selon sa sensualité?	163
ARTICLE 3: Convenait-il au Christ de prier pour lui-même, ou seulement pour les autres?	164
ARTICLE 4: Toute prière du Christ est-elle exaucée?	165
QUESTION 22: LE SACERDOCE DU CHRIST	166
ARTICLE 1: Convient-il au Christ d'être prêtre?	167
ARTICLE 2: Le Christ a-t-il été lui-même et à la fois, le prêtre et la victime?	168
ARTICLE 3: Le sacerdoce du Christ a-t-il pour effet l'expiation des péchés?.....	169
ARTICLE 4: Cet effet concerne-t-il le Christ, ou seulement les autres hommes?.....	170
ARTICLE 5: L'éternité du sacerdoce du Christ	171
ARTICLE 6: Le Christ doit-il être appelé prêtre selon l'ordre de Melchisédech?	172
QUESTION 23: L'ADOPTION DU CHRIST	173
ARTICLE 1: Convient-il à Dieu d'adopter des fils?	173
ARTICLE 2: Adapter des fils convient-il à toute la Trinité?.....	174
ARTICLE 3: Être adoptés comme fils de Dieu est-il propre aux hommes?.....	175
ARTICLE 4: Le Christ peut-il être appelé fils adoptif?.....	176
QUESTION 24: LA PRÉDESTINATION DU CHRIST	177
ARTICLE 1: Le Christ a-t-il été prédestiné?	177
ARTICLE 2: Le Christ a-t-il été prédestiné en tant qu'homme?.....	178
ARTICLE 3: La prédestination du Christ est-elle le modèle de la nôtre?	180
ARTICLE 4: La prédestination du Christ est-elle la cause de la nôtre?.....	180
QUESTION 25: NOTRE ADORATION DU CHRIST	181
ARTICLE 1: Est-ce une seule et même adoration que nous rendons à la divinité du Christ et à son humanité?.....	181
ARTICLE 2: Doit-on adorer la chair du Christ d'une adoration de latrie?	182
ARTICLE 3: Doit-on rendre un culte de latrie à l'image du Christ?	183
ARTICLE 4: Doit-on rendre un culte de latrie à la croix du Christ?.....	185
ARTICLE 5: Doit-on rendre un culte de latrie à la mère du Christ?.....	186
ARTICLE 6: L'adoration des reliques des saints	186
QUESTION 26: LA MÉDIATION DU CHRIST ENTRE DIEU ET LES HOMMES	187
ARTICLE 1: Est-il propre au Christ d'être médiateur entre Dieu et les hommes?.....	187
ARTICLE 2: La médiation convient-elle au Christ selon sa nature humaine?	189
QUESTION 27: LA SANCTIFICATION DE LA BIENHEUREUSE VIERGE MARIE	190
ARTICLE 1: La Bienheureuse Vierge Mère de Dieu a-t-elle été sanctifiée avant sa naissance?.....	190
ARTICLE 2: La Bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée avant son animation?	192
ARTICLE 2: Cette sanctification a-t-elle totalement supprimé chez la Bienheureuse Vierge le foyer du péché?.....	193
ARTICLE 5: Cette sanctification a-t-elle donné à la Bienheureuse de ne jamais pécher?	195
ARTICLE 5: Cette sanctification a-t-elle procuré à la Bienheureuse Vierge la plénitude de grâces?.....	196
ARTICLE 6: Est-il propre à la Bienheureuse Vierge d'avoir été ainsi sanctifiée?.....	197
QUESTION 28: LA VIRGINITÉ DE LA BIENHEUREUSE MARIE	199
ARTICLE 1: La Mère de Dieu a-t-elle été vierge en concevant le Christ?	199
ARTICLE 2: La Mère de Dieu est-elle demeurée vierge en l'enfantant?	201
ARTICLE 3: La Mère de Dieu est-elle demeurée vierge après l'enfantement?	202
ARTICLE 4: La Mère de Dieu avait-elle fait vœu de virginité?	204
QUESTION 29: LES FIANÇAILLES DE LA MÈRE DE DIEU	205

ARTICLE 1: Le Christ devait-il naître d'une fiancée?.....	205
ARTICLE 2: Y eut-il un vrai mariage entre Marie, mère du Seigneur, et Joseph?.....	207
QUESTION 30: L'ANNONCIATION DE LA BIENHEUREUSE VIERGE MARIE.....	209
ARTICLE 1: Convenait-il d'annoncer à la Bienheureuse Vierge ce qui allait se faire en elle?.....	209
ARTICLE 2: Qui devait faire cette annonce?.....	210
ARTICLE 3: De quelle manière l'annonciation devait-elle se faire?.....	211
ARTICLE 4: Dans quel ordre s'est accompli l'Annonciation?.....	213
QUESTION 31: LA MATIÈRE À PARTIR DE LAQUELLE FUT CONÇU LE CORPS DU SAUVEUR.....	214
ARTICLE 1: La chair du Christ a-t-elle été prise d'Adam?.....	214
ARTICLE 2: La chair du Christ a-t-elle été prise de David?.....	215
ARTICLE 3: La généalogie du Christ d'après les évangiles.....	216
ARTICLE 4: Convenait-il que le Christ naisse d'une femme?.....	219
ARTICLE 5: Le corps du Christ a-t-il été formé du sang le plus pur de la Vierge?.....	221
ARTICLE 6: La chair du Christ a-t-elle existé chez les anciens patriarches selon un élément déterminé?.....	222
ARTICLE 7: La chair du Christ, chez les patriarches, fut-elle sujette au péché?.....	223
ARTICLE 8: Le Christ a-t-il payé la dîme comme étant présent dans son aïeul Abraham?.....	224
QUESTION 32: LE PRINCIPE ACTIF DE LA CONCEPTION DU CHRIST.....	225
ARTICLE 1: Le Saint-Esprit a-t-il été le principe actif de la conception du Christ?.....	226
ARTICLE 2: Peut-on dire que le Christ a été conçu du Saint-Esprit?.....	227
ARTICLE 4: La Bienheureuse Vierge a-t-elle eu un rôle actif dans la conception du Christ?.....	228
QUESTION 33: LE MODE ET L'ORDRE DE LA CONCEPTION DU CHRIST.....	229
ARTICLE 1: Le corps du Christ a-t-il été formé au premier instant de sa conception?.....	230
ARTICLE 2: Le corps du Christ a-t-il été animé dès le premier instant de sa conception?.....	231
ARTICLE 3: Le corps du Christ a-t-il été assumé par le Verbe dès le premier instant de sa conception?.....	232
ARTICLE 4: La conception du Christ a-t-elle été naturelle ou surnaturelle?.....	233
QUESTION 34: LA PERFECTION DU CHRIST DÈS SA CONCEPTION.....	234
ARTICLE 1: Au premier instant de sa conception, le Christ a-t-il été sanctifié par la grâce?.....	234
ARTICLE 2: Au premier instant de sa conception, le Christ a-t-il eu l'usage de son libre arbitre?.....	235
ARTICLE 3: Au premier instant de sa conception, le Christ a-t-il pu mériter?.....	236
ARTICLE 4: Le Christ a-t-il pleinement joui de la vision béatifique au premier instant de sa conception?.....	237
QUESTION 35: LA NAISSANCE DU CHRIST.....	238
ARTICLE 1: La naissance appartient-elle à la nature ou à la personne?.....	238
ARTICLE 2: Faut-il attribuer au Christ une autre naissance que sa naissance éternelle?.....	239
ARTICLE 3: La Bienheureuse Vierge est-elle la mère du Christ selon sa naissance temporelle?.....	240
ARTICLE 4: La Bienheureuse Vierge doit-elle être appelée Mère de Dieu?.....	241
ARTICLE 5: Le Christ est-il Fils de Dieu le Père et de la Vierge-Mère selon deux filiations?.....	242
ARTICLE 6: Le mode de naissance du Christ.....	244
ARTICLE 7: Le lieu de la naissance du Christ.....	245
ARTICLE 8: L'époque de la naissance du Christ.....	246
QUESTION 36: LA MANIFESTATION DU CHRIST À LA NAISSANCE.....	247
ARTICLE 1: La naissance du Christ devait-elle être manifestée à tous?.....	247
ARTICLE 2: La naissance du Christ devait-elle être manifestée à quelques-uns?.....	248
ARTICLE 3: A qui la naissance du Christ devait-elle être manifestée?.....	249
ARTICLE 4: Le Christ devait-il se manifester lui-même ou par d'autres?.....	250
ARTICLE 5: Par quels autres moyens le Christ aurait-il dû se manifester?.....	251
ARTICLE 6: L'ordre de ces manifestations.....	253
ARTICLE 7: L'étoile par laquelle la naissance du Christ fut manifestée.....	254
ARTICLE 8: L'adoration des mages.....	256
QUESTION 37: LES PRESCRIPTIONS LÉGALES OBSERVÉES AU SUJET DE JÉSUS ENFANT.....	257
ARTICLE 1: La circoncision du Christ.....	257
ARTICLE 2: L'imposition du nom de Jésus.....	258
ARTICLE 3: L'oblation de Jésus au Temple.....	260
ARTICLE 4: La purification de la Mère de Dieu.....	261
QUESTION 38: LE BAPTÊME DE JEAN.....	262
ARTICLE 1: Convenait-il à Jean de baptiser?.....	262
ARTICLE 2: Le baptême de Jean venait-il de Dieu?.....	263
ARTICLE 3: Le baptême de Jean conférait-il la grâce?.....	264
ARTICLE 4: D'autres que le Christ devaient-ils recevoir le baptême de Jean?.....	265
Solutions: 1. Si le baptême de Jean a été institué, ce n'était pas seulement pour que le Christ soit baptisé, mais aussi pour d'autres motifs, comme nous l'avons dit à l'ARTICLE premier. Pourtant, même si le baptême de Jean avait été institué uniquement pour cela, il aurait fallu éviter les inconvénients indiqués, en donnant ce baptême à d'autres.....	266
ARTICLE 5: Ce baptême devait-il cesser après avoir été reçu par le Christ?.....	266
ARTICLE 6: Ceux qui avaient reçu le baptême de Jean devaient-ils recevoir ensuite le baptême institué par le Christ?.....	267
QUESTION 39: LE BAPTÊME REÇU PAR LE CHRIST.....	269
ARTICLE 1: Le Christ devait-il être baptisé?.....	269
ARTICLE 2: Le Christ devait-il être baptisé du baptême de Jean?.....	270
ARTICLE 3: L'âge auquel le Christ reçut le baptême.....	270
ARTICLE 4: Le lieu de baptême du Christ.....	272
ARTICLE 5: " Les cieux se sont ouverts ".....	272
ARTICLE 6: L'apparition du Saint-Esprit sous forme de colombe.....	274
ARTICLE 7: Cette colombe fut-elle un véritable animal?.....	276
ARTICLE 8: Le témoignage de la voix du Père.....	277
QUESTION 40: LE GENRE DE VIE DU CHRIST.....	278
ARTICLE 1: Le Christ devait-il mener la vie solitaire, ou bien vivre parmi les hommes?.....	278
ARTICLE 2: Le Christ devait-il mener une vie austère?.....	279
ARTICLE 3: Le Christ devait-il vivre en ce monde en étant méprisé, ou bien riche et honoré?.....	281
ARTICLE 4: Le Christ devait-il vivre selon la loi?.....	282
QUESTION 41: LA TENTATION DU CHRIST.....	284
ARTICLE 1: Était-il convenable que le Christ fût tenté?.....	284
ARTICLE 2: Le lieu de la tentation.....	285

ARTICLE 3: Le moment de la tentation	286
ARTICLE 4: Le genre et l'ordre des tentations.....	287
QUESTION 42 : L'ENSEIGNEMENT DU CHRIST.....	290
ARTICLE 1 : Le Christ devait-il prêcher aux Juifs seulement ou bien aux païens aussi ?.....	290
ARTICLE 2 : Dans sa prédication, le Christ aurait-il dû éviter de heurter les juifs ?	291
ARTICLE 3 : Le Christ devait-il enseigner en public ou secrètement ?	292
ARTICLE 4 : Le Christ devait-il enseigner seulement par la parole, ou aussi par l'écrit ?.....	293
QUESTION 43: LES MIRACLES DU CHRIST DANS LEUR ENSEMBLE.....	294
ARTICLE 1: Le Christ devait-il faire des miracles?.....	294
ARTICLE 2: Le Christ a-t-il fait des miracles par une vertu divine?.....	295
ARTICLE 3: A quel moment le Christ a-t-il commencé de faire des miracles?.....	296
ARTICLE 4: Les miracles du Christ ont-ils suffisamment montré sa divinité?.....	297
QUESTION 44: LES DIVERSES CATÉGORIES DE MIRACLES DU CHRIST.....	299
ARTICLE 1: Les miracles opérés par le Christ sur les substances spirituelles.....	299
ARTICLE 2: Les miracles opérés par le Christ sur les corps célestes.....	301
ARTICLE 3: Les miracles accomplis par le Christ sur les hommes	303
ARTICLE 4: Les miracles accomplis par le Christ sur des créatures dépourvues de raison	306
3. L'eau et l'air son intermédiaires entre le ciel et la terre. Mais le Christ a fait des miracles dans le ciel, comme on l'a vu à l'ARTICLE 2. Pareillement dans la terre quand, au moment de sa passion, celle-là a tremblé. Il semble donc qu'il aurait dû en faire aussi dans l'air et dans l'eau, en divisant la mer comme Moïse, ou même le Jourdain, comme Josué et Élie; et aussi dans les airs, produire du tonnerre comme au Sinaï quand la loi fut donnée, et comme le fit Élie (1 R 18, 45).....	306
QUESTION 45: LA TRANSFIGURATION DU CHRIST.....	307
ARTICLE 1: Convenait-il que le Christ soit transfiguré?	307
ARTICLE 2: La lumière de la Transfiguration était-elle la lumière de gloire?	308
ARTICLE 3: Les témoins de la Transfiguration.....	310
ARTICLE 4: Le témoignage de la voix du Père	311
QUESTION 46: LA PASSION DU CHRIST.....	312
ARTICLE 1: Était-il nécessaire que le Christ souffrît pour délivrer les hommes?	312
ARTICLE 2: Y avait-il une autre manière possible de délivrer les hommes?	314
ARTICLE 3: Cette manière de délivrer les hommes était-elle la plus appropriée?	315
ARTICLE 4: Convenait-il que le Christ souffre sur la croix?	316
ARTICLE 5: Le caractère universel de la Passion.....	318
ARTICLE 6: La douleur que le Christ a endurée dans sa passion fut-elle la plus grande?.....	319
ARTICLE 7: Toute l'âme du Christ a-t-elle souffert dans sa passion?.....	321
ARTICLE 8: Sa passion a-t-elle empêché le Christ d'éprouvé la joie béatifique?	323
ARTICLE 9: Le temps de la Passion	323
ARTICLE 10: Le lieu de la Passion	325
ARTICLE 11: Convenait-il que le Christ soit crucifié avec des bandits?	327
ARTICLE 12: La passion du Christ doit-elle être attribuée à sa divinité?	328
QUESTION 47: LA CAUSE EFFICIENTE DE LA PASSION	329
ARTICLE 1: Le Christ a-t-il été mis à mort par autrui ou par lui-même?	329
ARTICLE 2: Pour quel motif le Christ s'est-il livré à la Passion?.....	330
ARTICLE 3: Est-ce le Père qui a livré le Christ à la Passion?	331
ARTICLE 4: Convenait-il que le Christ souffre de la part des païens?.....	332
ARTICLE 5: Les meurtriers du Christ l'ont-ils connu?	333
ARTICLE 6: Le péché des meurtriers du Christ.....	334
QUESTION 48: LA MANIÈRE DONT LA PASSION DU CHRIST A PRODUIT SES EFFETS	335
ARTICLE 1: La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de mérite?.....	336
ARTICLE 2: La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de satisfaction?.....	336
ARTICLE 3: La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de sacrifice?	337
ARTICLE 4: La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de rachat?	338
ARTICLE 5: Est-il propre au Christ d'être le Rédempteur?	339
ARTICLE 6: La passion du Christ a-t-elle produit les effets de notre salut par mode d'efficience?	340
QUESTION 49: LES EFFETS DE LA PASSION DU CHRIST	341
ARTICLE 1: Par la passion du Christ sommes-nous délivrés du péché?.....	341
ARTICLE 2: Par la passion du Christ sommes-nous délivrés de la puissance du démon?.....	343
ARTICLE 3: Par la passion du Christ sommes-nous délivrés de l'obligation du châtement?	344
ARTICLE 4: Par la passion du Christ sommes-nous réconciliés avec Dieu?	345
ARTICLE 5: Par la passion du Christ, la porte du ciel nous a-t-elle été ouverte?	345
ARTICLE 6: Est-ce par la passion que le Christ a obtenu son exaltation dans la gloire?.....	347
QUESTION 50: LA MORT DU CHRIST.....	348
ARTICLE 1: Convenait-il au Christ de mourir?.....	348
ARTICLE 2: Par la mort du Christ, sa divinité a-t-elle été séparée de sa chair?	349
ARTICLE 3: A la mort du Christ, la divinité a-t-elle été séparée de son âme?	350
ARTICLE 4: Durant les trois jours de sa mort, le Christ est-il resté homme?.....	351
Réponse: Que le Christ ait été vraiment mort est un ARTICLE de foi. Il en résulte que toute affirmation qui va contre la réalité de la mort du Christ est une erreur contre la foi. Aussi est-il dit dans la lettre synodale de S. Cyrille: " Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu a souffert, a été crucifié et a goûté la mort dans sa chair, qu'il soit anathème. " Or, pour que la mort d'un homme ou d'un animal soit réelle, il importe que par la mort on cesse d'être homme ou animal; en effet, la mort d'un homme ou d'un animal provient de la séparation de l'âme, élément qui complète l'idée d'homme ou d'animal. Et voilà pourquoi affirmer que le Christ, pendant les trois jours de sa mort, a été homme, en parlant d'une manière simple et absolue, est erroné. On peut dire cependant que le Christ, pendant ces trois jours, a été " un homme mort ".....	352
ARTICLE 5: Y avait-il identité numérique entre son corps mort et son corps vivant?	352
ARTICLE 6: La mort du Christ a-t-elle contribué à notre salut?	354
QUESTION 51 : L'ENSEVELISSEMENT DU CHRIST	354
ARTICLE 1 : Convenait-il au Christ d'être enseveli ?.....	355
ARTICLE 2 : Le mode de l'ensevelissement du Christ	355
ARTICLE 3 : Dans le sépulcre, le corps du Christ s'est-il décomposé ?.....	357
ARTICLE 4 : Combien de temps le Christ est-il resté dans le sépulcre ?.....	357
QUESTION 52: LA DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS	358
ARTICLE 1: Convenait-il au Christ de descendre aux enfers?.....	358

ARTICLE 2: En quel enfer le Christ est-il descendu?.....	359
ARTICLE 3: Le Christ a-t-il été tout entier dans les enfers?.....	361
ARTICLE 4: Le Christ a-t-il séjourné quelque temps dans les enfers?.....	362
ARTICLE 5: Le Christ a-t-il délivré des enfers les saints patriarches?.....	363
ARTICLE 6: Le Christ a-t-il délivré de l'enfer des damnés?.....	364
ARTICLE 7: Le Christ a-t-il délivré les enfants morts avec le seul péché originel?.....	365
ARTICLE 8: Par sa descente aux enfers, le Christ a-t-il libéré les hommes du purgatoire?.....	366
QUESTION 53 : LA RÉSURRECTION DU CHRIST EN ELLE-MÊME	367
ARTICLE 1 : La nécessité de la Résurrection	367
ARTICLE 2 : La résurrection du Christ au troisième jour.....	369
ARTICLE 3 : Dans quel ordre s'est accomplie la résurrection du Christ ?	370
ARTICLE 4 : La cause de la résurrection du Christ	371
QUESTION 54: LES QUALITÉS DU CHRIST RESSUSCITÉ	372
ARTICLE 1: Après la résurrection, le Christ a-t-il eu un corps véritable?.....	372
ARTICLE 2: Le corps du Christ ressuscité était-il glorieux?.....	373
ARTICLE 3: Le Christ est-il ressuscité avec l'intégré de son corps?.....	374
ARTICLE 4: Les cicatrices que l'on voyait sur le corps du Ressuscité.....	376
QUESTION 55: LA MANIFESTATION DE LA RÉSURRECTION	377
ARTICLE 1: La résurrection du Christ devait-elle être manifestée à tous?.....	377
ARTICLE 2: Aurait-il convenu que le Christ ressuscite à la vue de ses disciples?	378
ARTICLE 3: Après sa résurrection, le Christ aurait-il dû continuer à vivre avec ses disciples?.....	379
ARTICLE 4: Convenait-il que le Christ apparaisse à ses disciples sous un autre visage?	381
ARTICLE 5: Le Christ devait-il manifester la réalité de sa résurrection par des preuves?.....	382
ARTICLE 6: Les preuves apportées par le Christ ont-elles suffisamment manifesté la réalité de sa résurrection?.....	383
QUESTION 56: LA CAUSALITÉ DE LA RÉSURRECTION DU CHRIST	386
ARTICLE 1: La résurrection du Christ est-elle la cause de notre résurrection?.....	386
ARTICLE 2: La résurrection du Christ est-elle la cause de notre justification?.....	388
QUESTION 57 : L'ASCENSION DU CHRIST	389
ARTICLE 1 : Convenait-il que le Christ monte au ciel ?.....	389
ARTICLE 2 : Selon quelle nature convenait-il au Christ de monter au ciel ?	391
ARTICLE 3 : Le Christ est-il monté au ciel par sa propre puissance ?.....	391
ARTICLE 4 : Le Christ est-il monté au-dessus de tous les cieus corporels ?.....	393
ARTICLE 5 : Le corps du Christ est-il monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles ?	393
ARTICLE 6 : Les effets de l'Ascension.....	394
QUESTION 58: LA SESSION DU CHRIST À LA DROITE DU PÈRE	395
ARTICLE 1: Convient-il que le Christ siège à la droite du Père?.....	395
ARTICLE 2: Siéger à la droite du Père convient-il au Christ en tant que Dieu?.....	396
ARTICLE 3: Siéger à la droite du Père convient-il au Christ en tant qu'homme?.....	397
ARTICLE 4: Siéger à la droite du Père est-il propre au Christ?.....	398
QUESTION 59: LE POUVOIR JUDICIAIRE DU CHRIST	399
ARTICLE 1: Le pouvoir judiciaire doit-il être attribué au Christ?.....	400
ARTICLE 2: Le pouvoir judiciaire convient-il au Christ en tant qu'homme?.....	401
ARTICLE 3: Le Christ a-t-il obtenu le pouvoir judiciaire par ses mérites?.....	402
ARTICLE 4: Le pouvoir judiciaire du Christ est-il universel par rapport à toutes les affaires humaines?.....	403
ARTICLE 5: Outre le jugement que le Christ exerce dans le temps présent, faut-il attendre qu'il exerce un autre jugement universel dans les temps à venir?.....	404
ARTICLE 6: Le pouvoir judiciaire du Christ s'étend-il même aux anges?.....	405
Somme Théologique IIIa Pars	407
QUESTION 60 : L'ESSENCE DU SACREMENT	407
ARTICLE 1 : Le sacrement entre-t-il dans le genre du signe ?.....	407
ARTICLE 2 : Tout signe d'une réalité sacrée est-il un sacrement ?	408
ARTICLE 3 : Le sacrement est-il signe d'une réalité unique ou de plusieurs ?	409
ARTICLE 4 : Le signe sacramentel est-il une chose sensible ?	409
ARTICLE 5 : Le signe sacramentel requiert-il une chose sensible déterminée ?	410
ARTICLE 6 : Le sacrement requiert-il une signification opérée par des paroles ?.....	411
ARTICLE 7 : Les sacrements requièrent-ils des paroles déterminées ?.....	412
ARTICLE 8 : Peut-on ajouter ou enlever quelque chose à ces paroles ?	413
QUESTION 61 : LA NÉCESSITÉ DES SACREMENTS	415
ARTICLE 1 : Les sacrements sont-ils nécessaires au salut de l'homme ?	415
ARTICLE 2 : Les sacrements étaient-ils nécessaires dans l'état qui a précédé le péché ?.....	416
ARTICLE 3 : Les sacrements étaient-ils nécessaires dans l'état qui a suivi le péché ?	416
ARTICLE 4 : Les sacrements étaient-ils nécessaires après la venue du Christ ?	417
QUESTION 62: L'EFFET PRINCIPAL DES SACREMENTS QUI EST LA GRÂCE.....	418
ARTICLE 1: Les sacrements de la loi nouvelle sont-ils cause de la grâce?.....	419
ARTICLE 2: La grâce sacramentelle ajoute-t-elle quelque chose à la grâce des vertus et des dons?.....	420
ARTICLE 3: Les sacrements contiennent-ils la grâce?.....	421
Réponse: Il y a mainte façon pour une chose d'être dans une autre. Ainsi la grâce est dans les sacrements de deux façons. D'abord comme dans un signe, car le sacrement est signe de la grâce. Elle y est aussi comme dans une cause. Car le sacrement de la loi nouvelle est cause instrumentale de la grâce, nous l'avons dit. Aussi la grâce est-elle dans le sacrement de la loi nouvelle, non pas sous la forme spécifique ainsi que l'effet se trouve dans la cause univoque; ni même selon une forme modifiée et permanente qui se proportionnerait à tel effet, à la façon dont les effets se trouvent dans les causes supérieures, ainsi que, par exemple, tous les vivants produits par la génération se trouvent dans le soleil. Mais la grâce se trouve dans les sacrements selon une certaine vertu instrumentale qui est une réalité en devenir et inachevée dans son être naturel, vertu que l'on étudiera à l'ARTICLE suivant	421
ARTICLE 4: Y a-t-il dans les sacrements une vertu pour causer la grâce?	422
ARTICLE 5: Cette vertu des sacrements découle-t-elle de la passion du Christ?	423
ARTICLE 6: Les sacrements de l'ancienne loi causaient-ils la grâces	424
QUESTION 63: L'EFFET SECOND DES SACREMENTS QUI EST LE CARACTÈRE	426
ARTICLE 1: Les sacrements produisent-ils dans l'âme un caractère?.....	426
ARTICLE 2: Quelle est l'essence de ce caractères?.....	427
ARTICLE 3: De qui est-il l'empreinte?.....	428

ARTICLE 4: Quel est le sujet dans lequel réside le caractère?	429
ARTICLE 5: Le caractère est-il indélébile?	430
QUESTION 64: LA CAUSE DES SACREMENTS	431
ARTICLE 1: Dieu est-il seul à réaliser l'effet intérieur du sacrement?	431
ARTICLE 2: L'institution des sacrements a-t-elle Dieu seul pour auteur?	432
ARTICLE 3: Le pouvoir du Christ sur les sacrements	433
ARTICLE 4: Le Christ pouvait-il communiquer à d'autres son pouvoir sur les sacrements?	435
ARTICLE 5: Les mauvais peuvent-ils avoir un pouvoir ministériel sur les sacrements?	436
ARTICLE 6: Les mauvais pêchent-ils en administrant les sacrements?	437
ARTICLE 7: Les anges peuvent-ils être ministres des sacrements?	438
ARTICLE 8: L'intention du ministre est-elle requise dans les sacrements?	439
ARTICLE 9: Une foi droite est-elle requise au point qu'un infidèle ne puisse donner les sacrements?	440
ARTICLE 10: L'intention droite est-elle requise?	441
QUESTION 65: LE NOMBRE DES SACREMENTS	442
ARTICLE 1: Y a-t-il sept sacrements	442
ARTICLE 2: L'ordre réciproque des sacrements	445
ARTICLE 3: La hiérarchie des sacrements	446
ARTICLE 4: Les sacrements sont-ils tous nécessaires au salut?	447
LE BAPTÊME	448
QUESTION 66: LA NATURE DU SACREMENT DE BAPTÊME	448
ARTICLE 1: Qu'est-ce que le baptême? Est-ce une ablution?	448
ARTICLE 2: L'institution de ce sacrement	450
ARTICLE 3: L'eau est-elle la matière propre du baptême?	451
ARTICLE 4: Faut-il de l'eau pure?	452
ARTICLE 5: La forme: " Moi, je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ", convient-elle à ce sacrement?	453
ARTICLE 6: Peut-on baptiser sous cette forme " Je te baptise au nom du Christ " ?	455
ARTICLE 7: L'immersion est-elle nécessaire au baptême?	456
ARTICLE 8: Faut-il une triple immersion?	457
ARTICLE 9: Le baptême peut-il être réitéré?	459
ARTICLE 10: La liturgie du baptême	460
ARTICLE 11: Les différentes sortes de baptême	462
ARTICLE 12: Comparaison entre ces baptêmes	463
QUESTION 67: LES MINISTRES DU BAPTÊME	464
ARTICLE 1: Est-ce au diacre qu'il appartient de baptiser?	464
ARTICLE 2: Est-ce au prêtre ou seulement à l'évêque qu'il appartient de baptiser?	465
ARTICLE 3: Un laïc peut-il conférer le baptême?	466
ARTICLE 4: Une femme peut-elle baptiser?	466
ARTICLE 5: Un non-baptisé peut-il conférer le baptême?	467
ARTICLE 6: Plusieurs ministres peuvent-ils baptiser en même temps un seul et même sujet?	468
ARTICLE 7: Est-il nécessaire que quelqu'un reçoive le baptisé au sortir des fonts?	470
ARTICLE 8: Son parrain est-il tenu d'instruire le baptisé?	471
QUESTION 68: CEUX QUI REÇOIVENT LE BAPTÊME	471
ARTICLE 1: Tous les hommes sont-ils tenus de recevoir le baptême?	472
ARTICLE 2: Peut-on être sauvé sans le baptême?	473
ARTICLE 3: Le baptême doit-il être retardé?	474
ARTICLE 4: Faut-il baptiser les pécheurs?	475
ARTICLE 5: Faut-il imposer des oeuvres satisfactoires aux pécheurs qu'on a baptisés?	476
ARTICLE 6: La confession des péchés est-elle requise?	477
ARTICLE 7: L'intention est-elle requise chez le baptisé?	478
ARTICLE 8: La foi est-elle requise chez le baptisé?	478
ARTICLE 9: Faut-il baptiser les enfants?	480
ARTICLE 10: Faut-il baptiser les enfants des juifs malgré leurs parents?	481
ARTICLE 11: Peut-on baptiser les enfants qui sont encore dans le sein de leur mère?	482
ARTICLE 12: Faut-il baptiser les fous et les déments?	483
QUESTION 69: LES EFFETS DU BAPTÊME	484
ARTICLE 1: Le baptême enlève-t-il tous les péchés?	484
ARTICLE 2: Le baptême délivre-t-il de toute peine?	485
ARTICLE 3: Le baptême enlève-t-il les maux de cette vie?	486
ARTICLE 4: Le baptême confère-t-il à l'homme la grâce et les vertus?	487
ARTICLE 5: Les effets des vertus conférées par le baptême	488
ARTICLE 6: Même les petits enfants reçoivent-ils au baptême la grâce et les vertus?	489
ARTICLE 7: Le baptême ouvre-t-il aux baptisés la porte du royaume des cieux?	490
ARTICLE 8: Le baptême produit-il un effet égal chez tous les baptisés?	491
ARTICLE 9: La " fiction " empêche-t-elle l'effet du baptême?	492
ARTICLE 10: Quand la fiction disparaît, le baptême obtient-il son effet?	493
QUESTION 70: LA CIRCONCISION	494
ARTICLE 1: La circoncision a-t-elle préparé et préfiguré le baptême?	494
ARTICLE 2: L'institution de la circoncision	495
ARTICLE 3: Le rite de la circoncision	496
ARTICLE 4: L'effet de la circoncision	497
QUESTION 71: LE CATÉCHISME ET L'EXORCISME	499
ARTICLE 1: Le catéchisme doit-il précéder le baptême?	499
ARTICLE 2: L'exorcisme doit-il précéder le baptême?	500
ARTICLE 3: Ce qui se fait dans l'exorcisme a-t-il une efficacité ou seulement valeur de signe?	501
ARTICLE 4: Est-ce le prêtre qui doit catéchiser et exorciser les candidats au baptême?	502
QUESTION 72: LE SACREMENT DE CONFIRMATION	503
ARTICLE 1: La confirmation est-elle un sacrement?	503
ARTICLE 2: La matière de la confirmation	504
ARTICLE 3: Est-il nécessaire au sacrement que le chrême ait été consacré par l'évêque?	506
ARTICLE 4: La forme de la confirmation	507

ARTICLE 5: La confirmation imprime-t-elle un caractère?.....	508
ARTICLE 6: Le caractère de la confirmation suppose-t-il le caractère baptismal?.....	509
ARTICLE 7: La confirmation confère-t-elle la grâce?.....	510
ARTICLE 8: A qui convient-il de recevoir ce sacrement?.....	511
ARTICLE 9: Sur quelle partie du corps ce sacrement doit-il être administré?.....	512
ARTICLE 10: Faut-il quelqu'un pour tenir le confirmand?.....	513
ARTICLE 11: Ce sacrement est-il donné seulement par l'évêque?.....	513
ARTICLE 12: Le rite de la confirmation.....	515
QUESTION 73: LE SACREMENT D'EUCARISTIE EN TANT QUE TEL.....	516
ARTICLE 1: L'eucharistie est-elle un sacrement?.....	516
ARTICLE 2: L'eucharistie est-elle un seul sacrement ou plusieurs?.....	517
ARTICLE 3: Ce sacrement est-il nécessaire au salut?.....	518
ARTICLE 4: Convient-il que ce sacrement soit désigné par plusieurs noms?.....	519
ARTICLE 5: Ce sacrement a-t-il été judicieusement institué?.....	520
ARTICLE 6: L'agneau pascal fut-il la principale figure de ce sacrement?.....	521
QUESTION 74: CE QUI DÉTERMINE LA MATIÈRE DE L'EUCARISTIE.....	522
ARTICLE 1: La matière de ce sacrement est-elle le pain et le vin?.....	523
ARTICLE 2: Une quantité déterminée de pain et de vin est-elle requise à la matière de ce sacrement?.....	524
ARTICLE 3: Le pain de froment est-il requis à la matière de ce sacrement?.....	525
ARTICLE 4: Ce sacrement doit-il être fait avec du pain azyme?.....	526
ARTICLE 5: Le vin de la vigne est-il la matière propre de ce sacrement?.....	527
ARTICLE 6: Faut-il mêler de l'eau au vin?.....	528
ARTICLE 7: Le mélange d'eau avec le vin est-il nécessaire à ce sacrement?.....	529
ARTICLE 8: La quantité d'eau à mettre.....	530
QUESTION 75: LA CONVERSION DU PAIN ET DU VIN AU CORPS ET AU SANG DU CHRIST.....	531
ARTICLE 1: Le corps du Christ est-il dans ce sacrement en vérité, ou seulement en figure ou comme dans un signe.....	531
ARTICLE 2: La substance du pain et du vin subsiste-t-elle dans ce sacrement après la consécration?.....	533
ARTICLE 3: La substance du pain, après la consécration de ce sacrement, est-elle anéantie, ou se résout-elle en une matière antérieure?.....	534
ARTICLE 4: Le pain peut-il être converti au corps du Christ?.....	536
ARTICLE 5: Les accidents du pain et du vin subsistent-ils dans ce sacrement?.....	537
ARTICLE 6: Après la consécration, la forme substantielle du pain subsiste-t-elle dans ce sacrement?.....	538
ARTICLE 7: Cette conversion se fait-elle instantanément?.....	539
ARTICLE 8: Cette proposition est-elle vraie " À partir du pain devient le corps du Christ " ?.....	541
QUESTION 76: LE MODE D'EXISTENCE DU CHRIST DANS CE SACREMENT.....	543
ARTICLE 1: Le Christ tout entier est-il contenu dans ce sacrement?.....	544
ARTICLE 2: Le Christ est-il tout entier dans chacune des deux espèces?.....	545
ARTICLE 3: Le Christ est-il tout entier sous chaque partie des espèces?.....	546
ARTICLE 4: Les dimensions du corps du Christ sont-elles tout entières dans ce sacrement?.....	547
ARTICLE 5: Le corps du Christ est-il dans ce sacrement comme dans un lieu?.....	548
ARTICLE 6: Le corps du Christ est-il déplacé lorsque l'on déplace l'hostie ou la coupe après la consécration?.....	549
ARTICLE 7: Le corps du Christ, tel qu'il est dans ce sacrement, peut-il être vu par un oeil au moins glorifié?.....	550
ARTICLE 8: Le vrai corps du Christ subsiste-t-il dans ce sacrement quand il apparaît miraculeusement sous l'apparence d'un enfant ou d'un morceau de chair?.....	552
QUESTION 77: LES ACCIDENTS QUI SUBSISTENT DANS CE SACREMENT.....	553
ARTICLE 1: Les accidents qui subsistent sont-ils privés de sujet?.....	553
ARTICLE 2: La quantité est-elle le sujet des autres accidents?.....	555
ARTICLE 3: Ces accidents peuvent-ils modifier un corps extérieur?.....	557
ARTICLE 4: Ces accidents peuvent-ils se dissoudre?.....	558
ARTICLE 5: Ces accidents peuvent-ils engendrer une autre réalité?.....	559
ARTICLE 6: Les accidents peuvent-ils nourrir?.....	560
ARTICLE 7: La fraction du pain consacré.....	561
ARTICLE 8: Peut-on mélanger un liquide au vin consacré?.....	562
QUESTION 78: LA FORME DE CE SACREMENT.....	564
ARTICLE 1: Quelle est la forme de ce sacrement?.....	564
ARTICLE 2: La forme de la consécration du pain est-elle appropriée?.....	567
ARTICLE 3: La forme de la consécration du sang est-elle appropriée?.....	568
ARTICLE 4: La vertu de ces deux formes.....	571
ARTICLE 5: La vérité de ces paroles.....	572
ARTICLE 6: Les relations entre les deux formes.....	573
QUESTION 79: LES EFFETS DE CE SACREMENT.....	575
ARTICLE 1: Ce sacrement confère-t-il la grâce?.....	575
ARTICLE 2: L'effet de ce sacrement est-il l'obtention de la gloire?.....	576
ARTICLE 3: L'effet de ce sacrement est-il la rémission du péché mortel?.....	577
ARTICLE 4: Le péché véniel est-il remis par ce sacrement?.....	578
ARTICLE 5: Toute la peine du péché est-elle remise par ce sacrement?.....	579
ARTICLE 6: Ce sacrement préserve-t-il des péchés futurs?.....	580
ARTICLE 7: Ce sacrement profite-t-il à d'autres qu'à ceux qui le consomment?.....	581
ARTICLE 8: Ce qui empêche l'effet de ce sacrement.....	582
QUESTION 80: L'USAGE OU MANDUCATION DE CE SACREMENT, EN GÉNÉRAL.....	584
ARTICLE 1: Y a-t-il deux manières de manger ce sacrement: sacramentellement et spirituellement?.....	584
ARTICLE 2: Manger spirituellement ce sacrement convient-il seulement à l'homme?.....	585
ARTICLE 3: Manger le Christ sacramentellement convient-il seulement à l'homme juste?.....	586
ARTICLE 4: Le pécheur commet-il un péché en mangeant sacramentellement le corps du Christ?.....	587
ARTICLE 5: La gravité de ce péché.....	589
ARTICLE 6: Doit-on repousser le pécheur qui vient à ce sacrement?.....	591
ARTICLE 7: La pollution nocturne empêche-t-elle de recevoir ce sacrement?.....	592
ARTICLE 8: Ce sacrement doit-il être reçu seulement par ceux qui sont à jeun?.....	595
ARTICLE 9: Doit-on proposer ce sacrement à ceux qui n'ont pas l'usage de la raison?.....	597
ARTICLE 10: Faut-il recevoir ce sacrement quotidiennement?.....	598
ARTICLE 11: Est-il permis de s'abstenir totalement de la communion?.....	600

ARTICLE 12: Est-il permis de recevoir le corps du Christ sans recevoir son sang?.....	601
QUESTION 81: COMMENT LE CHRIST A USÉ DE CE SACREMENT DANS SA PREMIÈRE INSTITUTION	602
ARTICLE 1: Le Christ a-t-il consommé son corps et son sang?.....	602
ARTICLE 2: Le Christ a-t-il donné son corps à Judas?.....	603
ARTICLE 3: Quel corps le Christ a-t-il consommé et donné: passible, ou impassible?.....	604
ARTICLE 4: En quel état se serait trouvé le Christ dans ce sacrement si celui-ci avait été conservé ou consacré pendant les trois jours où il était mort?.....	605
QUESTION 82: LE MINISTRE DE CE SACREMENT	606
ARTICLE 1: Consacrer ce sacrement est-il le propre du prêtre?	606
ARTICLE 2: Plusieurs prêtres peuvent-ils consacrer ensemble la même hostie?.....	607
ARTICLE 3: La dispensation de ce sacrement appartient-elle au seul prêtre?	608
ARTICLE 4: Est-il permis au prêtre qui consacre de s'abstenir de communier?	609
ARTICLE 5: Un prêtre pécheur peut-il consacrer l'eucharistie?.....	610
ARTICLE 6: La messe d'un mauvais prêtre a-t-elle moins de valeur que la messe d'un bon prêtre?.....	611
ARTICLE 7: Les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés peuvent-ils consacrer ce sacrement?.....	612
ARTICLE 8: Un prêtre dégradé peut-il consacrer ce sacrement?	613
ARTICLE 9: Ceux qui reçoivent la communion donnée par de tels prêtres commettent-ils un péché?.....	614
ARTICLE 10: Est-il permis à un prêtre de s'abstenir totalement de célébrer?.....	615
QUESTION 83: LE RITE DE CE SACREMENT	616
ARTICLE 1: Dans la célébration de ce mystère, le Christ est-il immolé?	617
ARTICLE 2: Le temps de la célébration.....	617
ARTICLE 3: Le lieu et tout l'apparat de cette célébration.....	620
ARTICLE 4: Les paroles que l'on dit en célébrant ce mystère.....	623
ARTICLE 5: Les actions qui accompagnent la célébration de ce mystère.....	627
ARTICLE 6: Les défauts qui se rencontrent dans la célébration de ce sacrement.....	632
QUESTION 84: LA PÉNITENCE EN TANT QUE SACREMENT	635
ARTICLE 1: La pénitence est-elle un sacrement?.....	635
ARTICLE 2: La matière propre de ce sacrement.....	636
ARTICLE 3: La forme de ce sacrement.....	637
ARTICLE 4: L'imposition des mains est-elle requise au sacrement?.....	639
ARTICLE 5: Ce sacrement est-il nécessaire au salut?.....	640
ARTICLE 6: Les rapports de la pénitence avec les autres sacrements.....	641
ARTICLE 7: L'institution de ce sacrement	642
ARTICLE 8: La durée de la pénitence	644
ARTICLE 9: La pénitence doit-elle être continue?	645
ARTICLE 10: Le sacrement de pénitence peut-il être renouvelé?	646
QUESTION 85: LA VERTU DE PÉNITENCE	648
ARTICLE 1: La pénitence est-elle une vertu?	648
ARTICLE 2: La pénitence est-elle une vertu spéciale?	649
ARTICLE 3: Sous quelle vertu faut-il ranger la pénitence?.....	650
ARTICLE 4: Le siège de la vertu de pénitence	652
ARTICLE 5: La cause de la pénitence	652
ARTICLE 6: La place de la pénitence parmi les autres vertus.....	653
QUESTION 86: L'EFFET DE LA PÉNITENCE QUANT À LA RÉMISSION DES PÉCHÉS MORTELS.....	655
ARTICLE 1: Tous les péchés mortels sont-ils enlevés par la pénitence?	655
ARTICLE 2: Les péchés mortels peuvent-ils être remis?.....	656
ARTICLE 3: Par la pénitence, les péchés peuvent-ils être remis l'un sans l'autre?.....	657
ARTICLE 4: La pénitence enlève-t-elle la faute en laissant subsister la dette de peine?	659
ARTICLE 5: La pénitence laisse-t-elle subsister des restes de péché?	660
ARTICLE 6: La pénitence enlève-t-elle le péché en tant que vertu, ou en tant que sacrement?.....	661
QUESTION 87: LA RÉMISSION DES PÉCHÉS VÉNIELS.....	662
ARTICLE 1: Le péché véniel peut-il être remis sans la pénitence?	662
ARTICLE 2: Le péché véniel peut-il être remis sans infusion de grâce?.....	663
ARTICLE 3: Les péchés véniels sont-ils remis par l'aspersion de l'eau bénite, et autres pratiques du même genre?.....	664
ARTICLE 4: Le péché véniel peut-il être remis sans que le péché mortel le soit?.....	665
QUESTION 88: LE RETOUR DES PÉCHÉS REMIS PAR LA PÉNITENCE.....	666
ARTICLE 1: Les péchés remis par la pénitence reviennent-ils du fait d'un péché postérieur?	666
ARTICLE 2: Est-ce l'ingratitude qui ramène les péchés déjà pardonnés, et plus spécialement selon certains péchés?	668
ARTICLE 3: Les péchés reviennent-ils avec un égal degré de culpabilité?.....	670
ARTICLE 4: Cette ingratitude, qui ramène les péchés, est-elle un péché spécial?.....	671
QUESTION 89: LA REVIVISCENCE DES VERTUS PAR LA PÉNITENCE	672
ARTICLE 1: Par la pénitence, nos vertus nous sont-elles rendues?.....	672
ARTICLE 2: Par la pénitence, les vertus nous sont-elles rendues au même degré qu'avant?.....	673
ARTICLE 3: Par la pénitence l'homme retrouve-t-il la même dignité?	674
ARTICLE 4: Les oeuvres vertueuses sont-elles frappées de mort par le péché qui les a suivies?	676
ARTICLE 5: Les oeuvres frappées de mort par le péché revivent-elles par la pénitence?.....	677
ARTICLE 6: Les oeuvres mortes, c'est-à-dire faites sans la charité, sont-elles vivifiées, elles aussi, par la pénitence?	678
QUESTION 90: LES PARTIES DE LA PÉNITENCE EN GÉNÉRAL.....	679
ARTICLE 1: La pénitence a-t-elle des parties?	679
ARTICLE 2: Le nombre des parties de la pénitence	680
ARTICLE 3: Nature des parties de la pénitence	681
SUPPLÉMENT A LA SOMME THEOLOGIQUE.....	682
TRAITÉ DES FINS DERNIÈRES.....	683
La fin de l'homme, la fin du monde.....	683
PREMIÈRE PARTIE: LA VISION BÉATIFIQUE.....	683
QUESTION 1: Les convenances de la vision béatifique.....	684
Article 1: Dieu appelle-t-il l'homme à la vision béatifique?	684
Article 2: La vision béatifique est-elle nécessaire à la béatitude parfaite de l'homme?	685
Article 3: Dans l'hypothèse où Dieu n'est pas propose la Vision Béatifique, l'homme aurait-il été heureux dans l'au-delà?.....	686
Article 4: Le motif ultime de la création de l'homme est-il l'entrée dans la vision béatifique?.....	688

Article 5: Le motif ultime de la création des anges est-il la vision béatifique?.....	689
Article 6: Dans l'hypothèse où Adam et Eve n'auraient pas péché, seraient-ils entrés dans la vision béatifique?.....	690
Article 7: Le motif ultime du retard entre le péché originel et l'incarnation du Verbe est-il de conduire le plus grand nombre à la Vision béatifique?.....	692
Article 8: Le motif ultime de l'incarnation et de la Rédemption opérée par le Verbe est-il de nous introduire à nouveau dans la promesse de la vision béatifique?.....	694
Article 9: Convenait-il que la vision béatifique nous soit donnée qu'après une vie terrestre?	697
QUESTION 2: la nature de la vision béatifique.....	699
Article 1: La vision béatifique consiste t-elle à voir l'essence divine?.....	699
Article 2: La Vision béatifique consiste-t-elle à voir Dieu par l'intermédiaire de l'humanité du Verbe?.....	702
Article 3: Comment la vision béatifique peut-elle être réalisée?.....	704
Article 4: Dans la vision béatifique, l'homme comprend-il l'essence divine tel que Dieu la comprend?.....	707
Article 5: Par la vision béatifique, l'homme devient-il Dieu?	708
QUESTION 3: La cause de la vision béatifique	709
Article 1: l'intelligence humaine peut-elle arriver à voir Dieu par ses propres forces?	709
Article 2: L'homme acquiert-il la béatitude par l'action d'une créature supérieure?.....	710
Article 3: Est-ce Dieu qui réalise en nous la manifestation de son essence?.....	712
QUESTION 4: Le siège de la vision béatifique	712
Article 1: Le siège de la vision béatifique est-il la volonté?.....	712
Article 2: Les saints, après la résurrection, verront-ils Dieu avec les yeux du corps?	714
QUESTION 5: Les effets de la vision béatifique.....	716
Article 1: Les vertus morales demeurent-elles dans la vision béatifique?.....	717
Article 2: Les vertus intellectuelles demeurent-elles après cette vie?	718
Article 3: La foi demeure-t-elle après cette vie?	719
Article 4: L'espérance demeure-t-elle après cette vie?.....	721
Article 5: Demeure-t-il quelque chose de la foi ou de l'espérance?	722
Article 6: La charité demeure-t-elle après cette vie?.....	723
Article 7: Les dons du Saint-Esprit demeurent-ils dans la patrie?.....	724
Article 8: Les récompenses attribuées aux huit béatitudes seront-elles données dans la vision béatifique?.....	726
Article 9: Les fruits du Saint Esprit seront-ils des effets de la vision béatifique?.....	727
Article 10: Quel est le principal dans la béatitude: la délectation ou la vision?.....	728
Article 11: Les saints en voyant Dieu voient-ils tout ce que Dieu voit?.....	729
Article 12: La vision béatifique est-elle éternelle?	732
QUESTION 6: Les conditions de la vision béatifique en ce qui concerne l'âme humaine	734
Article 1: La lumière de gloire est-elle nécessaire pour voir Dieu?	734
Article 2: la lumière de gloire est-elle créée?.....	735
Article 3: La lumière de gloire est-elle un intermédiaire entre Dieu et l'intelligence?	736
Article 4: La lumière de gloire est-elle la même chose que la grâce habituelle?	737
QUESTION 7: Les conditions spirituelles requises pour être digne d'être élevé par Dieu à la vision béatifique.	738
Article 1: L'entrée dans la gloire requiert-elle l'exercice du libre-arbitre?.....	738
Article 2: La bonne volonté est-elle requise pour entrer dans la gloire?.....	739
Article 3: Certaines actions humaines bonnes sont-elles nécessaires pour que l'homme obtienne de Dieu la béatitude?.....	741
Article 4: L'humilité est-elle requise pour obtenir la vision béatifique?.....	742
Article 5: La souffrance est-elle nécessaire pour entrer dans la vision de Dieu ?.....	744
Article 6: Peut-on sans la grâce mériter la vie éternelle?.....	747
Article 7: La foi est-elle nécessaire à l'entrée dans la vision béatifique?.....	748
Article 8: Croire explicitement au mystère du Christ et de la Trinité, est-ce de nécessité de salut pour tous?	749
Article 9: L'espérance est-elle nécessaire pour entrer dans la vision béatifique?	751
Article 10: La charité est-elle nécessaire pour entrer dans la vision béatifique?.....	752
Article 11: Une charité parfaite est-elle requise pour entrer dans la vision béatifique?.....	754
Article 12: Le baptême est-il nécessaire à l'entrée dans la gloire?.....	755
Article 13: La vision béatifique sera-t-elle donnée à chaque homme en proportion de sa charité?.....	756
DEUXIEME PARTIE: CE QUI PRECEDE LA RESURRECTION	758
L'HEURE DE LA MORT	759
QUESTION 8: la mort.....	759
Article 1: La mort est-elle la séparation de l'âme et du corps ou la destruction de l'âme comme du corps?.....	760
Article 2: Après la mort, l'homme conserve-t-il un corps psychique?.....	763
Article 3: La mort est-elle naturelle?.....	767
Article 4: La mort est-elle instantanée?.....	770
Article 5: L'homme reçoit-il de Dieu certaines révélations dans la durée qu'on appelle le moment de la mort?.....	772
Article 6: Dans le moment de la mort, l'homme est-il délivré de la faiblesse du corps?.....	777
Article 7: L'homme voit-il Dieu dans son essence au moment de la mort?.....	779
Article 8: L'homme voit-il l'humanité sainte de Jésus au moment de la mort?.....	779
Article 9: L'homme peut-il voir des personnes décédées avant-elle?	782
Article 10: L'homme voit-il le démon à l'heure de la mort?.....	783
Article 11: L'homme peut-il voir des personnes encore vivantes sur terre?	785
Article 12: L'homme voit-il défiler sa vie, le bien et le mal commis?.....	786
Article 13: Peut-il y avoir repentir dans le moment de la mort?.....	787
Article 14: Cette révélation de l'Evangile fut-elle nécessaire à l'heure de la mort pour tous les hommes de tous les temps?	788
Article 15: Le jugement dernier a-t-il lieu au moment de la mort?	791
QUESTION 9: La condition des âmes séparées du corps.....	792
Article 1: Les puissances sensibles demeurent-elles dans l'âme séparée?.....	792
Article 2: Les actes des puissances sensibles demeurent-ils dans l'âme séparée?	794
Article 3: Les souvenirs de la vie terrestre passée demeurent-ils?	796
Article 4: Comment s'exerce l'acte de l'intelligence dans l'âme séparée?	798
Article 5: Comment s'exerce l'acte de la volonté dans l'âme séparée?	800
Article 6: L'âme séparée peut-elle entrer en contact avec une autre âme séparée ou avec un ange?	801
Article 7: L'âme séparée voit-elle les hommes qui sont sur la terre?.....	802
Article 8: Les âmes séparées peuvent-elles apparaître aux hommes?	803
LE JUGEMENT DERNIER.....	806

QUESTION 10: Le jugement dernier de l'individu.....	806
Article 1: Y a-t-il un jugement individuel qui suit immédiatement la mort?	806
Article 2: L'âme arrive-t-elle au jugement dernier en état de mérite ou de démerite?.....	807
Article 3: Toutes les âmes passent-elles en jugement?	809
Article 4: Est-ce l'âme qui se juge elle-même?.....	811
Article 5: Est-ce Jésus sous la forme de son humanité qui juge l'âme?	812
Article 6: Aussitôt arrivées dans l'autre monde, les âmes reçoivent-elles leur récompense et leur châtement?.....	814
L'ENFER	817
QUESTION 11: L'enfer : La cause de la réprobation prise du côté de l'homme	817
Article 1: N'importe quel péché mortel demeurant après la mort conduit-il à la réprobation?	817
Article 2: La racine de tout péché mortel conduisant à la damnation est-elle l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu?	819
Article 3: Le refus de croire à la vérité reconnue peut-il conduire à la damnation?.....	821
Article 4: La présomption peut-elle conduire à la damnation?.....	822
Article 5: La désespérance peut-elle conduire à la damnation éternelle?.....	824
Article 6: L'envie des grâces du prochain conduit-elle à la damnation?.....	825
Article 7: L'obstination conduit-elle à la damnation éternelle?.....	826
Article 8: L'impénitence finale conduit-elle à la damnation éternelle?.....	827
QUESTION 12: L'enfer et sa peine	827
Article 1: La peine principale de l'enfer est-elle la séparation d'avec Dieu?.....	828
Article 2: Outre la séparation d'avec Dieu, y a-t-il un feu en enfer?	830
Article 3: Existe-t-il en enfer un feu matériel?.....	832
Article 4: Les damnés souffrent-ils du ver rongeur du remords?	837
Article 5: Les damnés pleurent-ils et grincent-ils des dents?.....	838
Article 6: Les âmes de l'enfer sont-elles plongées dans les ténèbres extérieures?.....	839
Article 7: Outre les peines précitées, existe-t-il en enfer d'autres peines?	840
Article 8: Les démons exécuteront-ils la sentence du juge à l'égard des damnés?	842
Question 13: La volonté et l'intelligence des damnés.....	843
Article 1: Les damnés veulent-ils aller en enfer?.....	843
Article 2: Y a-t-il des hommes en enfer?	844
Article 3: Tout vouloir des damnés est-il mauvais?.....	847
Article 4: Les damnés se repentent-ils du mal qu'ils ont accompli?	848
Article 6: Les damnés voudraient-ils, d'une volonté droite et délibérée, ne pas exister?	849
Article 6: Les damnés voudraient-ils la damnation des non damnés?	849
Article 7: Les damnés haïront-ils Dieu?.....	850
Article 8: Les damnés démeritent-ils encore?	851
Article 9: Les damnés peuvent-ils se servir des connaissances acquises en ce monde?	852
Article 10: Les damnés penseront-ils parfois à Dieu?	853
Article 11: Les damnés voient-ils la gloire des bienheureux?	853
QUESTION 14: La miséricorde de Dieu à l'égard des damnés	854
Article 1: L'enfer est-il éternel?	855
Article 2: La miséricorde divine donnera-t-elle un terme à tout châtement des hommes comme des démons?.....	857
Article 3: La miséricorde divine supporte-t-elle que les hommes soient punis éternellement?.....	858
Article 4: La miséricorde divine mettra-t-elle fin au châtement des chrétiens damnés?	861
Article 5: Tous ceux qui ont accomplis des oeuvres de miséricorde seront-ils exempts de peines éternelles?.....	862
LE PURGATOIRE	864
QUESTION 15: Le purgatoire	864
Article 1: Le purgatoire existe-t-il?	864
Article 2: La peine principale du purgatoire est-elle la séparation d'avec Dieu?.....	865
Article 3: Le feu du purgatoire est-il le désir de Dieu?.....	867
Article 4: Les âmes du purgatoire sont-elles rongées par le ver du remords?	868
Article 5: Les âmes du purgatoire sont-elles tourmentées par les démons?	869
Article 6: Le feu du purgatoire est-il le même que celui de l'enfer?.....	869
Article 7: Les souffrances du purgatoire surpassent-elles toutes celles d'ici-bas?.....	871
Article 8: La peine du purgatoire est-elle voulue par Dieu?.....	871
QUESTION 16: L'état des âmes du purgatoire	872
Article 1: Les âmes du purgatoire sont-elles saintes?	873
Article 2: Les âmes du purgatoire sont-elles soumises à la volonté de Dieu?.....	874
Article 3: Les souffrances des âmes du purgatoire sont-elles voulues par Dieu?.....	874
Article 4: les âmes du purgatoire peuvent-elles pécher?.....	875
Article 5: Les âmes du purgatoire peuvent-elles mériter?	876
Article 6: Les âmes du purgatoire sont-elles dans la joie et dans la paix?	878
Article 7: Les âmes du purgatoire peuvent-elles les prier pour nous?.....	879
QUESTION 17: Les effets du purgatoire.....	880
Article 1: Le péché véniel comme péché véniel est-il expié par souffrances du purgatoire?	880
Article 2: Les flammes du purgatoire libèrent-elles de la peine due au péché?	882
Article 3: Les âmes du purgatoire sont-elles délivrées plus vite les unes que les autres?	883
Article 4: Y a-t-il trois degrés du purgatoire?.....	884
Article 5: Le lieu du purgatoire peut-il être la terre?.....	886
Article 6: Certaines âmes peuvent-elles être purifiées en se réincarnant dans un corps?.....	889
LES CAS PARTICULIERS	892
QUESTION 18: La condition des âmes en état de péché originel.....	892
Article 1: Les âmes mortes en état de péché originel méritent-elles en stricte justice d'aller dans les limbes?	892
Article 2: Dieu donne-t-il aux innocents la capacité de poser un acte libre?.....	894
Article 3: Dieu propose-t-il aux innocents sa grâce et sa gloire?.....	896
Article 4: Certains enfants choisissent-ils l'enfer ou sont-ils tous sauvés?	898
Article 5: L'avortement volontaire est-il source de graves inconvénients pour l'enfant?.....	899
QUESTION 19: Les païens, les suicidés.....	901
Article 1: Ceux qui meurent païens ou infidèles sont-ils sauvés?	901
Article 2: Ceux qui se sont suicidés sont-ils sauvés?.....	903
QUESTION 20: Les suffrages pour les défunts.....	905

Article 1: Les suffrages d'un fidèle peuvent-ils être utiles à un autre?	905
Article 2: Les morts peuvent-ils être aidés par les oeuvres des vivants?.....	907
Article 3: Les suffrages des pécheurs sont-ils utiles aux défunts?.....	908
Article 4: Les suffrages des vivants pour les défunts sont-ils utiles à leurs auteurs?.....	909
Article 5: Les suffrages sont-ils utiles aux damnés?.....	910
Article 6: Faut-il prier pour les défunts spécialement à l'heure de leur mort?	912
Article 7: Les suffrages sont-ils utiles aux âmes du Purgatoire?.....	913
Article 8: Les suffrages sont-ils utiles aux enfants morts sans baptême?.....	914
Article 9: Les suffrages sont-ils utiles de quelque manière aux bienheureux?.....	915
Article 10: Les prières de l'Église, le saint sacrifice et l'aumône sont-ils utiles aux défunts de manière particulière?	916
Article 11: Les indulgences accordées par l'Église sont-elles utiles aux défunts?.....	918
Article 12: Les cérémonies des obsèques sont-elles utiles aux défunts?.....	918
Article 13: Les suffrages spécialement destinés à un défunt sont-ils plus utiles à lui qu'aux autres?.....	920
Article 14: Les suffrages destinés à plusieurs sont-ils aussi utiles à chacun que s'ils lui étaient seulement destinés?	921
Article 15: Les suffrages communs sont-ils aussi utiles à ceux qui n'en ont pas d'autres, que le sont tout ensemble des suffrages spéciaux et les suffrages communs à ceux qui bénéficient des uns et des autres?.....	922
LE PARADIS	923
QUESTION 21: La condition des âmes glorifiées par rapport à elles-mêmes.....	923
Article 1: La connaissance et l'amour naturels demeurent-ils dans les âmes glorifiées?.....	924
Article 2: L'âme bienheureuse peut-elle pécher?.....	924
Article 3: Les âmes bienheureuses peuvent-elles progresser en béatitude?	925
Article 4: Le corps physique est-il requis pour la béatitude de l'homme?	927
Article 5: Les âmes glorifiées souffrent-elles de l'absence du corps physique?	930
Article 6: Les degrés de béatitude doivent-ils être appelés demeures?	931
Article 7: Les diverses demeures se distinguent-elles selon les degrés de charité?	932
QUESTION 22: Les dots des bienheureux	933
Article 1: Doit-on attribuer des dots aux hommes bienheureux?	933
Article 2: La dot est-elle la même chose que la béatitude?.....	935
Article 3: Convient-il au Christ d'avoir des dots?.....	936
Article 4: Les anges ont-ils des dots?.....	938
Article 5: Convient-il d'attribuer à l'âme trois dots?.....	939
QUESTION 23: Des auréoles.....	941
Article 1: L'auréole est-elle autre chose que la récompense essentielle, qu'on appelle couronne d'or?	941
Article 2: L'auréole digère-t-elle du fruit?	944
Article 3: Le fruit est-il réservé à la vertu de continence?	945
Article 3: Convient-il d'assigner trois couronnes aux trois parties de la partie de la continence?.....	946
Article 5: Une auréole est-elle due à la virginité?.....	948
Article 6: Une auréole est-elle due aux martyrs?	951
Article 7: Les docteurs ont-ils droit à une auréole?	954
Article 8: Une auréole est-elle due au Christ?.....	955
Article 9: Une auréole est-elle due aux anges?.....	956
Article 10: Convient-il de désigner trois auréoles: pour les vierges, les martyrs et les prédicateurs?	957
Article 11: L'auréole des vierges est-elle supérieure aux autres?.....	958
Article 12: Un bienheureux possède-t-il plus qu'un autre une auréole?.....	959
QUESTION 24: La condition des âmes glorifiées par rapport aux autres	960
Article 1: Avant la résurrection, les âmes glorifiées peuvent-elles voir les corps glorifiés de Jésus et de Marie?.....	960
Article 2: Les âmes glorifiées peuvent-elles communiquer entre elles?.....	961
Article 3: Les âmes glorifiées voient-elles les hommes qui sont sur la terre?.....	962
Article 4: Les saints connaissent-ils les prières que nous leur adressons?	963
Article 5: Devons-nous demander aux saints de prier pour nous?.....	965
Article 6: Les prières des saints en notre faveur sont-elles toujours exaucées?	967
Article 7: Les élus souffrent-ils-en voyant les péchés et les malheurs des hommes qui sur la terre?.....	968
Article 8: Les saints dans le ciel verront-ils les souffrances des damnés?	969
Article 9: Les bienheureux ont-ils de la compassion pour les souffrances des damnés?	970
Article 10: Les bienheureux se réjouiront-ils des peines des impies?	971
QUESTION 25: Les diverses manières de nommer le paradis.....	972
Article 1: Le paradis céleste est-il la même chose que le paradis terrestre d'Adam et Eve?	972
Article 2: Le paradis est-il le Royaume des Cieux?	973
Article 3: le paradis est-il la terre promise aux Hébreux?.....	974
Article 4: Le paradis est-il la Jérusalem céleste?	975
Article 5: Le paradis céleste est-il le festin des noces de l'Agneau?.....	977
Article 6: Serons-nous prêtres?	978
DEUXIEME SECTION: LE DESTIN GENERAL DE L'HUMANITE	980
LA FIN DU MONDE	980
QUESTION 26: Le retour du Christ	981
Article 1: Le Christ doit-il revenir dans sa gloire à la fin du monde?	981
Article 2: Prépare-t-il pour sa venue un spectacle qui manifestera glorieusement à tous l'amour de Dieu?.....	983
Article 3: Pourquoi Dieu permettra-t-il ce mal avant la venue du Christ?	986
Article 4: Le Christ reviendra-t-il comme un voleur alors que le monde sera en paix?.....	989
Article 5: La date du retour du Christ est-elle connue?	990
QUESTION 27: Les signes précurseurs de la fin du monde	991
Article 1: Y aura-t-il des signes précurseurs de l'avènement du souverain Juge?	992
Article 2: Ces signes seront-ils donnés à tous les hommes ou seulement aux croyants?	993
Article 3: Quels sont ces signes?	995
Article 4: Peut-on discerner un ordre chronologique dans l'apparition de ces signes?.....	996
QUESTION 28: Les signes matériels qui annonceront la fin du monde.....	999
Article 1: Y aura-t-il des signes dans le soleil, la lune et les étoiles?.....	1000
Article 2: Y aura-t-il des signes sur la terre, tels que des tremblements de terre et des catastrophes naturelles?.....	1001
Article 3: Y aura-t-il des guerres et de fausses paix?.....	1003
Article 4: Y aura-t-il des faux prophètes?	1005

Article 5: Y aura-t-il une grande apostasie?.....	1006
Article 6: Le monde sombrera-t-il dans le péché?	1007
QUESTION 29: Les signes de la fin du monde dans les autres religions	1009
Article 1: Les diverses religions sont-elles bonnes?	1010
Article 2: Les diverses religions viennent-elles de Dieu?.....	1012
Article 3: A la fin du monde, y aura-t-il d'autres religions que celle du Christ?	1014
Article 4: Y aura-t-il des signes dans les diverses religions?.....	1015
Article 5: La religion islamique vient-elle de Dieu?.....	1016
Article 6: Y aura-t-il des signes concernant l'islam?.....	1018
Article 7: Fallait-il que le judaïsme subsiste après la venue au Christ?.....	1020
Article 8: A la fin du monde, y aura-t-il des signes concernant le judaïsme?	1022
Article 9: Peut-on savoir de quelle manière Israël se convertira au Christ?.....	1025
QUESTION 30: Les signes du retour du Christ concernant l'Église	1028
Article 1: Y aura-t-il des martyrs?.....	1028
Article 2: L'évangile doit-il être prêché à toutes les nations?.....	1029
Article 3: L'Église doit-elle subir un martyre vers la fin du monde?.....	1031
Article 4: Peut-on savoir comment se produira ce martyre?.....	1034
Article 5: L'heure de l'Église sera-t-elle annoncée par la papauté?	1036
Article 6: Sera-t-elle annoncée par la liturgie?.....	1038
Article 7: Y aura-t-il des signes dans les comportements des prêtres et des évêques?	1040
Article 8: L'Abomination de la désolation doit-elle s'installer dans le siège Apostolique?	1042
Article 9: Le Christ, lorsqu'il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre?	1044
QUESTION 31: Les signes donnés par la Vierge Marie	1045
Article 1: La Vierge doit-elle avoir un rôle, particulier à la fin du monde?	1046
Article 2: La Vierge apparaîtra-t-elle aux hommes?.....	1047
Article 3: Y aura-t-il des apparitions d'anges?.....	1048
Article 4: Deux témoins doivent-ils venir vers la fin du monde?.....	1049
QUESTION 32: L'Antéchrist.....	1051
Article 1: Pourquoi Dieu permettra-t-il ce mal avant la venue du Christ?.....	1052
Article 2: Qu'est ce que l'esprit de l'Antéchrist dont parle saint Jean?.....	1052
Article 3: L'Antéchrist sera-t-il un homme ou un démon fait homme?.....	1053
Article 4: Qu'est-ce que le chiffre de la Bête?.....	1055
Article 5: Peut-on savoir quelle sera l'idéologie de L'Antéchrist?.....	1056
Article 6: Peut-on savoir quelle sera l'œuvre de l'Antéchrist?.....	1058
QUESTION 33: Le signe du fils de l'Homme	1066
Article 1: Le signe du fils de l'homme est-il le signe de la croix?	1066
Article 2: Le signe du fils de l'homme est-il le signe de Jonas?.....	1067
Article 3: La croix apparaîtra-t-elle réellement dans le ciel à la fin du monde?.....	1068
Article 4: Les hommes seront-ils terrorisés par l'apparition du signe du fils de l'homme?.....	1070
QUESTION 34: La fin du monde	1071
Article 1: Dieu mettra-t-il fin au monde tel qu'il est ici-bas?.....	1071
Article 2: La fin des temps se distingue-t-elle de la fin du monde?	1073
Article 3: Peut-on distinguer sept temps dans l'histoire de l'humanité?	1074
Article 4: Connaît-on la date de la fin du monde?	1077
Article 5: Peut-on dire au moins que nous sommes dans les derniers temps?.....	1080
Article 6: La fin du monde consiste-t-elle dans le retour glorieux du christ?	1082
Article 7: Tous les hommes mourront-ils?.....	1083
Article 8: Cette fin sera-t-elle une destruction ou une transfiguration dans un autre monde?	1085
TROISIEME PARTIE: LA RESURRECTION DE LA CHAIR.....	1086
QUESTION 35: La résurrection des corps physiques	1086
Article 1: La résurrection des corps doit-elle avoir lieu?.....	1087
Article 2: Tous les hommes ressusciteront-ils?.....	1090
Article 3: La résurrection est-elle naturelle?	1091
QUESTION 36: La cause de la résurrection	1093
Article 1: La résurrection du Christ est-elle la cause de la nôtre?	1093
Article 2: La voix de la trompette sera-t-elle la cause de notre résurrection?	1094
Article 3: Les anges coopéreront-ils à la résurrection?	1095
QUESTION 37: Le temps et le mode de la résurrection.	1096
Article 1: La résurrection doit-elle être différée jusqu'à la fin du monde, pour que tous les hommes ressuscitent ensemble?	1096
Article 2: Doit-elle avoir lieu immédiatement après le retour du Christ?.....	1099
Article 3: La résurrection sera-t-elle instantanée?.....	1101
QUESTION 38: Le point de départ de la résurrection.....	1101
Article 1: Certains hommes n'auront-ils pas à ressusciter parce qu'ils ne mourront pas?.....	1102
Article 2: L'homme doit-il nécessairement ressusciter à partir de ses cendres ou n'importe quelle autre matière peut-elle convenir?.....	1103
QUESTION 39: L'état des ressuscités et d'abord leur identité	1104
Article 1: L'âme reprendra-t-elle le même corps?.....	1105
Article 3: L'homme ressuscité sera-t-il le même homme?	1107
QUESTION 40: L'intégrité du corps des ressuscités.....	1109
Article 1: Tous les membres du corps humain ressusciteront-ils?.....	1109
Article 2: Tout ce qui, dans le corps de l'homme fut vraiment humain ressuscitera-t-il?.....	1110
QUESTION 41: La qualité du corps des ressuscités.....	1112
Article 1: Les hommes ressuscités seront-ils immortels?	1113
Article 2: Les ressuscités auront-ils besoin de se nourrir?.....	1114
Article 3: Le corps des ressuscités sera-t-il sexué?	1117
Article 4: Les ressuscités exerceront-ils des relations sexuelles?.....	1118
Article 5: L'âge des ressuscités.	1120
QUESTION 42: L'état corporel des élus comparé à celui des damnés	1122
Article unique: L'état du corps des élus diffère-t-il de celui des damnés?.....	1122
QUESTION 43: Quelques considérations sur le corps des élus	1125
Article 1: Y aura-t-il de nouvelles sensations?.....	1125

Article 2: La subtilité permet-elle au corps glorieux d'être dans un lieu déjà occupé par un corps non glorieux?.....	1127
Article 3: La subtilité permet-elle à deux corps glorieux peuvent-ils occuper le même lieu?	1128
Article 4: La subtilité rend-elle impalpable le corps glorieux?.....	1128
Article 5: Le corps des élus est-il doué d'agilité?.....	1129
Article 6: Les élus feront-ils usage de leur agilité?.....	1130
Article 7: Leur mouvement sera-t-il instantané?.....	1131
Article 8: La clarté sera-t-elle une prérogative du corps des élus?.....	1133
Article 9: Le corps aussi a-t-il droit à une auréole?	1135
Article 10: La clarté du corps glorieux peut-elle être vue par un oeil non glorifié?.....	1135
Article 11: Le corps glorieux est-il nécessairement vu par un oeil non glorifié?.....	1136
Article 12: Le corps glorieux est-il la même chose que le corps astral dont parle la philosophie orientale?	1137
QUESTION 44: L'état corporel des damnés	1138
Article 1: Les damnés ressusciteront-ils avec leurs difformités corporelles?.....	1138
Article 2: Le corps des damnés sera-t-il incorruptible?	1139
Article 3: Le corps des damnés sera-t-il impassible?.....	1140
LA TRANSFORMATION DE L'UNIVERS	1141
QUESTION 45: La conflagration du monde	1141
Article 1: Le monde doit-il être purifié?	1142
Article 2: Cette purification se fera-t-elle par le feu?	1143
Article 3: Ce feu purifiera-t-il les Cieux supérieurs?.....	1144
Article 4: Tous les éléments terrestres doivent-ils être purifiés par le feu?.....	1145
Article 5: La dernière conflagration du monde précèdera-t-elle la résurrection des corps?.....	1146
Article 6: La dernière conflagration suivra-t-elle le jugement?.....	1147
Article 7: Le feu produira-t-il sur les hommes les effets indiqués par le Maître des Sentences?	1147
Article 8: Ce feu engloutira-t-il les réprouvés?.....	1149
QUESTION 46: Le monde nouveau	1150
Article 1: La béatitude des élus exige-t-elle quelques biens extérieurs?	1150
Article 2: Une société d'amis est-elle nécessaire à la béatitude?.....	1151
Article 3: Le monde sera-t-il renouvelé?.....	1152
Article 4: La clarté des corps célestes sera-t-elle augmentée en cette rénovation?.....	1154
Article 5: Les éléments opaques du monde seront-ils renouvelée par la réception d'une clarté?.....	1156
Article 6: Y aura-t-il des plantes et des animaux dans le monde nouveau?	1157
QUATRIEME PARTIE: CE QUI SUIT LA RESURRECTION	1159
QUESTION 47: Le jugement général de l'humanité.....	1160
Article 1: Le jugement général aura-t-il lieu?	1160
Article 2: Ce jugement aura-t-il lieu oralement?.....	1161
Article 3: Le jugement aura-t-il lieu dans la vallée de Josaphat?	1162
QUESTION 48: La connaissance que les ressuscités auront au jour du jugement de leurs mérites et de leurs démérites	1163
Article 1: Chaque homme connaîtra-t-il après sa résurrection, les péchés qu'il a commis?.....	1164
Article 2: Chacun pourra-t-il lire dans la conscience d'autrui tout ce qu'elle renferme?	1165
Article 3: Chacun pourra-t-il voir d'un seul regard tous les mérites et démérites de lui-même et des autres?.....	1167
QUESTION 49: Juges et jugés au jugement général	1168
Article 1: Y aura-t-il des hommes qui jugeront avec le Christ?.....	1168
Article 2: Le pouvoir judiciaire appartient-il à la pauvreté volontaire?.....	1169
Article 3: Les anges doivent-ils juger?.....	1171
Article 4: Tous les hommes comparaitront-ils en jugement?	1172
Article 5: Les bons seront-ils jugés en ce dernier jugement?	1172
Article 6: Les méchants seront-ils jugés?.....	1173
Article 7: Les anges seront-ils jugés lors du jugement dernier?	1174
QUESTION 50: La forme sous laquelle le juge viendra	1175
Article 1: Le Christ nous jugera-t-il sous la forme de son humanité?	1175
Article 2: Le Christ au jugement apparaîtra-t-il sous la forme de son humanité glorieuse?.....	1176
Article 3: La divinité peut-elle être vue sans jouissance par les méchants?	1178
QUESTION 51: L'état du monde après le jugement	1179
Article 1: Après le jugement général doit-on compter deux demeures des hommes et pas une de plus?.....	1179
Article 2: Après la résurrection et le jugement général, y aura-t-il un lieu pour le paradis et l'enfer?.....	1182
Article 3: La béatitude des saints sera-t-elle plus grande après le jugement qu'auparavant?	1185
Article 4: Le châtement des damnés s'étendra t-il jusque dans leur corps après la résurrection et le jugement général?	1186
Article 5: Le monde demeurera-t-il ainsi éternellement?.....	1189

Somme Théologique IIIa Pars

Le Christ, les sacrements, l'eschatologie

QUESTION 1: LA CONVENANCE DE L'INCARNATION

1. Convenait-il à Dieu de s'incarner? - 2. L'Incarnation était-elle nécessaire à la restauration du genre humain? - 3. Si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait-il incarné? - 4. Dieu s'est-il incarné principalement pour enlever le péché originel, plutôt que le péché actuel? - 5. Aurait-il convenu que Dieu s'incarne dès le commencement du monde? - 6. L'Incarnation aurait-elle dû être retardée jusqu'à la fin du monde?

ARTICLE 1: Convenait-il à Dieu de s'incarner?

Objections: 1. De toute éternité, Dieu est l'essence même de la bonté, et son être est, de toute éternité, le meilleur possible. Il n'y avait donc pas de convenance à ce que Dieu s'incarne.

2. Il est incongru d'unir des êtres infiniment éloignés l'un de l'autre, comme de peindre une image où le cou d'un cheval se joindrait à une tête d'homme. Mais Dieu et la chair sont infiniment éloignés, puisque Dieu est souverainement simple, tandis que la chair, surtout chez l'homme, est complexe.

3. Le corps est aussi éloigné de l'esprit suprême que le mal est éloigné de la bonté suprême. Mais il serait absolument hors de convenance que Dieu, bonté suprême, s'unisse au mal. Il n'y aurait donc pas de convenance à ce que l'esprit suprême incréé assume un corps.

4. Il est inconcevable que celui qui dépasse toute grandeur se renferme dans ce qu'il y a de plus petit, et que l'être chargé des grandes choses s'abaisse à des petites. Mais Dieu, qui a la charge de tout l'univers, ne peut être renfermé dans cet univers. Il semble donc impossible, comme Volusianus l'écrit à S. Augustin, que " celui pour qui l'univers est comme rien, aille se cacher dans le corps vagissant d'un enfant, que ce Souverain s'absente si longtemps de son palais, et que tout le gouvernement du monde se transporte dans ce petit corps ".

En sens contraire, il apparaît de la plus haute convenance que par les choses visibles soient manifestés les attributs invisibles de Dieu. Le monde entier a été créé pour cela, selon l'Apôtre (Rm 1, 20): " Les perfections invisibles de Dieu se découvrent à la pensée par ses oeuvres. " Mais, dit S. Jean Damascène, c'est par le mystère de l'Incarnation que nous sont manifestées à la fois la bonté, la sagesse, la justice et la puissance de Dieu: sa bonté, car il n'a pas méprisé la faiblesse de notre chair; sa justice car, l'homme ayant été vaincu par le tyran du monde, Dieu a voulu que ce tyran soit vaincu à son tour par l'homme lui-même, et c'est en respectant notre liberté qu'il nous a arrachés à la mort; sa sagesse, car, à la situation la plus difficile, il a su donner la solution la plus adaptée; sa puissance infinie, car rien n'est plus grand que ceci: Dieu qui se fait homme.

Réponse: Pour tout être, ce qui est convenable est ce qui lui incombe en raison de sa nature propre; c'est ainsi qu'il convient à l'homme de raisonner puisque, par nature, il est un être raisonnable. Or la nature même de Dieu, c'est l'essence de la bonté, comme le montre Denys. Aussi tout ce qui ressortit à la raison de bien convient à Dieu. Or, il appartient à la raison de bien qu'il se communique à autrui comme le montre Denys. Aussi appartient-il à la raison du souverain bien qu'il se communique souverainement à la créature. Et cette souveraine communication se réalise quand Dieu " s'unit à la nature créée de façon à ne former qu'une seule personne de ces trois réalités: le Verbe, l'âme et la chair ", selon S. Augustin. La convenance de l'Incarnation apparaît donc à l'évidence.

Solutions: 1. Le mystère de l'Incarnation ne s'est pas accompli du fait que Dieu aurait changé de quelque manière l'état dans lequel il existe de toute éternité, mais du fait qu'il s'est uni à la créature, ou plutôt qu'il se l'est unie, de façon nouvelle. Or, il convient que la créature, qui est changeante par définition, n'existe pas toujours de la même façon. Aussi, de même que la créature a commencé d'exister alors qu'elle n'existait pas auparavant, ainsi est-il convenable que n'ayant pas été auparavant unie à Dieu dans la personne, elle l'ait été postérieurement.

2. Être unie à Dieu dans la personne ne convenait pas à la chair de l'homme selon la condition de sa nature, car cela était au-dessus de sa dignité. Cependant il convenait à Dieu, selon la transcendance infinie de sa bonté, de s'unir la chair pour le salut de l'homme.

3. Toutes les conditions qui rendent la créature différente du Créateur ont été instituées par la sagesse de Dieu et ordonnées à sa bonté. En effet, c'est par bonté que Dieu, immobile et incorporel, produit des créatures changeantes et corporelles; de même, le mal de peine a été introduit par la justice de Dieu en vue de la gloire de Dieu. Tandis que le mal de faute est commis par éloignement du plan de la sagesse divine, et de l'ordre de la bonté divine. Et c'est pourquoi il a pu être convenable que Dieu assume une nature créée, changeante, corporelle et soumise au châtement; mais il n'aurait pas été convenable qu'il assume le mal du péché.

4. Voici la réponse de S. Augustin à Volusianus: " La doctrine chrétienne ne comporte pas que Dieu, pour s'introduire dans la chair humaine, aurait délaissé ou perdu le gouvernement de l'univers, ni qu'il l'ait rétréci pour l'introduire dans ce corps fragile. Une telle conception vient de la pensée humaine, incapable d'imaginer autre chose que des corps. Dieu n'est pas grand par la masse, mais par la puissance. Si la parole de l'homme, en se propageant, est entendue tout entière et en même temps par beaucoup et par chacun, il n'est pas incroyable que le Verbe de Dieu, qui est éternel, soit tout entier partout à la fois. " Aussi, que Dieu se soit incarné n'a rien d'inadmissible.

ARTICLE 2: L'Incarnation était-elle nécessaire à la restauration du genre humain?

Objections: 1. Le Verbe de Dieu, étant parfaitement Dieu, comme on l'a vu dans la première Partie, sa puissance n'a reçu de l'Incarnation aucun accroissement. Donc, si le Verbe incarné a restauré la nature humaine, il pouvait le faire même sans s'incarner.

2. Pour restaurer la nature humaine, ruinée par le péché, rien ne paraissait requis, sinon que l'homme satisfasse pour le péché. Or l'homme le pouvait, semble-t-il, car Dieu ne peut pas lui demander plus qu'il ne peut faire; et puisqu'il est plus enclin à faire miséricorde qu'à punir, de même qu'il impute à l'homme l'acte de son péché pour le punir, de même doit-il lui imputer l'acte contraire pour son mérite. Il n'était donc pas nécessaire à la restauration de la nature humaine que le Verbe de Dieu s'incarne.

3. Le respect envers Dieu est une des conditions principales pour que l'homme obtienne le salut; ce qui fait dire à Malachie (1, 6): " Si je suis père, où est l'honneur qui m'est dû? Si je suis maître, où est la crainte qui m'est due? " Mais ce respect des hommes envers Dieu sera d'autant plus grand qu'ils le considéreront comme élevé au-dessus de tous et éloigné de la connaissance humaine. D'où la parole du Psaume (113, 4): " Le Seigneur est élevé au-dessus de tous les peuples, sa gloire au-dessus de tous les cieux. Qui est semblable au Seigneur notre Dieu? " Donc, il ne convient pas à notre salut que Dieu nous devienne semblable en assumant notre chair.

En sens contraire, ce qui délivre le genre humain de la perte est nécessaire au salut. Mais c'est ce que fait le mystère de l'incarnation divine selon S. Jean (3, 6): " Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais qu'il ait la vie éternelle. " Donc l'Incarnation était nécessaire au salut des hommes.

Réponse: Quelque chose est dit nécessaire à une fin de deux façons: de telle façon que sans cela quelque chose ne puisse pas exister; c'est ainsi que la nourriture est nécessaire à la conservation de la vie humaine. Ou bien parce que cela permet de parvenir à la fin de façon meilleure et plus adaptée; c'est ainsi qu'un cheval est nécessaire pour voyager. De la première façon l'Incarnation n'était pas nécessaire à la restauration de notre nature; car Dieu, par sa vertu toute-puissante, aurait pu restaurer notre nature de bien d'autres manières. De la seconde façon, il était nécessaire que Dieu s'incarne pour restaurer notre nature. C'est ce que dit S. Augustin: " Montrons que Dieu, à la puissance de qui tout est

également soumis, avait la possibilité d'employer un autre moyen, mais qu'il n'y en a eu aucun plus adapté à notre misère et à notre guérison. "

Et on peut l'envisager au point de vue de notre progrès dans le bien. 1° Notre foi devient plus assurée, du fait que l'on croit Dieu qui nous parle en personne. Selon S. Augustin: " Pour que l'homme marche avec plus de confiance vers la vérité, la Vérité en personne, le Fils de Dieu, en assumant l'humanité, a constitué et fondé la foi. " - 2° L'espérance est par là soulevée au maximum. Selon S. Augustin: " Rien n'était aussi nécessaire pour relever notre espérance que de nous montrer combien Dieu nous aimait. Quel signe plus évident pouvons-nous en avoir que l'union du Fils de Dieu à notre nature? " - 3° Notre charité est réveillée au maximum par ce mystère, et S. Augustin dit ailleurs: " Quel plus grand motif y a-t-il de la venue du Seigneur que de nous montrer son amour pour nous? " Il ajoute plus loin: " Si nous avons tardé à l'aimer, maintenant au moins ne tardons pas à lui rendre amour pour amour. " - 4° L'Incarnation nous donne un modèle de vie, par l'exemple que Jésus a présenté. Selon S. Augustin, " l'homme, que l'on pouvait voir, il ne fallait pas le suivre; il fallait suivre Dieu, que l'on ne pouvait voir. C'est donc pour donner à l'homme un modèle visible par l'homme et que l'homme pouvait suivre, que Dieu s'est fait homme ". - 5° L'Incarnation est nécessaire à la pleine participation de la divinité qui est la béatitude véritable de l'homme et la fin de la vie humaine. C'est cela qui nous a été conféré par l'humanité du Christ. Car S. Augustin - l'a prêché: " Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu. "

Pareillement, l'Incarnation était utile pour nous éloigner du mal. - 1° Par ce mystère l'homme apprend à n'avoir ni préférence ni respect pour le démon qui est l'auteur du péché. S. Augustin dit à ce sujet: " Si la nature humaine a été unie à Dieu au point de devenir une seule personne, que ces esprits mauvais et orgueilleux n'osent plus se préférer à l'homme sous prétexte qu'ils n'ont pas de chair. " - 2° Par ce mystère nous découvrons toute la dignité de la nature humaine, et qu'il ne faut pas la souiller par le péché. Ce qui fait dire à S. Augustin: " Dieu nous a montré la place éminente occupée par la nature humaine dans la création, par le fait qu'il est apparu aux hommes comme un homme véritable. " Et S. Léon dit aussi: " Chrétien, reconnais ta dignité et, après avoir été uni à la nature divine, ne va pas, par une conduite honteuse, retourner à ton ancienne bassesse. " - 3° Pour détruire la présomption de l'homme " la grâce de Dieu est mise en valeur pour nous, sans aucun mérite de notre part, chez le Christ homme ". - 4° " L'orgueil de l'homme, qui est le plus grand obstacle à l'union avec Dieu, peut être réfuté et guéri par cette grande humilité de Dieu. " - 5° L'Incarnation est utile pour délivrer l'homme de la servitude du péché. Cela, dit S. Augustin, " devait se faire de telle sorte que le diable fût vaincu par la justice de l'homme Jésus Christ ". Et cela s'est fait parce que le Christ a satisfait pour nous. Un simple homme ne pouvait pas satisfaire pour tout le genre humain; et Dieu ne devait pas satisfaire; il fallait donc que Jésus Christ fût à la fois Dieu et homme. C'est aussi l'affirmation de S. Léon: " La puissance assume la faiblesse, et la majesté la bassesse; ainsi ce qui convenait à notre guérison, l'unique médiateur entre Dieu et les hommes pouvait mourir d'une part, et ressusciter de l'autre. S'il n'avait pas été vrai Dieu, il n'aurait pas apporté le remède, s'il n'avait pas été vrai homme, il n'aurait pas offert un modèle. "

Il y a encore beaucoup d'autres avantages venus de l'Incarnation, qui dépassent la connaissance humaine.

Solutions: 1. Cet argument s'applique au premier mode de la nécessité, sans lequel la fin ne peut être atteinte.

2. On peut dire qu'une satisfaction est suffisante de deux façons. D'abord parfaitement, parce qu'elle compense par une équivalence absolue la faute commise. En ce sens, la satisfaction offerte par un simple homme ne pouvait pas être suffisante, parce que toute la nature humaine était désorganisée par le péché, et que le bien d'une personne, ou même de plusieurs, ne pouvait compenser d'une façon équivalente le désastre de toute une nature. En outre, le péché commis contre Dieu reçoit une certaine infinité en raison de l'infinie majesté divine; car l'offense est d'autant plus grave que l'offensé est de

plus haut rang. Ainsi fallait-il, pour une satisfaction adéquate, que l'acte de celle-ci ait une efficacité infinie, comme venant de l'homme-Dieu.

Mais on peut parler aussi d'une satisfaction qui soit suffisante, mais imparfaitement, parce qu'elle est acceptée, malgré sa faiblesse, par celui qui veut bien s'en contenter. En ce sens la satisfaction offerte par un simple homme est suffisante. Et parce que l'imparfait suppose toujours une réalité parfaite qui le fonde, il s'ensuit que la satisfaction de tout homme ordinaire tient son efficacité de la satisfaction du Christ.

3. En assumant la chair, Dieu n'a pas diminué sa majesté, ni par conséquent le motif que nous avons de le révéler. Celui-ci s'accroît dans la mesure où s'accroît la connaissance de Dieu. Or, du fait qu'il a voulu se rendre proche de nous par l'Incarnation, il nous a attirés davantage à le connaître.

ARTICLE 3: Si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait-il incarné?

Objections: 1. Il semble que Dieu se serait incarné de toute façon, car l'effet demeure tant que demeure la cause. Mais, dit S. Augustin: " On peut penser à bien d'autres effets de l'Incarnation " en dehors de la libération du péché, dont on vient de parler. Donc, même si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait incarné.

2. Il revient à la toute-puissance divine d'accomplir parfaitement ses oeuvres et de se manifester par un effet infini. Mais une simple créature ne peut être considérée comme un effet infini, puisqu'elle est finie par son essence. C'est seulement dans l'oeuvre de l'Incarnation que se manifeste principalement l'effet infini de la puissance divine, puisqu'elle unit deux êtres infiniment éloignés l'un de l'autre, en tant qu'elle réalise l'hominisation de Dieu. C'est même dans cette oeuvre que l'univers atteint sa perfection, puisque l'aboutissement de la création, qui est l'homme, s'unit à son premier principe, qui est Dieu. Donc, même si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait incarné.

3. Le péché n'a pas rendu la nature humaine plus capable de recevoir la grâce. Mais après le péché elle a été capable de l'union hypostatique, qui est la plus haute des grâces. Donc, si l'homme n'avait pas péché, la nature humaine aurait été capable de cette grâce. Et Dieu n'aurait pas privé la nature humaine de ce bien dont elle était capable.

4. La prédestination divine est éternelle. Mais il est dit du Christ, dans l'épître aux Romains (1, 4): " Il a été prédestiné Fils de Dieu avec puissance. " Donc, même avant le péché, il était nécessaire que le Fils de Dieu s'incarne pour que la prédestination divine s'accomplisse.

5. Le mystère de l'Incarnation a été révélé au premier homme, comme le montre ce qu'il a dit (Gn 2, 23): " Cette fois, c'est l'os de mes os, et la chair de ma chair ! " Et l'Apôtre déclare (Ep 5, 32): " C'est un grand mystère, relativement au Christ et à l'Église. " Mais l'homme ne pouvait prévoir sa chute, pour le même motif qui la faisait ignorer à l'ange, comme le prouve S. Augustin. Donc, même si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait incarné.

En sens contraire, sur le texte de S. Luc (19, 10): " Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu ", S. Augustin affirme: " Donc, si l'homme n'avait pas péché, le Fils de l'homme ne serait pas venu. " Et sur cette parole (1 Tm 1, 5): " Le Christ est venu dans le monde pour sauver les pécheurs ", la Glose affirme: " Il n'y a pas d'autre motif à la venue du Christ Seigneur que le salut des pécheurs. Supprimez la maladie, supprimez les blessures, et il n'y a pas de motif pour recourir aux remèdes. "

Réponse: Diverses opinions ont été émises à ce sujet. Certains prétendent que, même si l'homme n'avait pas péché, le Fils de Dieu se serait incarné. D'autres soutiennent le contraire, et c'est plutôt à leur opinion qu'il faut se rallier. En effet, ce qui dépend de la seule volonté de Dieu et à quoi la

créature n'a aucun droit, ne peut nous être connu que dans la mesure où c'est enseigné dans la Sainte Écriture, qui nous a fait connaître la volonté de Dieu. Aussi, puisque dans la Sainte Écriture le motif de l'Incarnation est toujours attribué au péché du premier homme, on dit avec plus de justesse que l'oeuvre de l'Incarnation est ordonnée à remédier au péché, à tel point que si le péché n'avait eu lieu, il n'y aurait pas eu l'Incarnation. Cependant la puissance de Dieu ne se limite pas à cela, car il aurait pu s'incarner même en l'absence du péché.

Solutions: 1. Tous les autres motifs assignés à l'Incarnation se rattachent à la guérison du péché. Car si l'homme n'avait pas péché, il aurait été inondé par la lumière de la sagesse divine, et Dieu lui aurait donné la perfection de la justice pour tout ce qu'il avait besoin de connaître et de faire. Mais parce que l'homme, en abandonnant Dieu, s'était effondré au niveau des réalités corporelles, il convenait que Dieu, en s'incarnant, lui apporte le remède du salut par des moyens corporels. C'est pourquoi, sur la parole de Jean (1, 14): " Le Verbe s'est fait chair ", S. Augustin affirme: " La chair t'avait aveuglé, la chair te guérit; car le Christ est venu pour éteindre par la chair les passions de la chair. "

2. Dans le mode de production des choses à partir de rien, la puissance infinie de Dieu se manifeste déjà. En outre, il suffit à la perfection de l'univers que la créature s'oriente vers Dieu comme vers sa fin, en vertu de sa nature. Mais que la créature s'unisse à Dieu dans la personne, cela dépasse les limites de sa perfection naturelle.

3. On peut considérer une double capacité dans la nature humaine. L'une est dans l'ordre de la puissance naturelle. Celle-là est toujours comblée par Dieu, qui donne à chaque être ce que demande la capacité de sa nature. L'autre capacité se mesure à la puissance divine, à qui toute créature obéit sans hésitation. Et c'est à celle-ci que se rapporte la capacité alléguée dans l'objection. Mais Dieu ne comble pas totalement cette capacité de la nature; autrement il faudrait dire que Dieu n'aurait pas pu faire dans sa créature autre chose que ce qu'il a fait, ce qui est faux, comme on l'a établi dans la première Partie.

Mais rien n'empêche que la nature humaine ait été élevée à un niveau supérieur après le péché; car Dieu permet le mal pour en tirer un plus grand bien. Comme dit S. Paul (Rm 5, 20): " Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé. " Et l'on chante dans la bénédiction du cierge pascal: " Heureuse faute, qui nous valut d'avoir un si grand Rédempteur ! "

4. La prédestination suppose la prescience de l'avenir. C'est pourquoi, de même que Dieu prédestine un homme au salut pour exaucer la prière d'autres hommes, de même a-t-il prédestiné l'oeuvre de l'Incarnation à guérir le péché des hommes.

5. Rien n'empêche de révéler à quelqu'un un effet dont on ne lui révèle pas la cause. Le mystère de l'Incarnation a donc pu être révélé au premier homme sans qu'il puisse prévoir sa chute: car quiconque connaît un effet ne connaît pas toujours sa cause.

ARTICLE 4: Dieu s'est-il incarné principalement pour enlever le péché originel, plutôt que le péché actuel?

Objections: 1. Plus un péché est grave, plus il s'oppose au salut de l'homme, en vue duquel Dieu s'est incarné. Mais le péché actuel est plus grave que le péché originel, auquel est due une peine minime selon S. Augustin. L'incarnation du Christ est donc ordonnée primordialement à la destruction du péché actuel.

2. Par le péché originel l'homme est tenu à la peine du dam, et non à la peine du sens, comme on l'a établi dans la deuxième Partie. Or le Christ a satisfait en subissant la peine du sens sur la croix et non la peine du dam, car il n'a été aucunement privé de la vision et de la jouissance de Dieu. Donc il est venu pour effacer le péché actuel plus que pour effacer le péché originel.

3. Selon S. Jean Chrysostome, " tel est l'amour du serviteur fidèle que les bienfaits de son maître, accordés communément à tous, il les estime faits à lui seul (Ga 2, 20): "Il m'a aimé, il s'est livré pour moi. " " Mais les péchés qui nous sont propres sont les péchés actuels, tandis que le péché originel est commun. Donc nous devons avoir cet amour, de penser que le Christ est venu pour expier en premier lieu nos péchés actuels.

En sens contraire, il est dit (Jn 1, 29): " Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui enlève le péché du monde. " Ce que Bède commente ainsi: " Ce qu'on appelle péché du monde, c'est le péché originel, qui est commun au monde entier. "

Réponse: Il est certain que le Christ est venu en ce monde pour effacer non seulement le péché qui s'est transmis par origine à la postérité, mais encore tous les péchés qui s'y sont ajoutés par la suite. Tous, il est vrai, ne sont pas effacés, mais cela vient de la déficience des hommes qui ne s'unissent pas au Christ, selon la parole de S. Jean (3, 19): " La lumière est venue dans le monde, et les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière. " Mais le Christ, lui, a offert une satisfaction suffisante pour tous les péchés, selon S. Paul (Rm 5,16): " Il n'en va pas du don comme de la faute; le jugement porté sur une seule faute aboutit à une condamnation; la grâce appliquée à de nombreux péchés aboutit à la justification II. " Mais si le Christ est venu principalement pour détruire un péché, c'est dans la mesure où ce péché est le plus important. Or quelque chose est plus important de deux façons. Ce peut être en intensité, comme on appelle plus grande la blancheur la plus intense. De ce point de vue, le péché actuel est plus grand que le péché originel, parce que la raison de volontaire s'y réalise davantage, comme nous l'avons établi dans la deuxième Partie. D'un autre point de vue, quelque chose est plus grand en extension, comme on parle d'une blancheur plus grande parce qu'elle est plus étendue. Et de cette façon le péché originel, qui atteint le genre humain tout entier, est plus grand que le péché actuel, propre à une personne individuelle. Et à cet égard, le Christ est venu principalement pour enlever le péché originel, en tant que, selon Aristote " le bien de la nation est plus divin et plus éminent que le bien d'un seul ".

Solutions: 1. Cet argument s'appuie sur l'importance intensive du péché.

2. Dans la rétribution future le péché originel ne sera pas châtié de la peine du sens; mais les pénalités sensibles que nous souffrons en cette vie: la faim, la soif, la mort, etc. proviennent du péché originel. C'est pourquoi le Christ, afin de satisfaire pleinement pour le péché originel, a voulu souffrir la douleur sensible afin d'abolir en lui la mort et les autres pénalités.

3. Comme dit S. Jean Chrysostome au même endroit, l'Apôtre parlait ainsi " non pour diminuer les dons immenses et universels du Christ, mais afin de se désigner, lui seul, comme en bénéficiant au nom de tous. A quoi bon les attribuer aux autres, lorsque ce que tu reçois est aussi complet et parfait que si rien ne leur avait été accordé? ". De ce que l'on doit estimer les bienfaits du Christ comme accordés à soi-même, on ne doit pas estimer qu'ils n'ont pas été accordés aux autres. C'est pourquoi il n'est pas exclu que le Christ soit venu principalement pour abolir le péché de toute l'humanité plus que celui de l'individu. Mais ce péché de nature a été guéri aussi parfaitement en chacun que s'il avait été guéri chez un seul. Aussi, à cause de l'union réalisée par la charité, tout ce qui a été prodigué à tous, chacun peut le prendre en compte pour soi-même.

ARTICLE 5: Aurait-il convenu que Dieu s'incarne dès le commencement du monde?

Objections: 1. L'oeuvre de l'Incarnation provient de l'immense amour de Dieu, selon S. Paul (Ep 2, 4): " Dieu, dans la richesse de sa miséricorde et poussé par le grand amour dont il nous a aimés, alors que nous étions morts par suite de nos fautes, nous a rendu la vie avec le Christ. " Mais l'amour se porte sans retard au secours de l'ami dans le besoin; il est écrit en effet (Pr 3, 28): " Ne dis pas à ton ami: "Va-t'en, repasse, je te donnerai demain", quand tu peux donner sur l'heure. " Il semble donc que

Dieu ne devait pas retarder l'oeuvre de l'Incarnation, mais venir dès le début au secours du genre humain par l'Incarnation.

2. S. Paul écrit (1 Tm 1, 15): " Le Christ est venu en ce monde sauver les pécheurs. " Mais ils auraient été sauvés en plus grand nombre si Dieu s'était incarné dès le début du genre humain; car le plus grand nombre au cours des siècles, dans leur ignorance de Dieu, se sont perdus par leur péché.

3. L'oeuvre de la grâce n'est pas moins organisée que l'oeuvre de la nature. Or " la nature débute par ce qui est parfait ", dit Boèce Donc l'oeuvre de la grâce aurait dû être parfaite dès le début. Mais c'est dans l'Incarnation que l'on découvre la perfection de la grâce, selon cette parole: " Le Verbe s'est fait chair ", à laquelle fait suite: " plein de grâce et de vérité " (Jn 1, 14). Donc le Christ aurait dû s'incarner au début du genre humain.

En sens contraire, S. Paul écrit (Ga 4, 4): " Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme. " Et la Glose nous dit que " la plénitude des temps désigne le temps fixé par Dieu pour envoyer son Fils ". Or Dieu a tout fixé dans sa sagesse. C'est donc au temps le plus opportun qu'il s'est incarné. Et ainsi ne convenait-il pas qu'il se soit incarné au commencement du monde.

Réponse: Puisque l'oeuvre de l'Incarnation est ordonnée de façon primordiale à la restauration de la nature humaine par l'abolition du péché, il est évident que l'Incarnation de Dieu dès le commencement du genre humain, avant le péché, n'aurait pas eu de motif, car on ne donne de remède qu'à celui qui est déjà malade, selon cette parole du Seigneur (Mt 9, 12): " Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin du médecin, mais les malades. Car je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs. "

Mais il ne convenait pas non plus que Dieu s'incarne aussitôt après le péché. 1° A cause de la condition du péché de l'homme, fruit de l'orgueil: il fallait que l'homme soit libéré après s'être humilié pour reconnaître son besoin d'un libérateur. C'est pourquoi, sur cette parole (Ga 3, 19). " La loi a été établie par le ministère des anges et l'intervention d'un médiateur ", la Glose explique: " C'est par une haute prudence qu'après la chute de l'homme, le Fils de Dieu n'a pas été envoyé aussitôt. En effet, Dieu a d'abord laissé l'homme à son libre arbitre, afin de lui faire connaître ainsi les forces de sa nature. Puis, à cause de son incapacité, l'homme reçut la loi.

Ensuite sa maladie s'aggrava, non par la faute de la loi, mais par celle de sa nature viciée; ainsi, connaissant sa faiblesse, il appellerait le médecin et rechercherait le secours de la grâce. " 2° La progression dans le bien fait passer de l'imparfait au parfait, selon S. Paul (1 Co 15, 46): " Ce n'est pas l'être spirituel qui paraît d'abord, c'est l'être naturel; le spirituel ne vient qu'ensuite. Le premier homme, qui vient de la terre, est terrestre, le second homme, qui vient du ciel, est céleste. "

3° Ce délai convenait à la dignité du Verbe incarné car, à propos du texte des Galates. " Quand vint la plénitude des temps ", la Glose explique: " Plus le juge à venir était éminent, plus devait être longue la suite des hérauts qui l'annonçaient. "

4° Il ne fallait pas que la ferveur de la foi s'attédisse au cours d'une trop longue durée. Car il est écrit (Mt 24, 12): " La charité de beaucoup se refroidira ", et (Lc 18, 8): " Quand le Fils de l'homme viendra, croyez-vous qu'il trouvera encore la foi sur la terre? "

Solutions: 1. Sans doute, la charité n'attend pas pour venir en aide à un ami, mais elle tient compte de l'opportunité des circonstances et de la condition des personnes. Car si un médecin donnait tel remède au malade dès le début de la maladie, ce serait peu efficace et peut-être même plus nocif qu'utile. C'est pourquoi Dieu n'a pas proposé dès le début le remède de l'Incarnation, pour éviter que l'homme ne le méprise par orgueil, s'il n'avait pas commencé par prendre conscience de sa faiblesse.

2. S. Augustin répond à cette objection en disant: " Le Christ a voulu apparaître aux hommes et leur prêcher sa doctrine dans le temps et le lieu où il savait rencontrer ceux qui croiraient en lui. Il prévoyait en effet que de tels hommes - non pas tous, mais beaucoup - en sa présence et malgré sa résurrection d'entre les morts, ne voudraient pas croire en lui. "

Mais le même S. Augustin rejette ailleurs cette réponse et déclare: " Pouvons-nous dire que les habitants de Tyr et de Sidon n'auraient pas voulu croire si de tels miracles avaient été accomplis parmi eux, alors que Dieu lui-même affirme qu'ils se seraient grandement repentis et humiliés? " Ensuite, il ajoute: " Comme dit S. Paul (Rm 9, 16): "Il n'est pas question de l'homme qui veut et qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. " Dieu prévoit en effet quels sont ceux qui croiraient à ses miracles s'ils en étaient témoins; il vient en aide aux uns parce qu'il le veut; il ne vient pas en aide aux autres parce que dans sa prédestination, cachée mais juste, il en a jugé autrement. Croyons donc sans hésiter à sa miséricorde envers ceux qu'il sauve, et à sa justice envers ceux qu'il punit. "

3. Le parfait précède l'imparfait: c'est vrai lorsqu'il s'agit de réalités diverses par leur époque et leur nature; l'être imparfait suppose l'être parfait pour que celui-ci le mène à son achèvement. Mais dans une seule et même réalité, l'imparfait, bien que postérieur en nature, est antérieur temporellement. Ainsi, par rapport à l'imperfection de la nature humaine, la perfection éternelle de Dieu est antérieure en durée, mais l'achèvement de cette même nature par l'union à Dieu est postérieure.

ARTICLE 6: L'Incarnation aurait-elle dû être retardée jusqu'à la fin du monde?

Objections: 1. On dit dans le Psaume (92, 11 Vg): " Ma vieillesse connaîtra une abondante miséricorde ", c'est-à-dire, d'après la Glose, " à la fin des temps ". Mais le temps de l'Incarnation est au plus haut point le temps de la miséricorde, selon le Psaume (102, 14): " Car le temps est venu de prendre Sion en pitié. " Donc, l'Incarnation aurait dû être retardée jusqu'à la fin du monde.

2. Dans la même réalité, nous venons de le voir, le parfait est postérieur temporellement à l'imparfait. Donc, le plus haut degré de perfection doit occuper la dernière place dans le temps. Or la perfection suprême de la nature humaine est dans son union au Verbe. Car, selon S. Paul (Col 1, 19): " Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la plénitude de la divinité. " Donc l'Incarnation aurait dû être retardée jusqu'à la fin du monde.

3. Il ne convient pas de réaliser par deux moyens ce qui peut l'être par un seul. Mais un seul avènement du Christ pouvait suffire à sauver la nature humaine, celui qui se produira à la fin du monde. Il ne fallait donc pas qu'il viennent auparavant par l'Incarnation, qui aurait donc dû être retardée jusqu'à la fin du monde.

En sens contraire, il est écrit dans Habacuc (3, 2 Vg): " Tu te révéleras au milieu des années. " Le mystère de l'Incarnation, qui devait révéler le Christ au monde ne devait donc pas être retardé jusqu'à la fin du monde.

Réponse: Comme il ne convenait pas que l'Incarnation se produise dès le commencement du monde, de même ne convenait-il pas qu'elle soit retardée jusqu'à la fin du monde.

1° Cela se voit quand on considère l'union de la nature divine et de la nature humaine. Nous avons déjà dit qu'en un sens l'imparfait précède temporellement le parfait, et en autre sens le suit: dans une réalité qui progresse, l'imparfait précède le parfait; dans une réalité qui est cause de progrès, le parfait au contraire précède l'imparfait. En effet, dans l'Incarnation la nature humaine est portée au degré suprême d'excellence; c'est pourquoi il ne convenait pas que l'Incarnation se produise dès le commencement du genre humain. Mais d'autre part, le Verbe incarné est cause efficiente de perfection humaine, puisque " nous avons tous reçu de sa plénitude " (Jn 1, 16). Et c'est pourquoi l'Incarnation ne

devait pas être retardée jusqu'à la fin du monde. Ce qui se produira alors, ce sera la consommation de la gloire à laquelle le Verbe incarné doit conduire la nature humaines.

2° Cela se déduit aussi de l'effet produit par le salut de l'homme. Selon un Père de l'Église: " Il est au pouvoir du donateur de faire miséricorde à l'époque et dans la mesure où il lui plaît. Donc le Christ est venu quand il a su qu'il devait nous secourir et que son bienfait serait bien accueilli. En effet, lorsque, par une certaine langueur du genre humain, la connaissance de Dieu commençait à s'effacer et les mœurs à se dégrader, Dieu daigna élire Abraham pour rénover en lui la connaissance de Dieu et la conscience morale. Puis, comme le respect avait encore diminué, Dieu donna par Moïse le texte de la loi. Parce que les païens le méprisèrent et refusèrent de s'y soumettre, et parce que ceux qui l'avaient reçu ne l'observèrent pas, le Seigneur, mû par sa miséricorde, envoya son Fils pour que celui-ci, après avoir donné à tous la rémission de leurs péchés, puisse offrir à Dieu le Père les hommes justifiés. " Mais si ce remède avait été retardé jusqu'à la fin du monde, la connaissance et le culte de Dieu, comme l'honnêteté des mœurs, auraient totalement disparu sur la terre.

3° Ce retard n'était pas compatible avec la manifestation de la puissance divine, qui sauve l'homme de multiples façons: non seulement par la foi au Christ à venir, mais encore par la foi au Christ présent, et au Christ déjà venu.

Solutions: 1. La miséricorde dont la Glose parle là, c'est la miséricorde de Dieu conduisant à la gloire. Si cependant on veut la rapporter à la miséricorde manifestée au genre humain par l'Incarnation, il faut savoir que, selon S. Augustin, le temps de l'Incarnation peut se comparer à la jeunesse du genre humain " à cause de la vigueur et de la ferveur de la foi, qui agit par la charité "; à sa vieillesse aussi, " car le Christ est venu au sixième âge ". Et bien que " dans le corps la jeunesse et la vieillesse ne puissent être simultanées, elles peuvent pourtant coexister dans l'âme: la jeunesse par son élan, la vieillesse par sa dignité ". C'est pourquoi S. Augustin affirme ailleurs: " Le Maître divin ne pouvait venir que dans la jeunesse de l'humanité pour l'élever par son exemple à la plus haute perfection morale. " Et ailleurs il dit qu'il est venu au sixième âge du genre humain, qui est la vieillesse.

2. Il ne s'agit pas seulement de considérer l'Incarnation comme terme du progrès de l'humanité, mais aussi comme principe de perfection dans notre nature humaine, nous venons de le dire.

3. Sur la parole de Jean (3, 17): " Dieu n'a pas envoyé son Fils pour qu'il juge le monde ", Chrysostome déclare. " Il y a deux avènements du Christ: le premier pour qu'il remette les péchés, le second pour qu'il juge le monde. S'il n'avait pas fait cela, tous les hommes auraient été perdus ensemble, car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu. " Il est donc évident que l'avènement de la miséricorde ne devait pas être retardé jusqu'à la fin du monde.

Il faut étudier maintenant la manière dont le Verbe s'est incarné: 1° La nature de cette union (Q. 2). - 2° Cette union quant à la personne qui assume (Q. 3). - 3° Quant à la nature assumée (Q. 4).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 2: LE MODE D'UNION DU VERBE INCARNÉ

1. L'union du Verbe incarné s'est-elle faite dans la nature? - 2. S'est-elle faite dans la personne? - 3. S'est-elle faite dans le suppôt ou hypostase? - 4. La personne ou hypostase du Christ après l'Incarnation, est-elle composée? - 5. S'est-il produit une union entre l'âme et le corps dans le Christ? - 6. La nature humaine s'est-elle unie au Verbe de façon accidentelle? - 7. Cette union elle-même est-elle quelque chose de créé? - 8. Est-elle identique à l'assomption? - 9. Est-elle la plus parfaite de

toutes les unions? - 10. L'union des deux natures dans le Christ a-t-elle été réalisée par la grâce? - 11. A-t-elle été précédée par des mérites? - 12. La grâce d'union fut-elle naturelle au Christ en tant qu'homme?

ARTICLE 1: L'union du Verbe incarné s'est-elle faite dans la nature?

Objections: 1. S. Cyrille a dit, ce qui figure dans les actes du concile de Chalcédoine: " On ne doit pas concevoir deux natures du Verbe de Dieu incarné, mais une seule. " Ce qui ne serait pas si l'union n'avait pas réalisé une seule nature.

2. S. Athanase dit, dans son Symbole: " De même que l'âme rationnelle et la chair, par leur union, forment une seule nature humaine, de même Dieu et l'homme, par leur union, forment une seule nature. " Donc l'union s'est faite dans la nature.

3. Une nature ne peut tirer sa dénomination d'une autre si elles ne sont de quelque manière changées l'une en l'autre. Mais dans le Christ la nature divine et la nature humaine sont dénommées l'une par l'autre. En effet, S. Cyrille dit que la nature divine " s'est incarnée " et S. Grégoire de Nazianze que la nature humaine " a été déifiée ", comme le montre le Damascène. Il apparent donc que ces deux natures en ont fait une seule.

En sens contraire, il y a la définition du concile de Chalcédoine: " Nous confessons la venue à la fin des temps du Fils de Dieu, unique engendré, que nous devons reconnaître en deux natures sans mélange, sans changement, sans division ni séparation, sans que l'union ait supprimé la différence de natures. " Donc l'union ne s'est pas faite dans la nature.

Réponse: Pour éclairer cette question, il faut d'abord considérer ce qu'on entend par " nature ". Ce mot vient du verbe latin signifiant " naître ", aussi a-t-il été employé d'abord pour désigner la génération des vivants, ce qu'on appelle naissance ou propagation. Puis le mot " nature " a signifié le principe de cette génération. Et, parce que le principe de la génération chez les vivants leur est intrinsèque, le mot " nature " en est venu à désigner tout principe intérieur de mouvement. C'est en ce sens qu'Aristote donne cette définition: " La nature est principe du mouvement dans l'être où ce mouvement existe par soi et non par accident. "

Or ce principe est soit la forme, soit la matière le mot " nature " signifiera donc tantôt l'une et tantôt l'autre. Et parce que la fin de la génération est, dans l'être engendré, l'essence de l'espèce, que signifie la définition, il s'ensuit que l'essence de l'espèce, elle aussi, est appelée " nature ". C'est ainsi que Boèce définit la nature: " La différence spécifique informant un être ", c'est-à-dire qui achève la définition de l'espèce. C'est donc ainsi que nous parlons de la nature, selon qu'elle signifie l'essence, ou la quiddité de l'espèce.

Or, selon cette acception du mot " nature ", il est impossible que l'union du Verbe incarné se soit faite dans la nature. Car c'est de trois façons qu'une seule réalité peut être faite de deux autres ou de davantage.

1. Elle est faite de deux réalités parfaites qui demeurent dans leur intégrité. Cela ne peut se produire autrement que par des réalités ayant pour forme la juxtaposition, l'ordre ou la figure.

Ainsi, avec beaucoup de pierres rassemblées sans ordre, simplement mises ensemble, on a un tas. Avec des pierres et des poutres disposées selon un certain ordre, de façon à présenter une certaine figure, on a une maison. Et certains ont prétendu que l'union était réalisée ainsi, par confusion, c'est-à-dire sans ordre; ou bien par proportion, c'est-à-dire avec ordre.

Mais cela est impossible. 1° Parce que ni la juxtaposition, ni l'ordre, ni la figure n'est une forme substantielle, mais accidentelle. Il s'ensuivrait donc que l'union de l'Incarnation n'existerait pas par soi mais par accident, ce que nous repoussons plus loin - 2° Parce que l'unité ainsi réalisée ne serait pas absolue, mais sous un certain point de vue: en fait, il demeurerait plusieurs réalités. - 3° Parce que les formes de ce genre ne viennent pas de la nature, mais de l'art, comme la forme de la maison. Et ainsi, on n'aboutit pas à une seule nature dans le Christ, comme le veulent justement les partisans de cette opinion.

2. Selon une autre explication, une réalité peut être constituée de deux autres, parfaites en elles-mêmes, mais transformées par leur union, comme il arrive lorsque plusieurs éléments se mélangent. Et ainsi, pour certains, l'union de l'Incarnation se serait faite à la manière d'une combinaison.

Mais cela est impossible. 1° Parce que la nature divine est absolument immuable, nous l'avons dit dans la première Partie. Ainsi, ni elle-même ne peut être convertie en autre chose, puisqu'elle est incorruptible, ni autre chose ne peut être converti en elle, puisqu'elle-même ne peut être engendrée. - 2° Parce que le mélange n'est pas de même espèce que ses composants, car la chair diffère spécifiquement de chacun de ses éléments. Le Christ ne serait donc pas de la même nature que son Père, ni de la même nature humaine que sa mère. - 3° Parce qu'on ne peut pas constituer un mélange avec des éléments trop éloignés les uns des autres, car alors l'un des deux voit son espèce disparaître, comme la goutte d'eau mise dans une amphore de vin. Et ainsi, puisque la nature divine dépasse à l'infini la nature humaine, il n'y aura pas mélange: seule demeurera la nature divine.

3. La troisième manière envisage des réalités qui ne sont ni changées, ni mélangées, mais imparfaites, comme l'âme et le corps qui constituent l'homme, et de même ses divers membres. Mais on ne peut attribuer cela au mystère de l'Incarnation. - 1° En effet, les deux natures, divine et humaine, sont parfaites chacune en son genre. - 2° Elles ne peuvent être unies comme des parties quantitatives, ainsi que le sont les membres du corps, car la nature divine est incorporelle. Ni comme forme et matière, surtout corporelle. En outre, il s'ensuivrait une espèce nouvelle, communicable à plusieurs, et ainsi il y aurait plusieurs Christs. - 3° Le Christ n'appartiendrait ni à la nature humaine, ni à la nature divine; car une différence ajoutée fait changer l'espèce, comme l'unité dans les nombres selon Aristote.

Solutions: 1. L'affirmation de S. Cyrille est ainsi expliquée par le V^e Concile oecuménique: " Si quelqu'un, reconnaissant une seule nature incarnée du Verbe de Dieu, ne l'entend pas selon l'enseignement des Pères, en ce sens que, de la nature divine et de la nature humaine, l'union selon l'hypostase étant réalisée, il est résulté un Christ, qu'il soit anathème. " Il ne s'agit donc pas, sur l'autorité de S. Cyrille, de reconnaître dans l'Incarnation une nature composée de deux autres, mais d'admettre que l'unique nature du Verbe de Dieu s'est unie une chair dans la personne.

2. L'âme et le corps constituent en chacun de nous une double unité: de nature et de personne.

De nature en tant que l'âme s'unit au corps comme une forme qui lui donne son achèvement, et les deux constituent une nature unique, car ils sont l'un pour l'autre comme l'acte et la puissance, ou comme la forme et la matière. Ce n'est pas de ce point de vue que l'on peut trouver une ressemblance avec l'Incarnation, car la nature divine ne peut être la forme d'un corps, comme nous l'avons prouvé dans la première Partie. Mais il y a aussi en nous unité de personne en tant qu'un seul individu subsiste dans la chair et l'âme. Et sous ce rapport on peut trouver une ressemblance avec l'Incarnation car un seul Christ subsiste dans la nature divine et la nature humaine.

3. Selon le Damascène, on peut dire que la nature divine est incarnée en ce sens qu'elle est unie personnellement à la chair, non en ce sens qu'elle se serait convertie en elle. On peut dire également que la chair est déifiée, non par conversion, mais par son union au Verbe, ses propriétés naturelles étant sauvées; en d'autres termes, la chair est déifiée non parce qu'elle serait devenue Dieu, mais parce qu'elle est devenue la chair du Verbe de Dieu.

ARTICLE 2: L'union du Verbe incarné s'est-elle faite dans la personne?

Objections: 1. La personne de Dieu ne diffère pas de sa nature, comme on l'a établi dans la première Partie. Donc si l'union ne s'est pas faite dans la nature, il s'ensuit qu'elle ne s'est pas faite dans la personne.

2. La nature humaine n'est pas d'une moindre dignité chez le Christ que chez nous. Or la personnalité est un élément de la dignité, on l'a montré dans la première Partie. Donc, puisque la nature humaine a en nous une personnalité propre, à bien plus forte raison en a-t-elle une chez le Christ.

3. Selon Boèce, " la personne est la substance individuelle d'une nature rationnelle ". Mais le Verbe de Dieu a pris une nature humaine individuelle car, remarque S. Jean Damascène " la nature universelle n'existe pas réellement, mais seulement dans la pure contemplation de l'intelligence ". La nature humaine du Christ a donc sa personnalité propre, et donc l'union n'a pu se faire dans la personne.

En sens contraire, on lit dans les Actes du concile de Chalcédoine: " Nous confessons un seul et même Fils unique, Dieu le Verbe, notre Seigneur Jésus Christ, qui n'est ni partagé ni divisé en deux personnes. " Donc l'union du Verbe s'est faite dans la personne.

Réponse: Le mot " personne " signifie autre chose que le mot nature. Car la nature, on vient de le dire, signifie " l'essence qui spécifie un être et qui est désignée par la définition ". Et si rien d'autre de ce qui constitue la raison de l'espèce ne venait s'adjoindre, il ne serait pas nécessaire de distinguer la nature de son suppôt, qui est l'individu subsistant dans cette nature, car tout individu subsistant dans une nature quelconque serait absolument identique à celle-ci. Mais il arrive que, dans certaines réalités subsistantes, on trouve des éléments qui n'appartiennent pas à l'essence, comme les accidents et les principes individuants; et cela apparaît surtout dans les êtres composés de matière et de forme. Dans ces réalités, par conséquent, la nature et le suppôt diffèrent réellement, non pas sans doute comme des éléments complètement séparés, mais parce que le suppôt renferme, outre la nature, certains autres éléments qui n'appartiennent pas à la raison de l'espèce. Aussi le suppôt apparaît-il comme un tout dont la nature est la partie formelle et perfective. Et de là vient que dans les composés de matière et de forme, on n'identifie pas la nature au suppôt; on ne dit pas en effet que cet homme est son humanité. S'il se trouve au contraire une réalité en laquelle il n'y a rien que son essence ou sa nature, comme il arrive pour Dieu, nous n'aurons pas dans ce cas de distinction réelle entre suppôt et nature, mais seulement une distinction purement conceptuelle; cette réalité sera dite " nature " parce qu'elle représente une certaine essence; elle sera dite " suppôt " parce qu'elle est une nature subsistante. Ce que nous disons du suppôt, il faut l'entendre aussi à propos de la créature rationnelle ou intellectuelle, de la personne; car la personne n'est pas autre chose, selon Boèce, que la substance individuelle d'une nature rationnelle.

Tout ce qui appartient à un être personnel, que cela appartienne en propre à sa nature ou non, lui est donc uni dans la personne. Donc, si la nature humaine n'est pas unie dans la personne au Verbe de Dieu, elle ne lui est unie d'aucune façon. Et du coup disparaît entièrement notre foi à l'Incarnation, et toute la foi chrétienne est ruinée. Donc, puisque le Verbe possède une nature humaine qui lui est unie, nature qui n'appartient pas à sa nature divine, il s'ensuit que l'union se fait dans la personne du Verbe et non dans sa nature.

Solutions: 1. En Dieu, nature et personne sont réellement identiques, mais n'ont pas la même signification, parce que le mot " personne ", appliqué à Dieu, le désigne comme un être subsistant. Puisque l'union de la nature humaine au Verbe fait que le Verbe subsiste en elle sans aucune addition ni transformation pour la nature divine, c'est donc bien que cette union se fait dans la personne et non dans la nature.

2. La personnalité est requise à la dignité et à la perfection d'un être dans la mesure où cette dignité et cette perfection exigent qu'il existe par soi, car c'est cela que signifie le mot " personne ". Mais il est plus noble pour un être d'exister dans un autre plus parfait que d'exister par soi. Et c'est pourquoi la nature humaine a plus de grandeur dans le Christ qu'en nous; car en nous, ayant une existence propre, elle possède aussi sa propre personnalité, tandis que dans le Christ elle existe dans la personne du Verbe. Ainsi, il appartient à la dignité de la forme de constituer l'espèce; pourtant l'élément sensitif qui, chez l'animal, représente une forme complète et capable de constituer une espèce, est moins noble que chez l'homme où il se trouve uni à une forme qui l'achève.

3. " Le Verbe de Dieu, dit Jean Damascène, n'a pas pris une nature humaine universelle, mais individuelle. " Autrement, il faudrait admettre qu'il convient à tout homme, aussi bien qu'au Christ, d'être le Verbe de Dieu. Mais il faut savoir que tout ce qui, dans le genre substance, est individuel, même s'il s'agit d'une nature rationnelle, ne constitue pas nécessairement une personne; il faut pour cela qu'il existe par soi et non dans un être supérieur. La main de Socrate est quelque chose d'individuel; elle n'est pas une personne, car elle n'existe pas par soi, mais dans un tout plus parfait. C'est ce que l'on veut dire lorsque l'on définit la personne une substance individuelle, car la main n'est pas une substance complète, mais une partie de la substance. Et donc, bien que la nature humaine soit individuelle et appartienne au genre substance, cependant, parce qu'elle n'existe pas par soi et séparément, mais dans un être plus parfait qui est la personne du Verbe de Dieu, il s'ensuit qu'elle n'a pas de personnalité propre. C'est pourquoi l'union se fait dans la personne.

ARTICLE 3: L'union du Verbe incarné s'est-elle faite dans le suppôt ou hypostase?

Objections: 1. S. Augustin écrit: " La substance divine et la substance humaine ne constituent l'une et l'autre qu'un seul Fils de Dieu, mais représentent autre chose par rapport au Verbe, et autre chose par rapport à l'homme. " Et S. Léon, pape, écrit: " L'un des deux brille par les miracles, l'autre succombe aux coups. " Or ce qui est autre diffère par le suppôt. L'union du Verbe incarné ne s'est donc pas faite dans le suppôt.

2. L'hypostase, dit Boèce, n'est rien d'autre qu'une substance particulière. Mais il est manifeste que dans le Christ, en plus de l'hypostase du Verbe, il y a d'autres substances particulières, telles que le corps et l'âme et leur composé. Donc il y a en lui une autre hypostase à côté de celle du Verbe.

3. L'hypostase du Verbe n'est renfermée ni dans un genre ni dans une espèce, comme on l'a vu dans la première Partie. Et pourtant le Christ, en tant qu'homme, appartient à l'espèce humaine, car Denys affirme: " Celui qui par sa nature surpasse suréminemment tout l'ordre de la nature, s'est enfermé lui-même dans notre nature. " Or, pour appartenir à l'espèce humaine, il faut être une hypostase de cette espèce. Il y a donc dans le Christ une autre hypostase que celle du Verbe de Dieu.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit: " Nous reconnaissons dans le Seigneur Jésus Christ deux natures en une seule hypostase. "

Réponse: Certains, ignorant le rapport de l'hypostase à la personne, tout en reconnaissant dans le Christ une seule personne, ont prétendu qu'il s'y trouvait l'hypostase de Dieu et celle de l'homme, comme si l'union s'était faite dans la personne et non dans l'hypostase. Une telle conception est erronée pour trois motifs.

1. Parce que " personne " n'ajoute rien à " hypostase ", sinon une nature déterminée, c'est-à-dire douée de raison, selon la définition de Boèce: " La personne est la substance individuelle d'une nature rationnelle. " Et c'est pourquoi cela revient au même d'attribuer à la nature humaine du Christ une hypostase qui lui serait propre, et de lui attribuer une personne propre. C'est ce que les Pères du V^e concile oecuménique célébré à Constantinople ont compris lorsqu'ils ont porté cette condamnation: " Si quelqu'un essaie d'introduire dans le mystère du Christ deux subsistances ou deux personnes, qu'il

soit anathème: car, même par l'incarnation de l'un (des trois) de la sainte Trinité divine, le Dieu Verbe, cette sainte Trinité n'a subi aucune adjonction de personne ou de subsistance. " Or " subsistance " signifie ici réalité subsistante; et c'est le propre de l'hypostase d'être telle, comme le montre Boèce.

2. A supposer que la personne ajoute à l'hypostase quelque chose en quoi l'union pourrait se faire, ce ne pourrait être autre chose qu'un certain caractère de dignité, et c'est en ce sens que l'on définit parfois la personne: " Une hypostase dont le caractère distinctif est la dignité. " Donc, si l'union s'est faite dans la personne et non dans l'hypostase, il s'ensuit qu'il faut la concevoir comme se réalisant du point de vue de la dignité. Et c'est précisément ce que Cyrille d'Alexandrie, approuvé par le concile d'Éphèse, condamne en ces termes: " Si quelqu'un, dans le Christ un, divise les hypostases après l'union, les associant par une simple association de dignité ou d'autorité ou de puissance, au lieu d'admettre entre elles une union naturelle, qu'il soit anathème. "

3. C'est à l'hypostase que sont attribuées les opérations et les propriétés de la nature et tout ce qui, dans le concret, relève de la nature elle-même. On dit en effet de " cet homme " qu'il raisonne, qu'il possède la faculté de rire, qu'il est animal raisonnable. Et pour cette raison on lui donne le nom de suppôt, car il est sous-jacent à tout ce qui appartient à l'homme et il en reçoit l'attribution. Si donc, dans le Christ, il y avait une autre hypostase que celle du Verbe, il faudrait en conclure que ce qui se vérifie en lui au sujet de l'homme n'appartient pas au Verbe, mais à un autre sujet, comme par exemple qu'il est né de la Vierge, qu'il a souffert, qu'il a été crucifié et enseveli. Doctrine condamnée encore avec l'approbation du concile d'Éphèse, par ces paroles: " Si quelqu'un distribue entre deux personnes ou substances les expressions employées au sujet du Christ dans les écrits évangéliques et apostoliques, par les saints Pères ou par le Christ lui-même, et attribue les unes à l'homme considéré à part du Verbe de Dieu le Père, et les autres au seul Verbe de Dieu le Père, qu'il soit anathème. "

C'est donc manifestement une hérésie, condamnée jadis par l'Église, de soutenir que, dans le Christ, il y a deux hypostases ou deux suppôts, c'est-à-dire que l'union ne se fait ni dans l'hypostase, ni dans le suppôt. Aussi lit-on dans le même concile: " Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu le Père est uni à la chair selon l'hypostase, et ne fait qu'un seul Christ avec sa propre chair, c'est-à-dire que le même est Dieu et homme tout ensemble, qu'il soit anathème. "

Solutions: 1. La différence accidentelle rend une réalité " autre " qualitativement; la différence essentielle la rend autre substantiellement, elle en fait " autre chose ". Or, il est bien certain que, dans l'ordre des choses créées, plusieurs différences accidentelles peuvent se trouver réunies dans la même hypostase et le même suppôt; il suffit pour cela qu'il y ait plusieurs accidents dans un seul et même sujet; mais ce que l'on ne rencontre pas, c'est un même sujet subsistant en diverses essences ou natures substantielles. Dans le cas du Christ, au contraire, un seul et même sujet subsiste en deux natures. Dès lors si l'on dit à propos d'une créature: autre et autre est cette réalité, on signifiera par là non pas la diversité de suppôt, mais la diversité des formes accidentelles. De même, si l'on dit du Christ qu'il est autre chose et autre chose, cela n'impliquera pas une diversité de suppôt ou d'hypostase, mais seulement une diversité dans les natures. Aussi S. Grégoire de Nazianze écrit-il: " Autre chose et autre chose sont les éléments dont est constitué le Sauveur, mais lui n'est pas un autre et un autre. je dis autre chose et autre chose, contrairement à ce qui existe dans la Trinité; car là il y a un autre et un autre, pour que nous ne confondions pas les hypostases, mais non pas autre chose et autre chose. "

2. L'hypostase signifie une substance particulière non pas quelconque, mais achevée et complète. Une substance particulière qui entre en union avec une autre plus complète, comme il arrive pour la main et le pied, n'est pas une hypostase. Ainsi, la nature humaine du Christ est une substance particulière, mais parce qu'elle est unie à ce tout achevé qu'est le Christ, Dieu et homme, elle ne saurait être appelée hypostase ou suppôt; c'est cet être complet dont elle fait partie qui est hypostase ou suppôt.

3. Déjà, dans l'ordre des choses créées, une réalité individuelle n'appartient pas à un genre ou à une espèce en raison de son individuation, mais en raison de sa nature, que la forme détermine; car

l'individuation se fait plutôt par la matière dans les êtres composés. De même le Christ appartient à l'espèce humaine en raison de la nature qu'il s'est unie, et non en raison de l'hypostase par laquelle cette nature subsiste.

ARTICLE 4: La personne ou hypostase du Christ, après l'Incarnation, est-elle composée?

Objections: 1. La personne du Christ n'est autre que la personne ou hypostase du Verbe, on l'a montré. Mais la personne du Verbe est identique à sa nature, comme on l'a établi dans la première Partie. Et puisque la nature du Verbe est simple, comme on l'a montré dans la première Partie, il est impossible que la personne du Christ soit composée.

2. Toute composition apparaît constituée de parties. Mais la nature divine ne peut être partie d'un tout, car toute partie implique imperfection. Il est donc impossible que la personne du Christ soit composée de deux natures.

3. Le composé semble devoir être homogène à ses parties; si par exemple les parties sont corporelles, le tout lui aussi sera corporel. Donc, si dans le Christ il y a un composé de deux natures, il s'ensuivra que ce composé ne sera pas une personne, mais une nature. L'union dans le Christ se fera donc dans la nature, contrairement à tout ce qu'on vient de dire.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit " Dans le Seigneur Jésus Christ nous reconnaissons deux natures, mais une seule hypostase, composée de l'une et de l'autre. "

Réponse: La personne ou hypostase du Christ peut être considérée à un double point de vue. En elle-même d'abord, et sous ce rapport elle est tout ce qu'il y a de plus simple, comme la nature du Verbe. Puis, en tant qu'elle est une personne ou hypostase à qui il revient de subsister dans une nature; à ce point de vue, la personne du Christ subsiste en deux natures. Sans doute, il n'y a qu'un seul être subsistant, mais il y a deux motifs de subsister. Et en envisageant cet être unique subsistant en deux natures, on peut dire que la personne est composée.

Solutions: 1. Celle-ci ressort de ce qu'on vient de dire.

2. Nous disons que la personne est composée de deux natures, non en raison des parties qu'elles formeraient, mais plutôt en raison de leur nombre, de même que tout être en qui se réunissent deux éléments peut être dit composé de ceux-ci.

3. Le composé n'est pas nécessairement homogène aux composants; cela ne se produit qu'à partir du continu dont les parties sont elles-mêmes continues. Mais l'animal est composé d'un corps et d'une âme, et ni l'un ni l'autre n'est l'animal.

ARTICLE 5: S'est-il produit une union entre l'âme et le corps dans le Christ?

Objections: 1. En nous l'union de l'âme et du corps produit la personne ou hypostase d'un homme. Donc, si l'âme et le corps sont unis dans le Christ, il s'ensuit que leur union constitue une hypostase. Or ce n'est pas l'hypostase du Verbe de Dieu, qui est éternelle. Il y aura donc dans le Christ une personne ou hypostase en plus de celle du Verbe, ce qui s'oppose à tout ce qu'on a dit.

2. L'union de l'âme et du corps constitue une nature de l'espèce humaine. Mais, d'après S. Jean Damascène, " on ne doit pas mettre dans le Seigneur Jésus Christ une espèce commune ". Il n'y a donc pas eu en lui union de l'âme et du corps.

3. L'âme n'est unie au corps que pour lui donner la vie. Mais le corps du Christ pouvait très bien être vivifié par le Verbe de Dieu, qui est source et principe de vie. Donc il n'y a pas eu dans le Christ union de l'âme et du corps.

En sens contraire, un corps ne peut être dit animé que s'il est uni à l'âme. Or le corps du Christ est qualifié ainsi selon ce que chante l'Église: " Prenant un corps animé, il daigna naître de la Vierge. " C'est donc qu'il y a eu chez le Christ union de l'âme et du corps.

Réponse: Le Christ est appelé homme de façon univoque, dans le même sens que les autres hommes, en ce qu'il existe dans la même espèce, selon S. Paul (Ph 2, 7): " Il est devenu semblable aux hommes. " Mais il appartient à la raison de l'espèce humaine que l'âme soit unie au corps; la forme en effet ne constitue l'espèce qu'à condition de devenir l'acte de la matière, et c'est précisément à cela que se termine la génération, en laquelle une nature tend à atteindre l'espèce. Par conséquent, il est nécessaire de dire que dans le Christ l'âme a été unie au corps; soutenir le contraire est hérétique, car c'est nier la réalité du Christ.

Solutions: 1. Certains auteurs, voyant que l'union de l'âme et du corps, dans les hommes ordinaires, constituait une personne, ont refusé d'admettre cette union dans le Christ, pour éviter de placer en lui une nouvelle personne ou hypostase. Mais s'il en est ainsi chez les autres hommes, c'est que l'union de l'âme et du corps a pour résultat chez eux de les faire exister par eux-mêmes. Chez le Christ, au contraire, cette union aboutit à adjoindre la nature ainsi composée à une réalité supérieure qui subsistera en elle. Aussi l'union de l'âme et du corps chez le Christ ne constitue-t-elle pas une nouvelle hypostase ou personne, mais se fait au profit d'une personne ou d'une hypostase déjà préexistantes.

Il ne s'ensuit pas pour autant que l'union de l'âme et du corps ait moins d'efficacité chez le Christ que chez nous. L'adjonction d'une réalité à quelque chose de plus noble ne lui enlève pas sa puissance ou sa dignité, elle l'accroît plutôt; c'est ainsi que l'âme sensitive qui, dans les animaux dont elle est la forme dernière, constitue l'espèce, croît encore en noblesse et en puissance chez l'homme, du fait que la perfection propre à l'âme rationnelle se trouve lui être ajoutée, comme nous l'avons dit plus haut.

2. On peut entendre la parole de S. Jean Damascène d'une double manière. Premièrement en la rapportant à la nature humaine. En ce sens, la nature humaine ne peut être une espèce commune qu'en tant qu'elle est abstraite par l'esprit de tout individu, ou en tant qu'elle se trouve chez tous les individus qui en participent. Or il est très vrai que le Fils de Dieu n'a pas pris une nature humaine existant seulement dans l'esprit, car alors il n'aurait pas assumé la réalité de la nature humaine. A moins que l'on ne tienne la nature humaine pour une idée séparée, comme les platoniciens qui posaient l'existence d'un homme sans matière. Mais alors le Fils de Dieu n'aurait pas pris chair, ce qui est opposé à sa parole dans l'Évangile (Lc 24, 39): " Un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. " De même le Fils de Dieu n'a pas pu s'unir la nature humaine telle qu'elle se trouve dans tous les individus de l'espèce, autrement il se serait uni à tous les hommes. Il faut donc reconnaître, comme le dit un peu plus loin S. Jean Damascène, que le Christ a pris une nature humaine concrète et individuelle, mais qui ne constituait pas un individu, au sens de supposé ou d'hypostase de cette nature, autre que la personne du Fils de Dieu.

On peut encore entendre la parole du Damascène en ce sens que l'union des deux natures divine et humaine ne produit pas une troisième nature, qui serait commune, c'est-à-dire attribuable à d'autres individus. Et c'est en effet ce que le saint Docteur a voulu dire, car il ajoute, après le texte allégué: " jamais il n'a été engendré, ni ne sera engendré un autre Christ, à partir de la divinité et de l'humanité, et subsistant en elles, qui serait à la fois parfaitement Dieu et parfaitement homme. "

3. Il y a un double principe de vie corporelle. Un principe efficient, et sous ce rapport le Verbe de Dieu est principe de toute vie. Et un principe formel; car " vivre, pour les vivants, c'est leur être même

", dit le Philosophe. De même que tout être existe formellement par sa forme, de même le corps vit par l'âme. En ce sens, le Verbe ne peut pas faire vivre le corps, car il ne peut pas être sa forme.

ARTICLE 6: La nature humaine s'est-elle unie au Verbe de façon accidentelle?

Objections: 1. S. Paul écrit (Ph 2, 7) au sujet du Fils de Dieu qu'il a été reconnu comme un homme à son " vêtement " (en latin: *habitué*).

Mais *l'habitué* s'ajoute à celui qui le possède comme un accident; soit en tant qu'il est l'un des dix prédicaments; soit en tant qu'il est une espèce de la qualité. Donc la nature humaine est unie de façon accidentelle au Fils de Dieu.

2. Tout ce qui appartient à un être déjà achevé lui est accidentel; l'accident, c'est en effet ce qui peut être présent à un être ou lui manquer sans le détruire. Mais la nature humaine est advenue dans le temps au Fils de Dieu, qui possède toute éternité un être parfait. Cette union est donc accidentelle.

3. Tout ce qui n'appartient pas à la nature ou à l'essence d'un être en est l'accident, parce que tout ce qui est, est ou substance, ou accident. Mais la nature humaine n'appartient pas à l'essence ou à la nature divine du Fils de Dieu puisque, on l'a dit, l'union ne se fait pas dans la nature. Elle lui est donc unie accidentellement.

4. Tout instrument est employé de façon accidentelle. Or la nature humaine fut dans le Christ l'instrument de la divinité, selon S. Jean Damascène. Il semble donc qu'il n'y ait eu qu'une union accidentelle entre la nature humaine et le Fils de Dieu.

En sens contraire, l'accident ne s'attribue pas absolument comme étant quelque chose, mais par manière de quantité, de qualité ou de quelque autre mode d'être. Donc, si la nature humaine était unie accidentellement au Verbe, quand nous disons que le Christ est homme, nous ne lui attribuons pas quelque chose d'absolu, mais une qualité ou une quantité, ou quelque autre mode d'être. Or une telle manière de voir s'oppose à la décrétale du pape Alexandre III qui dit: " Puisque le Christ est Dieu parfait et homme parfait, par quelle téméraire audace certains prétendent-ils que le Christ, en tant qu'homme, n'est pas quelque chose? "

Réponses: Pour voir clair dans cette question, il faut savoir qu'au sujet du mystère de l'union des deux natures dans le Christ, deux hérésies ont surgi. L'une aboutissait à la confusion des natures: Eutychès et Dioscore prétendirent que les deux natures n'en formaient plus qu'une seule. Ils professèrent donc que le Christ est constitué de deux natures distinctes avant leur union, mais qu'il ne subsiste pas en deux natures, la distinction de celles-ci cessant aussitôt après leur union.

L'autre hérésie fut celle de Nestorius et de Théodore de Mopsueste, qui séparaient les personnes. Ils soutenaient que la personne du Fils de Dieu était autre que celle du Fils de l'homme. A les en croire, ces deux personnes se trouvent unies - 1° par mode d'habitation, en ce sens que le Verbe de Dieu habite dans l'homme comme dans un temple; 2° par l'unité de sentiment, en ce sens que la volonté de cet homme est toujours conforme à la volonté de Dieu; 3° selon l'opération, car cet homme est l'instrument du Verbe de Dieu; 4° du point de vue de la dignité et de l'honneur, car tout honneur rendu au Fils de Dieu, l'est aussi au Fils de l'homme, en vertu de son union au Fils de Dieu; 5° du point de vue de la communication réciproque de leurs noms, en ce sens que nous appelons cet homme: Dieu et Fils de Dieu. Or, il est bien évident que toutes ces manières d'envisager l'union rendent celle-ci purement accidentelle.

Certains théologiens postérieurs, tout en croyant éviter ces hérésies, y sont tombés par ignorance. Les uns reconnurent une seule personne dans le Christ, mais y placèrent deux hypostases ou deux suppôts, affirmant qu'un homme, composé d'une âme et d'un corps, a été dès le principe de sa conception

assumé par le Verbe de Dieu. C'est la première opinion citée par le Maître des Sentences. D'autres, voulant sauver l'unité de personne, ont prétendu que l'âme du Christ n'était pas unie à son corps, mais que tous les deux, pris séparément, se trouvaient unis au Verbe de façon accidentelle; ce qui évitait d'augmenter le nombre des personnes. C'est la troisième opinion rapportée par le Maître des Sentences au même endroit.

Ces deux opinions reviennent à l'hérésie de Nestorius. La première parce que mettre deux hypostases ou deux suppôts dans le Christ équivaut à mettre en lui deux personnes, nous l'avons dit plus haut. Et si l'on insiste sur la signification spéciale du mot " personne ", il faut se rappeler que Nestorius, lui aussi, entendait par unité de personne l'unité de dignité et d'honneur. D'où l'anathème porté par le cinquième concile oecuménique contre celui qui dit qu'il y a " unité de personne sous le rapport de la dignité de l'honneur et de l'adoration, comme l'ont écrit dans leur folie Théodore et Nestorius ".

Quant à l'autre opinion, elle rejoint l'erreur de Nestorius qui admettait une union accidentelle. Il n'y a pas de différence entre soutenir que le Verbe de Dieu est uni au Christ homme parce qu'il habite en lui comme dans un temple, ce que disait Nestorius, et soutenir, comme la troisième opinion, que le Verbe est uni à l'homme parce qu'il s'en revêt comme d'un vêtement. Elle a même quelque chose de pire que l'erreur de Nestorius, puisque pour elle le corps et l'âme ne sont pas unis.

La foi catholique tient le juste milieu entre ces positions; elle n'affirme pas que l'union de Dieu et de l'homme s'est faite dans l'essence et la nature, ni d'une façon accidentelle; entre ces deux extrêmes, elle professe que l'union s'est faite selon la subsistance ou hypostase. Aussi lit-on dans les Actes du cinquième concile oecuménique: " Comme on a compris cette union de diverses manières, les sectateurs de l'impiété d'Apollinaire et d'Euchychès, partisans de la disparition de ce qui est uni ", c'est-à-dire détruisant les deux natures, " parlent d'une union par confusion, et les sectateurs de Théodore et de Nestorius, favorables à la division, introduisent une union provisoire. Mais la sainte Église de Dieu, rejetant l'impiété de ces deux hérésies, confesse l'union du Verbe de Dieu à la chair par composition, c'est-à-dire selon l'hypostase ".

Il est donc évident que, parmi les trois opinions rapportées par le Maître des Sentences, la deuxième, qui affirme l'unité d'hypostase entre Dieu et l'homme dans l'Incarnation, ne doit pas être regardée comme une simple opinion, mais comme l'affirmation de la foi catholique. En revanche, la première opinion qui pose deux hypostases, et la troisième qui professe une union accidentelle, ne doivent pas être tenues comme des opinions, mais comme de véritables hérésies condamnées par l'Église dans ses conciles.

Solutions: 1. Selon S. Jean Damascène " Il n'est pas nécessaire qu'une comparaison s'applique à son objet exactement et de toutes manières; car ce qui est semblable en tout n'est plus exemplaire mais identique. Et surtout dans l'étude des réalités divines, car il est impossible de trouver un modèle semblable en tout, aussi bien en "théologie", où l'on étudie la divinité des personnes, qu'en "économie", où l'on étudie le mystère de l'Incarnation. " Donc, si l'on compare la nature humaine du Christ à *un habitue* au sens de vêtement, ce n'est pas quant à l'union accidentelle, mais en tant que le Verbe se rend visible par cette nature, à la manière dont un homme nous apparaît par son vêtement. Et aussi en tant que le vêtement se modifie, c'est-à-dire prend la forme de celui qui le revêt, et dont la forme n'est pas changée par le vêtement. C'est ainsi que la nature humaine reçoit une promotion, du fait de son assumption par le Verbe de Dieu, tandis que le Verbe de Dieu n'est pas changé lui-même, comme l'explique S. Augustin.

2. Ce qui advient à un être déjà achevé ne lui est accidentel qu'à la condition que cet être ne lui soit pas communiqué. Ainsi, lors de la résurrection, le corps ne sera pas réuni à l'âme déjà existante d'une façon simplement accidentelle, mais il participera à son être même, puisque le corps n'a de vie que par l'âme. Au contraire, la blancheur, advenant à un homme, lui est accidentelle car elle possède un être différent de l'être de l'homme. Or, le Verbe de Dieu possède de toute éternité un être complet sous le

rapport de l'hypostase ou personne; la nature humaine lui advient dans le temps, et se trouve unie à lui dans l'unité d'être, non pas sous le rapport de la nature, comme il arrive pour le corps uni à l'être de l'âme, mais sous le rapport de l'hypostase ou personne. Aussi faut-il reconnaître que la nature humaine n'est pas unie accidentellement au Fils de Dieu.

3. L'être se divise en substance et accident. Mais la substance possède une double signification, selon Aristote; elle désigne soit l'essence ou nature, soit le support ou hypostase. Pour qu'il n'y ait pas union accidentelle, il suffit donc que l'union se fasse sous le rapport de l'hypostase, et il n'est pas nécessaire qu'elle se produise sous le rapport de la nature.

4. Il est bien certain que tout instrument n'est pas uni dans l'être à l'hypostase de celui qui s'en sert, ainsi la hache ou le glaive. Mais rien n'empêche que ce qui se trouve élevé jusqu'à l'unité de l'hypostase se comporte à la manière d'un instrument, comme le corps de l'homme ou ses membres. Nestorius prétendait que la nature humaine est assumée par le Verbe à la manière d'un instrument qui ne participerait pas à l'unité de l'hypostase. Et c'est pourquoi il n'admettait pas que l'homme, dans le Christ, soit vraiment le Fils de Dieu, mais seulement son instrument. Aussi S. Cyrille écrit-il dans sa lettre aux moines d'Égypte: " L'Écriture ne regarde pas cet Emmanuel (entendez le Christ) comme un simple instrument, mais comme un Dieu vraiment hominisé ", c'est-à-dire devenu homme. Quant au Damascène, dans le texte allégué, c'est comme un instrument participant à l'unité de l'hypostase, qu'il considère la nature humaine dans le Christ.

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

Objections: 1. Rien de créé ne peut se trouver, en Dieu, parce que tout ce qui est en Dieu est Dieu. Mais cette union est en Dieu, puisque Dieu lui-même est uni à la nature humaine. Il ne semble donc pas que cette union soit quelque chose de créé.

2. En toute chose, c'est la fin qui est le plus important. Or la fin de l'union, c'est l'hypostase ou personne divine à laquelle se termine l'union. Il semble donc que l'on doive juger de l'union surtout d'après la condition de l'hypostase divine, laquelle est incréée. Par suite, l'union elle-même ne saurait être quelque chose de créé.

3. Ce que l'on attribue à l'effet doit être à plus forte raison attribué à la cause, dit Aristote. Mais dans le Christ, l'homme est dit Créateur à cause de l'union. A plus forte raison, par conséquent, devra-t-on reconnaître que l'union elle-même n'est pas quelque chose de créé, mais le Créateur.

En sens contraire, tout ce qui a un commencement dans le temps est créé. Or cette union n'est pas éternelle, mais a commencé dans le temps. Elle est donc quelque chose de créé.

Réponse: L'union dont nous parlons consiste en une certaine relation entre la nature divine et la nature humaine, résultat de leur conjonction en l'unique personne du Fils de Dieu. Or, nous l'avons dit dans la première Partie, toute relation entre Dieu et la créature est réelle dans la créature, parce qu'elle provient d'un changement opéré en celle-ci; mais en Dieu elle n'est qu'une relation de raison, parce qu'elle ne suppose en lui aucun changement. Il faut donc admettre que l'union dont nous parlons n'est pas réelle en Dieu, mais seulement de raison, tandis qu'elle est réelle dans la nature humaine, puisque celle-ci est une créature. Et c'est pourquoi l'on doit dire qu'elle est quelque chose de créé.

Solutions: 1. Cette union, en Dieu, n'est pas réelle, mais seulement de raison. Car nous disons que Dieu est uni à la créature parce que dans la réalité la créature se trouve unie à Dieu, sans aucun changement en lui.

2. La nature de la relation, comme celle du mouvement, est déterminée par son terme ou sa fin; mais son existence dépend du sujet en lequel elle se trouve. Et puisque l'union n'a d'existence réelle que dans la nature créée, il s'ensuit qu'elle possède un être créé.

3. L'homme, dans le Christ, est appelé Dieu en raison de l'union dont le terme est l'hypostase divine. Mais il ne s'ensuit pas que l'union elle-même soit le Créateur ou Dieu, car la qualification de créé se rapporte plutôt à l'existence même de la relation qu'à sa nature ou à son essence.

ARTICLE 8: L'union est-elle identique à l'assomption?

Objections: 1. Les relations, comme les mouvements, sont spécifiées par leur terme. Mais le terme de l'assomption est le même que celui de l'union: c'est l'hypostase divine. Il ne semble donc pas qu'il y ait entre elles de différence.

2. Dans le mystère de l'Incarnation, il paraît y avoir identité entre ce qui unit et ce qui assume, entre ce qui est uni et ce qui est assumé. Mais l'union et l'assomption résultent de l'action et de la passion considérées soit dans ce qui unit et ce qui est uni, soit dans ce qui assume et ce qui est assumé. L'union semble donc identique à l'assomption.

3. S. Jean Damascène écrit: " L'union signifie seulement la conjonction, sans déterminer encore son terme. Tandis que l'homínisation et l'Incarnation déterminent le terme auquel aboutit la conjonction. Mais pareillement l'assomption ne détermine pas l'aboutissement de la conjonction. " Il paraît donc bien que l'union et l'assomption sont identiques.

En sens contraire, on dit de la nature divine qu'elle est unie, on ne dit pas qu'elle est assumée.

Réponse: Comme nous venons de le dire, l'union implique une relation entre la nature divine et la nature humaine, selon qu'elles se rejoignent en une personne unique. Or, toute relation qui commence dans le temps provient d'un changement. Le changement comporte action et passion. Ainsi donc, la première et principale différence entre l'union et l'assomption consiste en ceci: l'union implique la relation elle-même, tandis que l'assomption implique l'action si nous parlons de celui qui assume, ou la passion si nous parlons de ce qui est assumé.

De cette première différence en dérive une deuxième. L'assomption signifie un devenir, au lieu que l'union signifie le fait accompli. Il en résulte que nous pouvons dire de celui qui réalise l'union, qu'il est uni, mais non, de celui qui assume, qu'il est assumé. En effet, la nature humaine, considérée au terme de son assomption à l'hypostase divine, possède une signification concrète, que l'on traduit en l'appelant homme; et c'est pourquoi nous disons avec vérité que le Fils de Dieu, unissant à lui la nature humaine, est homme. Au contraire, la nature humaine, considérée en elle-même, c'est-à-dire abstraitement, est signifiée comme assumée; or nous ne pouvons pas dire que le Fils de Dieu est la nature humaine.

Une troisième différence vient de ce que la relation, surtout la relation d'équivalence, se réfère indifféremment à l'un ou l'autre de ses termes; l'action et la passion, au contraire, se réfèrent diversement à l'agent ou au patient, et aux différents termes. Et c'est pourquoi l'assomption suppose un point de départ et un point d'arrivée qui dit assomption dit qu'un être est comme pris par un autre, qui l'attire à soi. Mais l'union ne précise rien de tout cela. D'où l'on peut dire indifféremment que la nature divine est unie à la nature humaine et réciproquement. Mais on ne peut pas dire que la nature divine est assumée par la nature humaine; le contraire seul est vrai; car la nature humaine s'est jointe à la personnalité divine de manière que la personne divine subsiste dans la nature humaine.

Solutions: 1. Comme on l'a dit au cours de l'article, l'union et l'assomption ne se réfèrent pas de la même manière à leur terme.

2. Le facteur de l'union et le facteur de l'assomption ne sont pas tout à fait identiques. Car toutes les personnes divines concourent à l'union, mais non à l'assomption. La personne du Père a uni la nature humaine au Fils et non pas à elle-même; et c'est pourquoi on dit qu'elle unit, et non qu'elle assume, au sens de prendre pour elle-même. De même, il n'y a pas identité entre ce qui est uni et ce qui est assumé, puisque la nature divine peut être dite unie et non pas assumée.

3. L'assomption précise pour qui est faite l'union du côté de celui qui assume, puisque assumer signifie Prendre pour soi. L'Incarnation et l'humanisation précisent ce qui est assumé: la chair ou la nature humaine. L'assomption diffère donc conceptuellement et de l'union, et de l'Incarnation ou humanisation.

ARTICLE 9: L'union du Verbe incarné est-elle l'union la plus parfaite?

Objections: 1. Ce qui est uni n'atteint pas aussi parfaitement la raison d'unité que ce qui est un, du fait qu'on est dit uni par participation, et non par essence. Or, dans les réalités créées, il n'est pas impossible de trouver un être qui soit purement et simplement un; comme on le voit surtout avec l'unité qui est principe du nombre. L'union dont nous parlons ne possède donc pas le maximum d'unité.

2. L'union est d'autant plus faible que ses éléments sont plus éloignés l'une de l'autre. Or les éléments de l'union hypostatique, nature divine et nature humaine, sont à une distance infinie l'une de l'autre. Une telle union est donc la plus faible.

3. L'union aboutit à quelque chose d'un. Mais par l'union en nous de l'âme et du corps se trouve réalisé un être qui est un à la fois sous le rapport de la personne et de la nature; tandis que l'union de la nature divine et de la nature humaine ne constitue un être un que sous le rapport de la personne. L'union de l'âme et du corps est donc plus étroite que celle de la nature divine et de la nature humaine.

En sens contraire, S. Augustin affirme " L'homme est plus intimement uni au Fils, que le Fils au Père. " Mais le Fils est uni au Père par l'unité de leur essence, l'homme est uni au Fils par l'union de l'Incarnation. Donc l'union de l'Incarnation est plus parfaite que l'unité de l'essence divine, laquelle pourtant réalise une souveraine unité; et par conséquent l'union de l'Incarnation implique le maximum d'unité.

Réponse: L'union implique la conjonction de divers éléments en une réalité unique. L'union de l'Incarnation peut donc être envisagée d'une telle manière: soit du point de vue des éléments unis, soit du point de vue de la réalité en laquelle ils sont unis. Sous ce dernier rapport, l'union de l'Incarnation l'emporte sur toutes les autres unions, car l'unité de la personne divine, en laquelle sont unies les deux natures, est la plus grande qui soit. Mais elle n'a pas la prééminence du côté des composants de l'union.

Solutions: 1. L'unité de la personne divine est plus grande que l'unité numérique, principe du nombre. Car l'unité de la personne divine est une unité subsistante, non reçue dans un autre être par participation, complète en elle-même, et possédant en soi tout ce qui relève du concept d'unité. Il ne lui appartient pas d'être partie, comme à l'unité numérique qui est partie du nombre et qui se trouve participée par les réalités sujettes au nombre. Aussi, à cet égard, l'union de l'Incarnation l'emporte sur l'unité numérique, en raison de l'unité de la personne, mais non pas en raison de la nature humaine; car cela n'est pas l'unité de la personne divine: elle lui est seulement unie.

2. L'objection vaut du point de vue des éléments unis, non pas sous le rapport de la personne en laquelle se fait l'union.

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

4. Quant à l'argument *en sens contraire*, opposé aux objections précédentes, il suppose faussement que l'union de l'Incarnation est plus grande que l'unité essentielle des personnes divines. Le texte de S. Augustin ne doit pas s'entendre en ce sens que la nature humaine est davantage dans le Fils de Dieu que celui-ci n'est dans le Père. Elle l'est beaucoup moins. Mais, sous un certain rapport, elle l'est davantage, en tant que l'homme est dans le Fils plus que le Fils n'est dans le Père, c'est-à-dire en tant que lorsque je dis " l'homme ", ce mot désigne le Christ aussi bien que lorsque je dis: " le Fils de Dieu ". Tandis qu'il n'y a pas identité de supôt entre le Père et le Fils.

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

Objections: 1. La grâce est un accident, comme on l'a vu dans la deuxième Partie. Mais on a montré plus haut que l'union de la nature humaine à la nature divine ne s'est pas réalisée par accident. Il apparaît donc que l'union de l'Incarnation n'a pas été réalisée par la grâce.

2. Le siège de la grâce, c'est l'âme. Mais, dit S. Paul (Col 2, 9): " Dans le Christ habite corporellement la plénitude de la divinité. " Il apparaît donc que cette union n'a pas été réalisée par la grâce.

3. Tous les saints sont unis à Dieu par la grâce. Donc, si l'union de l'Incarnation a été réalisée par la grâce, il semble que le Christ n'est pas appelé Dieu en un autre sens que les autres saints hommes.

En sens contraire, il y a cette affirmation de S. Augustin: " Cette grâce qui fait de tout homme un chrétien dès qu'il a commencé à croire, c'est la grâce qui a fait de cet homme le Christ, dès qu'il a commencé d'être. " Mais cet homme est devenu le Christ par son union à la nature divine. Donc cette union a été réalisée par la grâce.

Réponse: Comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie, " grâce " se dit en deux sens. D'une part elle signifie la volonté de Dieu donnant gratuitement quelque chose; d'autre part elle signifie le don lui-même fait gratuitement par Dieu. Or, la nature humaine a besoin de la volonté miséricordieuse de Dieu pour être élevée jusqu'à lui, car c'est au-dessus des capacités de sa nature. Et cette surélévation est double; tantôt elle affecte l'opération par laquelle les saints connaissent et aiment Dieu; tantôt elle affecte l'être personnel; c'est le cas particulier du Christ, dont la nature humaine est assumée pour qu'il devienne la personne du Fils de Dieu. Il est évident que, pour parfaire l'opération, la faculté doit être elle-même surélevée par une disposition habituelle; pour qu'une nature existe dans son supôt, au contraire, il n'est nullement besoin d'une telle disposition.

Concluons donc: si par grâce on entend la volonté de Dieu dispensant quelque don gratuit ou accordant à quelqu'un son agrément ou sa bienveillance, il est très vrai que l'union de l'Incarnation se fait par grâce, comme l'union des saints à Dieu par la connaissance et l'amour. Mais si l'on entend par grâce le don gratuit de Dieu, alors le fait pour la nature humaine d'être unie à la personne divine peut être appelé une grâce, puisqu'il n'a été précédé d'aucun mérite; mais on ne peut admettre qu'une telle union se soit faite par le moyen d'une grâce habituelle.

Solutions: 1. La grâce, considérée comme un accident, est une certaine ressemblance de la divinité, participée par l'homme. Mais on ne peut pas dire que, par l'Incarnation, la nature humaine participe d'une ressemblance avec la nature divine. Il faut dire qu'elle est unie à la nature divine elle-même en la personne du Fils. Or la réalité l'emporte sur la ressemblance participée de cette même réalité.

2. La grâce habituelle existe seulement dans l'âme. Mais la grâce ou le don gratuit de Dieu qui consiste à être uni à une personne divine, appartient à toute la nature humaine, composée de l'âme et

du corps. Et pour cette raison il est dit que la plénitude de la divinité habite corporellement dans le Christ, parce que la nature divine est unie non seulement à l'âme, mais aussi au corps.

Cependant on pourrait dire aussi qu'elle habite dans le Christ corporellement, pour l'opposer aux sacrements de la loi ancienne, qui sont " l'ombre des réalités à venir, tandis que le corps, ou la réalité, c'est le Christ " (Col 2, 17).

Certains expliquent encore que la divinité est dite habiter corporellement dans le Christ parce qu'elle s'y trouve de trois manières, de même que le corps a trois dimensions. Elle s'y trouve en effet d'abord par essence, présence et puissance, comme chez toutes les créatures; en outre, par la grâce sanctifiante, comme chez les saints; enfin par l'union personnelle qui est propre au Christ.

3. Cela donne la réponse à la dernière objection: l'union du Christ à Dieu ne se fait pas seulement par la grâce habituelle, comme chez les autres saints; mais elle se fait selon l'hypostase ou personne.

ARTICLE 11: Cette union a-t-elle été précédée par des mérites?

Objections: 1. Sur le Psaume (33, 22): " Que ta miséricorde soit sur nous comme notre espoir est en toi ", la Glose donne cette interprétation: " Ceci fait allusion au désir de l'Incarnation chez les prophètes, et au mérite qui en obtint l'accomplissement. " Donc l'Incarnation est objet de mérite.

2. Lorsqu'on mérite quelque chose, on mérite ce qui est nécessaire pour l'obtenir. Or, les anciens Pères méritaient la vie éternelle, à laquelle ils ne pouvaient parvenir que par l'Incarnation, comme dit S. Grégoire: " Ceux qui sont venus en ce monde avant la venue du Christ, quelle que fût la valeur de leur justice, ne pouvaient aucunement, sortis de leur corps, être accueillis aussitôt dans le sein de la patrie céleste, parce qu'il n'était pas encore venu, celui qui établirait les âmes des justes dans leur séjour perpétuel ". Il semble donc qu'ils ont mérité l'Incarnation.

3. On chante de la Bienheureuse Vierge: " Elle a mérité de porter le Seigneur de tous ", ce qui s'est fait par l'Incarnation. Donc celle-ci est objet de mérite.

En sens contraire, S. Augustin déclare " Quiconque aura trouvé dans notre Chef des mérites qui aient précédé sa génération sans pareille, qu'il cherche en nous, ses membres, des mérites qui aient précédé nos innombrables régénérations ! " Mais notre génération n'est précédé d'aucun mérite selon S. Paul (1^{re} Cor 13, 5): " Ce n'est pas à cause d'oeuvres de justice que nous aurions accomplies par nous-mêmes, mais selon sa miséricorde qu'il nous a sauvés par le bain de la régénération. " Donc aucun mérite non plus n'a précédé la génération du Christ.

Réponse: En ce qui concerne le Christ lui-même, il est évident, d'après ce que nous avons déjà dit qu'aucun de ses mérites n'a pu précéder l'union hypostatique. Nous ne prétendons pas en effet, comme Photin, qu'il fut d'abord un homme ordinaire et qu'ensuite, par le mérite d'une vie sainte, il obtint d'être le Fils de Dieu. Nous tenons que, dès le début de sa conception, cet homme-là fut vraiment le Fils de Dieu, comme n'ayant d'autre hypostase que celle du Fils de Dieu, selon S. Luc (1, 35): " L'être saint qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu. " C'est pourquoi toute activité de cet homme-là est consécutive en lui à l'union. Aucune de ses actions n'a donc pu mériter cette union.

Bien moins encore les oeuvres d'un autre homme, quel qu'il soit, n'ont pu mériter en stricte justice l'union de l'Incarnation. - 1^o Parce que les oeuvres méritoires de l'homme sont ordonnées à la béatitude, qui est la récompense de la vertu et consiste dans la pleine jouissance de Dieu. Or l'union de l'Incarnation, qui se réalise en l'être personnel du Verbe, dépasse l'union de l'esprit bienheureux à Dieu, qui s'opère par un acte de l'élu. - 2^o Parce que la grâce, étant principe de mérite, ne peut être objet de mérite. Bien moins encore l'Incarnation ne l'est-elle pas, car elle est principe de la grâce selon S. Jean (1, 17): " La grâce et la vérité nous sont venues par Jésus Christ. " - 3^o Parce que l'incarnation

du Christ restaure la nature humaine tout entière; elle ne saurait donc être méritée par un homme particulier, car la bonté d'un homme ordinaire ne peut causer la bonté de toute une nature.

Cependant il est exact que les saints Pères, par leurs désirs et leurs prières, ont mérité l'Incarnation d'un mérite de convenance. Il convenait en effet que Dieu exauce ceux qui lui obéissaient.

Solutions: 1. Cela répond à la première objection.

2. Il n'est pas vrai que toutes les conditions nécessaires pour obtenir la récompense sont objet de mérite. Certaines conditions, en effet, sont requises préalablement non seulement à la récompense, mais encore au mérite lui-même, comme la bonté de Dieu, sa grâce, et la nature de l'homme elle-même. Pareillement, le mystère de l'Incarnation est principe de mérite car " de la plénitude du Christ nous avons tous reçu " (Jn 1, 16).

3. On dit que la Bienheureuse Vierge a mérité de porter le Seigneur de tous, non pas qu'elle ait mérité l'Incarnation, mais parce que, en vertu de la grâce qui lui était donnée, elle a mérité un degré de pureté et de sainteté telles qu'elle puisse être dignement la Mère de Dieu 18.

ARTICLE 12: La grâce d'union fut-elle naturelle au Christ en tant qu'homme?

Objections: 1. L'union de l'Incarnation s'est faite dans la personne et non dans la nature, on l'a vu II. Mais tout être est déterminé par son terme. La grâce d'union doit donc être dite personnelle plutôt que naturelle.

2. Grâce et nature s'opposent comme les dons gratuits, qui viennent de Dieu, se distinguent des dons naturels qui viennent d'un principe intrinsèque. Mais deux réalités opposées ne peuvent être dénommées l'une par l'autre. On ne peut donc pas dire que la grâce du Christ lui soit naturelle.

3. On appelle naturel ce qui est conforme à la nature. Mais la grâce d'union n'est pas naturelle au Christ, parce que conforme à la nature divine, autrement elle conviendrait aussi aux autres personnes divines. Elle ne lui est pas davantage naturelle parce que conforme à la nature humaine; car alors elle conviendrait à tous les hommes, qui possèdent la même nature que le Christ. Il semble donc que d'aucune façon la grâce d'union ne soit naturelle au Christ.

En sens contraire, S. Augustin écrit: " Dans l'assomption de la nature humaine par le Verbe, la grâce, qui rend cet homme impeccable, devient pour lui en quelque sorte naturelle. "

Réponse: D'après Aristote, le mot " nature " signifie tantôt la naissance d'un être, tantôt son essence. En sorte qu'une réalité peut être dite naturelle de deux façons. En ce sens qu'elle procède uniquement de ses principes essentiels: ainsi est-il naturel au feu de s'élever. Ou bien on dit qu'une réalité est naturelle à l'homme parce qu'il la possède de naissance. Ainsi est-il écrit (Ep 2, 3): " Nous étions par nature des fils de colère ", et (Sg 12, 10): " Leur nation est perverse, et la malice leur est naturelle. "

Donc la grâce du Christ, grâce d'union ou grâce habituelle, ne peut être dite naturelle au sens où elle serait causée par les principes de la nature humaine. Mais elle peut être dite naturelle en tant qu'elle provient, dans la nature humaine du Christ, de sa propre nature divine qui la cause. Et l'une comme l'autre grâce est naturelle chez le Christ en ce sens qu'il la possède depuis sa naissance; car, dès le premier instant de sa conception, la nature humaine fut unie à la personne divine, et l'âme du Christ fut remplie du don de la grâce.

Solutions: 1. Bien que l'union ne se soit pas faite dans la nature, elle est cependant produite par la puissance de la nature divine, laquelle est vraiment la nature du Christ. De plus elle appartient au Christ dès sa naissance.

2. Nous n'appliquons pas au Christ sous le même rapport les mots " grâce " et " naturel ". Nous parlons de grâce pour désigner ce qui n'est pas objet de mérite; mais nous disons que cette grâce est naturelle, parce qu'elle provient dans l'humanité du Christ de la puissance de sa nature divine, et qu'il la possède dès sa naissance.

3. La grâce d'union n'est pas naturelle au Christ selon la nature humaine, comme si elle dérivait des principes de cette nature. Et c'est pourquoi il ne faut pas qu'elle convienne à tous les hommes. Elle lui est cependant naturelle sous ce rapport de la nature humaine, parce qu'elle lui appartient dès sa naissance: le Christ, parce qu'il a été conçu du Saint-Esprit, fut à la fois par nature fils de Dieu et fils de l'homme. Mais la grâce d'union est naturelle au Christ sous le rapport de la nature divine qui en est la cause. Il convient d'ailleurs à toute la Trinité d'être le principe actif de cette grâce.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 3: LE MODE D'UNION DU VERBE INCARNÉ QUANT A LA PERSONNE QUI ASSUME

1. Assumer convient-il à une personne divine? - 2. Assumer convient-il à la nature divine? - 3. La nature peut-elle assumer, abstraction faite de la personnalité? - 4. Une personne divine peut-elle assumer sans une autre? - 5. N'importe quelle personne divine peut-elle assumer? - 6. Plusieurs personnes peuvent-elles assumer une seule nature? - 7. Une seule personne peut-elle assumer deux natures? - 8. Convenait-il à la personne du Fils, plutôt qu'à une autre personne divine, d'assumer la nature humaine?

ARTICLE 1: Assumer convient-il à une personne divine?

Objections: 1. " Personne divine " signifie un être très parfait. Or, à ce qui est parfait on ne peut rien ajouter. Donc, puisque assumer c'est prendre pour soi, en sorte que ce qui est assumé s'ajoute à ce qui assume, il paraît qu'il ne convient pas à une personne divine d'assumer une nature créée.

2. Le terme de l'assomption se communique de quelque façon à la réalité assumée; ainsi la dignité se communique à ce qui est assumé en vue de la dignité. Mais, par définition, la personne est incommunicable, on l'a dit dans la première Partie. Donc il ne convient pas à une personne divine d'assumer, c'est-à-dire de prendre pour soi.

3. La nature est constitutive de la personne. Mais il est contradictoire que le constitué assume le constituant, car l'effet n'agit pas sur sa cause.

En sens contraire, d'après S. Augustin, le Fils unique de Dieu " a pris en sa personne la forme, c'est-à-dire la nature, de l'esclave ". Or le Fils unique de Dieu est une personne. Il revient donc de façon tout à fait propre à la personne de prendre la nature, c'est-à-dire de l'assumer.

Réponse Le mot " assomption " implique deux éléments le principe de l'acte et son terme. Or la personne est à la fois principe et terme de l'assomption. Elle est principe, car agir appartient en propre à la personne, et l'assomption de la chair a été réalisée par une action divine. Pareillement, la personne est encore le terme de cette prise de possession, parce que, nous l'avons dit, l'union s'est faite dans la personne, non dans la nature. Il est donc évident qu'assumer la nature revient de façon tout à fait propre à la personne.

Solutions: 1. Puisque la personne divine est infinie, rien ne peut lui être ajouté. Et c'est pourquoi S. Cyrille écrit: " Nous n'admettons pas un mode d'union qui serait une juxtaposition. " Ainsi, dans l'union de l'homme à Dieu par la grâce d'adoption, rien n'est ajouté à Dieu, mais le divin est communiqué à l'homme, si bien que ce n'est pas Dieu, mais l'homme, qui en est perfectionné.

2. La personne est dite incommunicable, en ce sens qu'elle ne peut être attribuée à plusieurs suppôts. Mais rien n'empêche que plusieurs qualités soit attribuées à la personne. Aussi, que la personne soit communiquée de façon à subsister en plusieurs natures, cela ne va pas contre sa raison de personne. Déjà, dans une personne créée, plusieurs natures peuvent se rencontrer par accident: ainsi la quantité et la qualité dans la personne d'un seul homme. Il appartient en propre à la personne divine, en raison de son infinité, de réaliser en elle une convergence de natures, non pas par accident, mais sous le rapport de la subsistance.

3. On l'a déjà dit la nature humaine ne constitue pas la personne divine de façon absolue; elle la constitue seulement selon que cette personne reçoit son nom d'une telle nature. Elle ne donne pas au Fils de Dieu l'être pur et simple, puisqu'il existe de toute éternité, elle lui donne seulement d'être homme. Au contraire, la nature divine constitue absolument la personne divine, et c'est pourquoi on ne dit pas que la personne divine assume la nature divine, mais la nature humaine.

ARTICLE 2: Assumer convient-il à la nature divine?

Objections: 1. On l'a vu, assumer signifie prendre pour soi. Mais la nature divine n'a pas pris pour elle la nature humaine, parce que l'union ne s'est pas faite dans la nature mais dans la personne, on l'a vu aussi. Ce n'est donc pas à la nature divine d'assumer la nature humaine.

2. La nature divine est commune aux trois personnes. Donc, s'il convient à la nature d'assumer, il s'ensuivra que cela conviendra aux trois personnes. Et ainsi le Père a assumé la nature humaine, comme le Fils. Ce qui est faux.

3. Assumer, c'est agir. Or, agir convient à la personne, non à la nature, qui désigne plutôt le principe par lequel l'agent agit. Assumer ne convient donc pas à la nature.

En sens contraire, S. Augustin dit: " Cette nature qui demeure toujours engendrée par le Père ", c'est-à-dire qui est reçue du Père par la génération éternelle, " a pris notre nature sans le péché ".

Réponse: Nous l'avons déjà dit, le mot assumption implique deux éléments: le principe de l'acte et son terme. Or être principe d'assumption convient à la nature divine en elle-même, car c'est par sa puissance que l'assumption s'est réalisée. Au contraire, être terme de l'assumption ne convient pas à la nature divine en elle-même, mais seulement en raison de la personne en qui on la considère. Aussi, premièrement et en toute rigueur de terme, est-ce la personne qui assume; mais on peut dire secondairement que la nature aussi assume pour sa propre personne une autre nature.

Et c'est en ce sens que l'on parle de nature incarnée, non qu'elle se soit changée en chair, mais parce qu'elle a assumé une nature charnelle. De là cette parole du Damascène: " Nous confessons, avec les bienheureux Athanase et Cyrille, que la nature divine s'est incarnée. "

Solutions: 1. Dans l'expression " prendre pour soi ", le mot " soi " est réfléchi et se rapporte au sujet lui-même ou suppôt. Or, la nature divine est identique à ce suppôt qu'est la personne du Verbe. C'est pourquoi quand la nature divine unit la nature humaine à la personne du Verbe, on peut dire qu'elle prend pour soi cette nature. Mais s'il est vrai que le Père unit la nature humaine à la personne du Verbe, cependant, de ce fait, il ne la prend pas pour soi; car le Père et le Fils sont deux suppôts différents. Aussi, à proprement parler, ne peut-on pas dire que le Père assume la nature humaine.

2. Ce qui convient à la nature divine, en raison de ce qu'elle est, convient aux trois personnes, comme la bonté, la sagesse, etc. Mais l'assomption ne lui convient qu'en raison de la personne du Verbe, et c'est pourquoi elle appartient seulement à cette personne.

3. De même qu'en Dieu il y a identité entre " ce qui est " et " ce par quoi il est ", de même y a-t-il en lui identité entre " ce qui agit " et " ce par quoi il agit ", parce que tout ce qui agit le fait en tant qu'il est de l'être. La nature divine est donc à la fois ce par quoi Dieu agit, et Dieu lui-même agissant.

ARTICLE 3: La nature peut-elle assumer, abstraction faite de la personnalité?

Objections: 1. On vient de le dire: s'il convient à la nature d'assumer, c'est en raison de la personne. Mais ce qui convient à une réalité en raison d'une autre ne peut lui convenir encore lorsque le corps, lorsque cette réalité est supprimée; ainsi le corps, visible en raison de la couleur, ne l'est plus sans elle. Donc, si l'intelligence fait abstraction de la personnalité, la nature ne peut l'assumer.

2. L'assomption, on l'a dit, implique le terme de l'union. Or l'union ne peut se faire dans la nature, mais seulement dans la personne. Abstraction faite de la personne, la nature divine ne peut donc pas assumer.

3. On a dit dans la première Partie que, dans la divinité, si l'on abstrait la personnalité, il ne reste rien. Mais celui qui assume est quelque chose de réel. C'est donc que, sans la personnalité, la nature divine ne peut assumer.

En sens contraire, la personnalité, en Dieu, représente une triple propriété personnelle, à savoir la paternité, la filiation et la procession, comme on l'a vu dans la première Partie. Or, si l'on abstrait par l'intelligence ces trois propriétés, il reste encore la toute-puissance de Dieu, par laquelle s'est faite l'Incarnation, selon cette parole de l'Ange (Lc 1, 37): " Il n'est rien d'impossible à Dieu. " Il semble donc que, même si l'on enlève la personnalité, la nature divine peut assumer.

Réponse: L'intellect a un double rapport avec le divin. Premièrement, pour connaître Dieu tel qu'il est. Et de cette manière, il est impossible de délimiter quelque chose chez Dieu en l'isolant d'autre chose, car tout ce qui est en Dieu est un, sauf la distinction des personnes; cependant, si l'une d'elles est enlevée, l'autre l'est également, car elles ne se distinguent que par leurs relations, qui sont forcément simultanées.

Mais l'intellect a un autre rapport avec le divin, connaissant Dieu non pas tel qu'il est, mais à sa manière à lui, c'est-à-dire en considérant de façon multiple et divisée ce qui en Dieu est un. De cette manière, notre intellect peut saisir la bonté, la sagesse divine et les autres attributs essentiels, comme la paternité ou la filiation. A cet égard, en faisant abstraction de la personnalité par notre intellect, nous pouvons comprendre que la nature assume.

Solutions: 1. En Dieu il y a identité entre " ce par quoi il est " et " ce qu'il est ". Donc, tout ce que l'on attribue à Dieu par abstraction, et que l'on considère séparément du reste, est nécessairement quelque chose de subsistant. Par conséquent, c'est une personne, puisqu'un tel attribut appartient à une nature intellectuelle. Dès lors, de même qu'en posant en Dieu les propriétés personnelles, nous pouvons parler de trois personnes, de même, en abstrayant par l'intelligence ces mêmes propriétés, il nous reste encore à considérer la nature divine comme subsistante et personnelle. De cette manière, on comprend qu'elle puisse assumer la nature humaine en raison de sa subsistance ou de sa personnalité.

2. Même si l'intellect isole les personnalités des trois personnes, il reste encore dans l'intellect un Dieu personnel unique, ainsi que les Juifs le comprennent. A cette personne l'assomption peut se terminer, tout aussi bien qu'à la personne du Verbe.

3. Lorsque, par l'intellect, on fait abstraction de la personnalité, on dit que rien ne reste en Dieu lorsque cette abstraction est faite par mode de séparation, comme s'il y avait une diversité entre le sujet de la relation et la relation elle-même; or tout ce que l'on considère en Dieu, on le considère comme un suppôt subsistant. Cependant on peut considérer certains attributs de Dieu sans les autres, non par mode de séparation, mais de la façon présentée dans la Réponse.

ARTICLE 4: Une personne divine peut-elle assumer sans une autre?

Objections: 1. Il semble impossible qu'une personne assume la nature créée sans qu'une autre personne l'assume. En effet, " les oeuvres de la Trinité sont indivises " selon S. Augustin. De même en effet qu'il n'y a pour les trois personnes qu'une seule essence, de même aussi n'y a-t-il pour elles qu'une seule opération. Mais assumer est une opération. Elle ne peut donc convenir à une personne divine sans convenir à une autre.

2. Nous disons que la personne du Fils est incarnée, et nous le disons aussi bien de sa nature car, selon S. Jean Damascène, " toute la nature divine s'est incarnée en l'une de ses hypostases ".

Mais la nature est commune aux trois personnes; donc aussi l'assomption.

3. De même que la nature humaine dans le Christ est assumée par Dieu, de même les hommes sont assumés par lui en vertu de la grâce. C'est ainsi que S. Paul dit d'un homme (Rm 14, 3): " Dieu l'a assumé. " Mais cette assomption est l'oeuvre commune des trois personnes. Donc aussi celle du Christ.

En sens contraire, Denys enseigne que le mystère de l'Incarnation appartient à cette théologie selon laquelle on fait une distinction entre ce qui se dit de chacune des personnes divines.

Réponse: Nous l'avons déjà dit l'assomption comporte deux éléments: l'acte de celui qui assume, et le terme de l'assomption. Or, l'acte de celui qui assume procède de la puissance divine, qui est commune aux trois personnes; mais le terme de l'assomption est la personne, nous l'avons dit. C'est pourquoi ce qui, dans l'assomption, relève de l'agir est commun aux trois personnes; ce qui au contraire a raison de terme convient à une seule personne et non aux autres. En effet, les trois personnes ont fait que la nature humaine soit unie à la seule personne du Fils.

Solutions: 1. Cet argument est valable du côté de l'opération, indépendamment de son terme, qui est la personne.

2. On dit que la nature est incarnée, comme on dit qu'elle assume, en raison de la personne à laquelle se termine l'union, nous l'avons dit, et non pas en ce sens que l'union est commune aux trois personnes. On dit encore que " toute la nature divine est incarnée ", non parce que toutes les personnes se seraient incarnées, mais parce que rien ne manque à la personne incarnée de ce qui fait la perfection de la nature divine.

3. L'assomption qui se fait par la grâce d'adoption a pour terme une certaine participation de la nature divine par assimilation à sa bonté, selon la parole de S. Pierre (2 P 1, 4): " Pour que vous deveniez participants de la nature divine. . . " Et c'est pourquoi une telle assomption est commune aux trois personnes tant du côté de son principe que du côté de son terme. Mais l'assomption qui s'accomplit par la grâce de l'union ne leur est commune que du côté du principe, non du côté du terme, ainsi qu'on l'a dit dans la Réponse.

ARTICLE 5: N'importe quelle personne divine peut-elle assumer?

Objections: 1. Il semble qu'aucune personne divine, autre que celle du Fils, n'ait pu assumer la nature humaine. Car une telle assumption devait aboutir à ce que Dieu soit fils de l'homme. Mais il serait incohérent pour le Père ou l'Esprit Saint d'être fils, car cela aboutirait à la confusion des personnes divines. Donc le Père ou l'Esprit Saint ne pouvait s'incarner.

2. Par l'incarnation divine, les hommes ont reçu la filiation adoptive selon S. Paul (Rm 8, 15): " Vous n'avez pas reçu un esprit d'esclavage pour retomber dans la crainte, mais un esprit de fils adoptifs. " Mais la filiation adoptive est une ressemblance participée de la filiation naturelle, qui ne convient ni au Père ni à l'Esprit Saint, selon cette parole (Rm 8, 29): " Ceux qu'il a discernés d'avance, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils. " Il semble donc qu'aucune personne autre que le Fils ne pouvait s'incarner.

3. On dit du Fils qu'il est envoyé et engendré par une naissance temporelle, en tant qu'il s'est incarné; mais il ne convient pas au Père d'être envoyé, de même qu'il ne peut naître, nous l'avons dit dans la première Partie. Donc, au moins la personne du Père ne pouvait s'incarner.

En sens contraire, tout ce que peut le Fils, le Père peut le faire également. Autrement les trois personnes ne posséderaient pas la même puissance. Or le Fils a pu s'incarner. Donc pareillement le Père et le Saint-Esprit.

Réponse: Nous l'avons dit, on distingue dans l'assomption l'acte d'assumer et le terme de l'assomption. Le principe de l'acte est, la vertu divine; le terme est la personne. La vertu divine est commune et se rapporte indifféremment à toutes les personnes, bien que les propriétés personnelles soient différentes. Or, quand une vertu active se porte indifféremment sur plusieurs objets, son action peut se terminer à l'un aussi bien qu'à l'autre; c'est ce que l'on voit dans les puissances rationnelles qui sont indifférentes à l'égard de deux opposés et dont l'action peut se terminer à l'un ou à l'autre. Ainsi la vertu divine pouvait unir la nature humaine soit à la personne du Père, soit à la personne de l'Esprit Saint, aussi bien qu'à celle du Fils. Et c'est pourquoi le Père et le Saint-Esprit auraient pu s'incarner, comme le Fils.

Solutions: 1. La filiation temporelle, selon laquelle le Christ est dit fils de l'homme, ne constitue pas sa personne, comme la filiation éternelle. Mais elle est une conséquence de sa naissance temporelle. C'est pourquoi, si de cette manière le nom de fils était appliqué au Père ou à l'Esprit Saint, il ne s'ensuivait aucune confusion entre les personnes divines.

2. La filiation adoptive est une ressemblance participée de la filiation naturelle. Par appropriation, nous disons qu'elle est produite en nous par le Père, qui est le principe de la filiation naturelle; et par le don du Saint-Esprit, qui est l'amour du Père et du Fils selon l'Apôtre (Ga 4, 6): " Dieu a envoyé dans vos coeurs l'Esprit de son Fils, qui crie: Abba, Père " C'est pourquoi le Fils s'étant incarné, nous recevons la filiation adoptive à l'image de sa filiation naturelle; et de même, si le Père s'était incarné, nous recevions de lui la filiation adoptive comme du principe de la filiation naturelle; et si le Saint-Esprit s'était incarné, nous la recevions de lui, comme de celui qui est le lien d'amour entre le Père et le Fils.

3. Il convient au Père, selon sa génération éternelle, de ne pouvoir naître; mais cela n'exclut pas la possibilité d'une naissance temporelle. D'autre part, on dit du Fils qu'il est " envoyé " dans son incarnation, parce qu'il procède d'une autre personne. L'Incarnation à elle seule ne suffirait pas à la notion de mission divine.

ARTICLE 6: Plusieurs personnes divines peuvent-elles assumer une seule nature?

Objections: 1. Il semble que deux personnes divines ne puissent pas assumer une seule et même nature individuelle. Car alors, ou il y aurait un seul homme, ou il y en aurait plusieurs. Or il ne peut

pas y en avoir plusieurs; de même qu'une seule nature divine en plusieurs personnes ne saurait constituer plusieurs dieux, de même une seule nature humaine en plusieurs personnes ne saurait constituer plusieurs hommes. Pareillement, il ne peut y avoir un seul homme, car un seul homme, c'est " tel " homme, c'est-à-dire une personne unique; cela détruirait la distinction des trois personnes divines. Deux ou trois personnes ne peuvent donc assumer une seule nature humaine.

2. L'assomption, a-t-on dit, se termine à l'unité de la personne. Mais le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne forment pas une personne unique. Trois personnes ne peuvent donc assumer une seule nature humaine.

3. Selon S. Jean Damascène et S. Augustin, une des conséquences de l'Incarnation est que tout ce qui se dit du Fils de Dieu se dit aussi du fils de l'homme, et réciproquement. Donc, si les trois personnes assumaient une seule nature humaine, tout ce qui se dit de chacune des trois personnes se dirait également de cet homme-là; et réciproquement, ce qui serait attribué à cet homme-là pourrait l'être aussi à chacune des trois personnes. Ainsi on pourrait attribuer à cet homme ce qui est propre au Père, à savoir d'engendrer le Fils de toute éternité, et par suite on pourrait l'attribuer également au Fils de Dieu. Cela est inadmissible. Il n'est donc pas possible que les trois personnes divines assument une seule nature humaine.

En sens contraire, la personne incarnée subsiste en deux natures, la divine et l'humaine. Mais les trois personnes subsistent en une seule nature divine. Elles peuvent donc aussi subsister en une seule nature humaine, de telle sorte qu'une seule nature soit assumée par les trois personnes.

Réponse: Nous l'avons déjà dit, l'union de l'âme et du corps dans le Christ ne forme pas une nouvelle personne ou une seule hypostase, mais une nature assumée en la personne ou hypostase divine. Et cela se fait non par la puissance de la nature humaine, mais par la puissance de la personne divine. Or, telle est la condition des personnes divines que l'une n'exclut pas l'autre de la communion d'une même nature, mais seulement de la communion à une même personnalité. Donc, puisque, selon S. Augustin, il ne faut pas chercher d'autre raison à ce qui s'est fait en ce mystère que la puissance de celui qui l'a produit, il faut plutôt en juger d'après la condition de la personne qui assume que d'après la condition de la nature humaine assumée. C'est pourquoi il n'est pas impossible que deux ou trois personnes divines assument une seule nature humaine.

Cependant, il serait impossible qu'elles assument une seule hypostase ou personne humaine; comme dit S. Anselme: " Plusieurs personnes ne peuvent assumer un seul et même homme. "

Solutions: 1. Supposons que les personnes assument une seule nature humaine. Il serait vrai de dire que les trois personnes seraient un seul homme à cause de l'unité de la nature humaine. De même qu'il est vrai de dire qu'elles ne sont qu'un seul Dieu à cause de l'unité de la nature divine. " Un seul " n'impliquerait pas l'unité de personne, mais l'unité de la nature humaine. De ce que les trois personnes font un seul homme, on ne pourrait conclure à l'unité pure et simple, car rien n'empêche de dire que des hommes qui sont plusieurs, absolument parlant, ne font qu'un sous un certain rapport, par exemple quand ils forment un seul peuple. Comme dit S. Augustin: " L'esprit de l'homme et l'esprit de Dieu sont divers, mais leur union en fait un seul esprit, selon S. Paul (1 Co 6, 17): "Celui qui s'unit à Dieu ne fait avec lui qu'un seul esprit. " "

2. Dans l'hypothèse envisagée, la nature humaine serait assumée non dans l'unité d'une seule personne, mais dans l'unité de chacune d'elles; et de même que la nature divine possède une unité naturelle en chacune des trois personnes, ainsi la nature humaine, par l'assomption, ne ferait qu'un avec chacune d'elles.

3. Dans le mystère de l'Incarnation, il y a communication des propriétés appartenant à la nature; car tout ce qui convient à la nature peut être attribué à la personne subsistant en cette nature, quelle que

soit la nature désignée par tel ou tel nom. Dès lors, dans l'hypothèse où l'on se place, les propriétés de la nature humaine et celles de la nature divine pourront être attribuées à la personne du Père; de même à la personne du Fils et à la personne du Saint-Esprit. Mais ce qui convient à la personne du Père, à raison même de sa personne propre, ne saurait convenir à la personne du Fils ou à celle du Saint-Esprit, à cause de la distinction des personnes, qui demeurerait. On pourrait donc dire: de même que le Père est inengendré, de même cet homme est inengendré, au sens où les mots " cet homme " représenteraient la personne du Père. Mais si l'on continuait à raisonner ainsi: cet homme est inengendré, or le Fils est homme, dont le Fils est inengendré, on commettrait un sophisme de mots ou un sophisme d'accident. C'est ainsi que nous disons que Dieu est inengendré, et cependant nous ne pouvons conclure que le Fils est inengendré, bien qu'il soit Dieu.

ARTICLE 7: Une seule personne divine peut-elle assumer deux natures?

Objections: 1. Il ne semble pas. La nature assumée dans le mystère de l'Incarnation n'a pas d'autre suppôt que le suppôt de la personne divine comme on l'a montré précédemment. Par conséquent, dans l'hypothèse où une seule personne divine assumerait deux natures humaines, il y aurait un seul suppôt pour les deux natures de même espèce. Cela semble impliquer contradiction; car les natures d'une même espèce ne se multiplient que par la distinction des suppôts.

2. Dans cette même hypothèse, on ne pourrait pas dire que la personne divine incarnée serait un homme unique, puisqu'elle n'aurait pas une nature humaine unique. Pareillement, on ne pourrait parler davantage de plusieurs hommes, puisque plusieurs hommes sont autant de suppôts distincts et qu'il n'y aurait ici qu'un seul suppôt. Une telle hypothèse est donc totalement impossible.

3. Dans le mystère de l'Incarnation, toute la nature divine est unie à la nature assumée, et donc à chacune de ses parties. Le Christ est en effet, selon S. Jean Damascène, " Dieu parfait et homme parfait, Dieu total et homme total ". Mais deux natures humaines ne peuvent être totalement unies l'une à l'autre; il faudrait en

effet que l'âme de l'une soit unie au corps de l'autre, et que les deux corps soient ensemble, ce qui amènerait la confusion des natures. Il n'est donc pas possible qu'une seule personne divine assume deux natures humaines.

En sens contraire, tout ce que le Père peut faire, le Fils le peut aussi. Mais le Père, après l'incarnation du Fils, peut assumer une nature humaine autre numériquement que celle assumée par le Fils; par l'incarnation du Fils, la puissance du Père ou du Fils n'a été diminuée en rien. Il semble donc qu'après l'incarnation, le Fils puisse assumer une nature humaine en dehors de celle qu'il a déjà prise.

Réponse: Pouvoir faire une chose déterminée et pas davantage, c'est posséder une puissance limitée. Or, la puissance d'une personne divine est infinie et ne peut se limiter à quelque chose de créé. On ne doit donc pas dire qu'en assumant une nature humaine, la personne divine se rend incapable d'en assumer une autre. Ce serait en effet admettre que la personnalité de la nature divine est limitée à ce point par une nature humaine qu'une autre ne puisse être encore assumée par elle. Et cela est impossible, car l'incréé ne peut être renfermé dans le créé. Donc, soit que nous la considérions dans sa puissance qui est principe de l'union, soit que nous la considérions dans sa personnalité qui est terme de l'union, il faut dire que la personne divine, en plus de la nature humaine qu'elle s'est unie, pourrait encore en assumer une autre.

Solutions: 1. Une nature créée est accomplie dans son espèce par la forme; et elle se multiplie par la division de la matière. C'est pourquoi, si la composition de matière et de forme constitue un nouveau suppôt, il s'ensuit que la nature se multiplie selon la multiplication des suppôts. Mais dans le mystère de l'Incarnation, l'union de la forme et de la matière, c'est-à-dire de l'âme et du corps, ne constitue pas

un nouveau suppôt, on l'a dit plus haut. La nature peut donc être multiple numériquement, par division de la matière, sans qu'il y ait distinction de suppôts.

2. Dans l'hypothèse envisagée, il semble au premier abord qu'il y aurait deux hommes, puisqu'il y aurait deux natures, sans pourtant qu'il y ait deux suppôts; de même qu'à l'inverse trois personnes seraient considérées comme un seul homme, s'il n'y avait qu'une seule nature humaine assumée. Mais cela ne paraît pas vrai. En effet, on doit se servir des mots d'après leur signification, et cette signification se trouve déterminée par l'usage commun. Or jamais un nom concret désignant le sujet d'une forme quelconque ne se met au pluriel, si ce n'est en raison de la pluralité des suppôts. C'est ainsi qu'à propos d'un homme qui porte deux vêtements, on ne parle pas de deux sujets vêtus mais d'un seul, vêtu de deux habits; de même celui qui possède deux qualités est qualifié au singulier selon l'une et l'autre. Précisément, la nature assumée joue, sous un certain rapport, le rôle d'un vêtement, bien que l'analogie ne soit pas parfaite, on l'a vue. C'est pourquoi, si une personne divine assumait deux natures humaines, on devrait parler, du fait qu'il y a un seul suppôt, d'un seul homme ayant deux natures humaines. Il arrive qu'un grand nombre d'hommes sont dits former un seul peuple, parce qu'ils sont unis sous un certain rapport, mais non quant à l'unité de suppôt. Pareillement, si deux personnes divines assumaient une seule nature humaine, elles formeraient, comme on l'a dit, un seul homme, non pas à cause de l'unité de suppôt, mais en tant qu'elles se rejoignent dans une certaine unité.

3. La nature divine et la nature humaine ne se rapportent pas dans le même ordre à une personne divine". En premier lieu et par soi, il appartient à la nature divine d'être rapportée à la personne avec laquelle elle ne fait qu'un de toute éternité. Tandis que la nature humaine se rapporte à la personne divine postérieurement, du fait de son assumption dans le temps par cette personne, et le résultat de cette assumption n'est pas que la nature s'identifie à la personne, mais bien que la personne subsiste en la nature. En effet, le Fils de Dieu est sa propre déité, mais il n'est pas son humanité. Dès lors, pour que la nature humaine soit assumée par la personne divine, il faut que la nature divine soit unie personnellement à toute la nature assumée, c'est-à-dire à toutes ses parties. Mais s'il y avait deux natures assumées, la relation de l'une et de l'autre à la personne divine serait uniforme, et l'une n'assumerait pas l'autre. Par suite, il ne faudrait pas que l'une d'elles soit unie à l'autre, c'est-à-dire que toutes les parties de l'une soient unies à toutes les parties de l'autre.

ARTICLE 8: Convenait-il à la personne du Fils, plutôt qu'à une autre personne divine, d'assumer la nature humaine?

Objections: 1. Par le mystère de l'Incarnation, les hommes sont conduits à la véritable connaissance de Dieu selon cette parole (Jn 18, 37): " je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité. " Mais, pour beaucoup, l'incarnation de la personne du Fils de Dieu a été un obstacle à la connaissance véritable de Dieu, parce qu'ils attribuaient les propriétés de la nature humaine à la personne même du Fils. Ainsi Arius a-t-il prétendu que les personnes étaient inégales, pour cette raison que Jésus dit en S. Jean (14, 28): " Le Père est plus grand que moi. " Or, cette erreur ne se serait pas produite si la personne du Père s'était incarnée: personne en effet n'aurait pensé à juger le Père inférieur au Fils. Il était donc préférable, semble-t-il, que la personne du Père s'incarne, plutôt que la personne du Fils.

2. L'Incarnation semble devoir aboutir à une nouvelle création de la nature humaine selon l'épître aux Galates (6, 15 Vg): " Dans le Christ Jésus la circoncision n'est rien, ni l'incirconcision; il s'agit d'être une créature nouvelle. " Mais le pouvoir de créer appartient par appropriation au Père. Il aurait donc été plus indiqué que le Père s'incarne, de préférence au Fils.

3. L'Incarnation est ordonnée à la rémission des péchés selon la parole (Mt 1, 21): " Tu lui donneras le nom de Jésus, car il sauvera son peuple de leurs péchés. " Or la rémission des péchés est attribuée au Saint-Esprit, selon cette parole (Jn 20, 22): " Recevez le Saint-Esprit: ceux à qui vous remettrez leurs

péchés, ils leur seront remis. " S'incarner convenait donc à la personne du Saint-Esprit, plutôt qu'à celle du Fils.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit: " Dans le mystère de l'Incarnation ont été manifestées la sagesse et la puissance de Dieu; sa sagesse, car il a su donner la solution la meilleure à la situation la plus difficile; sa puissance, car d'un vaincu il a fait un vainqueur. " Mais la puissance et la sagesse appartiennent par appropriation au Christ, puisque S. Paul écrit (1 Co 1, 24): " Le Christ puissance de Dieu et sagesse de Dieu. " Il était donc convenable que la personne du Fils s'incarnât.

Réponse: Il convenait parfaitement à la personne du Fils de s'incarner.

1° Du point de vue de l'union. Il convient que celle-ci se réalise entre semblables. Or la personne du Fils, qui est le Verbe de Dieu, possède une relation commune avec toute créature. Le verbe ou la conception de l'artiste, en effet, est l'image exemplaire de ses oeuvres. Aussi le Verbe de Dieu, qui est son concept éternel, est aussi l'image exemplaire de toute la création. Puisque, en participant de cette image, les créatures sont constituées dans leurs espèces propres, tout en étant changeantes et corruptibles, il était normal que, par l'union personnelle au Verbe, et non plus seulement par simple participation, la créature déchue soit restaurée dans sa relation à la perfection éternelle et immuable. En effet, c'est par le moyen de la forme idéale qui lui a fait réaliser son oeuvre que l'artisan restaure celle-ci, si elle s'est effondrée.

D'autre part, le Verbe de Dieu a un point de contact spécial avec la nature humaine, du fait qu'il est le concept de la Sagesse éternelle, de laquelle dérive toute sagesse humaine. C'est pourquoi le perfectionnement de l'homme dans la sagesse, en quoi se réalise sa perfection d'être raisonnable, se mesure à ce qu'il participe du Verbe de Dieu. C'est ainsi que le disciple s'instruit dans la mesure où il reçoit la parole du maître, expression de son verbe intérieur. De là cette parole de l'Ecclésiastique (1, 5 Vg): " La source de la sagesse, c'est le Verbe de Dieu, au plus haut des cieux. " Il convenait donc, pour consommer la perfection de l'homme, que le Verbe de Dieu fût uni personnellement à la nature humaine.

2° On peut trouver un nouveau motif à cette convenance dans la fin de l'union hypostatique: cette fin, c'est l'accomplissement de la prédestination pour ceux qui ont été ordonnés d'avance à l'héritage céleste, dû seulement aux fils, selon S. Paul (Rm 8, 17): " Si nous sommes fils, nous sommes aussi héritiers. " Il revenait donc à celui qui est le Fils naturel de Dieu de communiquer aux hommes une image de cette filiation par l'adoption divine, ainsi que l'Apôtre l'écrit au même chapitre (v. 29): " Ceux qu'il a discernés d'avance, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils. "

3° On peut encore tirer une raison de convenance du péché de notre premier père, auquel vient remédier l'Incarnation. Le premier, homme avait péché en désirant la science, comme il ressort des paroles mêmes du serpent lui promettant la science du bien et du mal. Il convenait donc qu'après s'être éloigné de Dieu par un désir déréglé de science, l'homme soit ramené à Dieu par le Verbe de la vraie sagesse.

Solutions: 1. Il n'est rien dont la malice humaine ne puisse abuser, même de la bonté de Dieu, dit S. Paul (Rm 2, 4): " Méprises-tu les richesses de sa bonté? " Si la personne du Père s'était incarnée, l'homme aurait pu tomber dans quelque autre erreur, et s'imaginer par exemple que le Fils ne pouvait à lui seul restaurer la nature humaine.

2. La première création des choses vient de la puissance de Dieu le Père, par son Verbe. Cette nouvelle création doit venir, elle aussi, par le Verbe, de la puissance de Dieu le Père. Ainsi la seconde création répond à la première, selon S. Paul (2 Co 5, 9): " C'était Dieu qui, dans le Christ, se réconciliait le monde. "

3. Le propre de l'Esprit Saint, c'est d'être le don du Père et du Fils. Or, la rémission des péchés se fait par l'Esprit Saint en ce sens que, l'Esprit Saint nous étant donné par Dieu, nous sommes purifiés de nos fautes. Il est donc plus approprié, pour la justification de l'homme, que l'incarnation soit celle du Christ, qui nous donne l'Esprit Saint.

Il faut maintenant étudier l'union du côté de ce qui est assumé. À ce sujet, il faut étudier: 1° Les réalités assumées par le Verbe. 2° Les réalités assumées par voie de conséquence, qui sont les perfections et les déficiences (Q. 7).

Mais le Fils de Dieu a assumé la nature humaine et ses parties. D'où, sur le premier point, une triple étude se présente: I. Quant à la nature humaine elle-même (Q. 4). - II. Quant à ses parties (Q. 5). - III. Quant à l'ordre de leur assumption (Q. 6).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 4: LE MODE DE L'UNION, DU CÔTÉ DE LA NATURE HUMAINE ASSUMÉE

1. La nature humaine était-elle plus apte que toute autre nature à être assumée par le Fils de Dieu? - 2. Le Fils de Dieu a-t-il assumé une personne? - 3. A-t-il assumé un homme? - 4. Aurait-il été convenable qu'il assume la nature humaine abstraite de tous ses individus? - 5. Aurait-il été convenable qu'il assume la nature humaine dans tous ses individus? - 6. A-t-il été convenable qu'il assume la nature humaine dans un homme de la descendance d'Adam?

ARTICLE 1: La nature humaine était-elle plus apte que toute autre nature à être assumée par le Fils de Dieu?

Objections: 1. Il ne semble pas, car S. Augustin a écrit: " Dans les événements miraculeux, ce qui se produit n'a d'autre explication que la puissance de celui qui opère. " Mais la puissance de Dieu opérant l'Incarnation, l'oeuvre la plus miraculeuse qui soit, ne se limite pas à une nature déterminée, puisque cette puissance est infinie. La nature humaine n'est donc pas plus apte à être assumée par Dieu que toute autre créature.

2. On a vu que la ressemblance est une raison de convenance pour l'incarnation d'une personne divine. Mais si, dans la nature raisonnable, se trouve la ressemblance propre à l'image, dans la nature irrationnelle il y a la ressemblance propre au vestige. La créature irrationnelle est donc, comme la nature humaine, apte à être assumée.

3. En introduisant le texte d'Ézéchiél (28, 12): " Tu étais le sceau de la ressemblance ", S. Grégoire affirme qu'il y a dans la nature angélique une ressemblance avec Dieu plus frappante que dans la nature humaine. En outre, on trouve le péché chez l'ange comme chez l'homme, selon Job (4,18): " Chez ses anges il a trouvé du mal. " Donc la nature angélique était aussi apte que la nature de l'homme à être assumée.

4. Puisque la souveraine perfection appartient à Dieu, plus un être est semblable à Dieu, plus il est parfait. Mais tout l'univers est plus parfait que ses parties, parmi lesquelles il y a la nature humaine. L'univers tout entier était donc plus digne d'assumption que la nature humaine.

En sens contraire, le livre des Proverbes (8, 31) fait parler ainsi la Sagesse engendrée: " je trouve mes délices parmi les enfants des hommes. " Il semble donc qu'il y ait quelque convenance à ce que le Fils de Dieu s'unisse la nature humaine.

Réponse: On dit d'un être qu'il est assumable pour désigner son aptitude à être assumé par une personne divine. Cette aptitude ne peut s'entendre d'une puissance passive naturelle, car celle-ci ne s'étend pas à ce qui transcende l'ordre de la nature, lequel se trouve dépassé par l'union personnelle de la créature à Dieu. Il reste donc que l'on entende cette aptitude au sens d'une convenance à l'union en question. Or, une telle convenance peut se prendre, à propos de la nature humaine, à deux points de vue: selon la dignité et selon la nécessité. Selon la dignité, la nature humaine, parce qu'elle est rationnelle et intellectuelle, est capable d'atteindre de quelque manière le Verbe lui-même par son opération, en le connaissant et en l'aimant. Selon la nécessité, la nature humaine étant soumise au péché originel avait besoin d'être restaurée. Ces deux raisons de convenance sont valables pour la seule nature humaine: à la créature irrationnelle en effet manque le motif de dignité; à la nature angélique, le motif de nécessité. Il s'ensuit par conséquent que seule la nature humaine est assumable.

Solutions: 1. Les créatures sont qualifiées d'après les caractères qu'elles tiennent de leurs causes propres, et non d'après les caractères qu'elles tiennent des causes premières et universelles. C'est ainsi que l'on parle d'une maladie incurable, non parce qu'elle ne peut être guérie par Dieu, mais parce qu'elle ne peut pas l'être par les principes propres du sujet. Donc, si l'on dit qu'une créature n'est pas apte à être assumée, ce n'est pas pour soustraire quelque chose à la puissance divine, mais pour montrer la condition d'une créature qui ne possède pas cette aptitude.

2. La ressemblance par image est considérée dans la nature humaine en ce qu'elle est capable de Dieu, c'est-à-dire capable de l'atteindre par son opération propre de connaissance et d'amour. La ressemblance par vestige consiste seulement en une certaine représentation que la frappe divine laisse dans la créature; et c'est la seule ressemblance qui se trouve dans la créature irrationnelle, incapable d'atteindre Dieu par son opération. Or ce qui n'est pas apte à moins ne l'est pas davantage à plus; ainsi le corps, qui n'est pas adapté à recevoir son achèvement d'une âme sensible, est encore bien moins adapté à être achevé par une âme intellectuelle. Mais l'union à Dieu dans l'être personnel est beaucoup plus haute et plus parfaite que l'union dans l'opération. Par conséquent la créature irrationnelle, qui ne peut être unie à Dieu dans l'opération, ne se trouve pas adaptée à l'union dans l'être personnel.

3. Certains prétendent que l'ange n'est pas apte à être assumé, parce que, dès le principe de sa création, il fut constitué dans sa personnalité, et que d'autre part il n'est susceptible ni de génération, ni de corruption. Il n'aurait donc pu être élevé à l'unité de la personne divine qu'à la condition que sa propre personnalité fût détruite, ce qui ne convient ni à l'incorruptibilité de sa nature, ni à la bonté de celui qui assume; cette bonté s'oppose en effet à ce qu'aucune perfection soit détruite dans la créature assumée. - Mais ces raisons ne semblent pas exclure entièrement toute convenance d'assomption dans la nature angélique. En effet, Dieu peut produire une nouvelle créature angélique et se l'unir personnellement; et ainsi aucune perfection préexistante ne serait détruite dans cette nature. Mais, comme nous venons de le dire, ce qui fait défaut ici, c'est un motif de convenance du point de vue de la nécessité. Car, bien que la nature angélique, en certains de ses représentants, soit coupable de péché, cependant ce péché est sans remède, comme on l'a établi dans la première Partie.

4. La perfection de l'univers n'est pas la perfection d'une personne ou d'un suppôt unique; c'est une perfection d'ordre et d'harmonie; et la plupart des êtres qui composent cet ordre ne sont pas dignes d'assomption, nous venons de le dire. Il reste donc que seule la nature humaine est apte à être assumée.

ARTICLE 2: Le Fils de Dieu a-t-il assumé une personne?

Objections: S. Jean Damascène écrit: " Le Fils de Dieu a assumé la nature humaine dans un être concret ", c'est-à-dire dans un individu. Mais un individu de nature rationnelle est une personne, comme le montre Boèce. Le Fils de Dieu a donc assumé une personne.

2. S. Jean Damascène écrit que le Fils de Dieu a assumé " les éléments qu'il a établis dans notre nature ". Mais parmi ces éléments se trouve la personnalité. Le Fils de Dieu a donc assumé une personne.

3. Rien n'est consumé que ce qui est. Mais Innocent III écrit dans une décrétale que " la personne de Dieu a consumé la personne de l'homme ". Il semble donc que la personne de l'homme a dû d'abord être assumée.

En sens contraire, S. Augustin écrit: " Dieu a assumé la nature de l'homme et non la personne. "

Réponse: Être assumé, c'est être pris pour être uni à quelque chose. Ce qui est assumé doit donc être présupposé à l'assomption; de même le mobile est présupposé au mouvement local lui-même. Or, d'après ce que nous avons déjà dit, dans la nature humaine assumée la personne n'est pas présupposée à l'assomption; elle doit plutôt être envisagée comme le terme de l'assomption. Si elle était présupposée, en effet, ou bien elle se trouverait dissoute et par suite serait assumée inutilement; ou bien elle demeurerait après l'union, et alors il y aurait deux personnes, l'une assumant et l'autre assumée; ce qui est erroné, nous l'avons montré plus haut. Il reste donc que d'aucune manière le Fils de Dieu n'a assumé une personne humaine.

Solutions: 1. Le Fils de Dieu a assumé la nature humaine dans un être concret, c'est-à-dire dans un individu qui n'était autre que ce suppôt incréé qui est la personne même du Fils de Dieu. On ne peut donc pas dire qu'il a assumé une personne.

2. La personnalité propre ne fait pas défaut à la nature assumée par suite de la privation d'une perfection propre à la nature humaine, mais en raison de l'addition d'un élément nouveau qui dépasse cette nature, et qui est l'union à la personne divine.

3. Consumer ne signifie pas ici détruire ce qui existait déjà, mais faire obstacle à ce qui aurait pu être autrement. En effet, si la nature humaine n'avait pas été assumée par la personne divine, elle aurait eu sa personnalité propre. Et pour autant on dit que la personne a consumé la personne, bien qu'en un sens impropre, parce que la personne divine, par son union, a empêché la nature humaine d'avoir sa propre personnalité.

ARTICLE 3: Le Fils de Dieu a-t-il assumé un homme?

Objections: 1. Il semble que la personne divine ait assumé un homme. Il est écrit en effet (Ps 65, 5): " Bienheureux celui que tu as choisi et que tu as assumé "; parole que la Glose applique au Christ. D'autre part, S. Augustin écrit: " Le Fils de Dieu a assumé l'homme, et en lui il a souffert la misère humaine. "

2. Ce mot " homme " signifie la nature humaine. Mais puisque le Fils de Dieu a assumé la nature humaine, il a donc assumé l'homme.

3. Le Fils de Dieu est homme; mais il n'est pas l'homme qu'il n'a pas assumé; car alors il serait tout aussi bien Pierre ou un homme quelconque. Il est donc bien l'homme qu'il a assumé.

En sens contraire, voici l'enseignement de S. Félix pape et martyr, reproduit par le concile d'Ephèse: " Nous croyons en Notre Seigneur Jésus Christ, né de la Vierge Marie, parce qu'il est Fils éternel et Verbe de Dieu, non pas homme assumé par Dieu pour être autre que lui, car le Fils de Dieu en effet n'a pas assumé un homme qui serait autre que lui-même. "

Réponse: Nous l'avons dit, ce qui est assumé n'est pas le terme de l'assomption, mais se trouve présupposé à elle. Et nous savons aussi que l'individu en lequel la nature humaine a été assumée n'est autre que la personne divine, terme de l'assomption. Et ce mot " homme " signifie la nature humaine en tant qu'elle est destinée à exister dans un suppôt. En effet, selon S. Jean Damascène, " de même que le mot "Dieu" signifie celui qui possède la nature divine, de même le mot "homme" signifie celui qui possède la nature humaine ". Et c'est pourquoi on ne dit pas à proprement parler que le Fils de Dieu a assumé un homme, si l'on sous-entend par là, ce qui est vrai, que dans le Christ il y a un seul suppôt et une seule hypostase. Mais, selon ceux qui mettent dans le Christ deux hypostases ou deux suppôts, on pourrait dire à juste titre et en propriété de termes que le Fils de Dieu a assumé un homme. C'est pourquoi la première opinion rapportée par le Maître des Sentences concède qu'un homme a été assumé. Mais cette opinion est erronée, nous l'avons dit plus haut.

Solutions: 1. Il ne faut pas trop pousser ces expressions, comme si elles étaient exactes. Mais il faut les expliquer avec délicatesse quand on les rencontre chez les saints Pères. On parle ici d'homme assumé parce que sa nature a été assumée, et parce que l'assomption a eu pour terme que le Fils de Dieu soit un homme.

2. Le mot " homme " signifie la nature humaine au concret, en tant qu'elle se trouve dans un suppôt. De même qu'il est impossible de dire que le suppôt a été assumé, de même ne peut-on soutenir que l'homme a été assumé.

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

ARTICLE 4: Aurait-il été convenable que le Fils de Dieu assume la nature humaine abstraite de tous ses individus?

Objections: 1. L'assomption de la nature humaine s'est faite en vue du salut général de tous les hommes, et c'est pourquoi l'Apôtre déclare (1 Tm 4, 10) que le Christ est " le Sauveur de tous les hommes, surtout des croyants ". Mais la nature, en tant qu'elle existe dans les individus, perd son universalité. Le Fils de Dieu devait donc assumer la nature humaine en tant qu'elle est abstraite de tous les individus.

2. Il faut toujours attribuer à Dieu ce qu'il y a de plus noble. Or, dans n'importe quel genre, le plus important est ce qui est par soi. Le Fils de Dieu a donc dû assumer l'homme en tant que tel et par soi; mais, d'après les platoniciens, cet homme n'est pas autre chose que la nature humaine abstraite des individus. C'est donc bien cette nature que le Fils de Dieu a dû assumer.

3. D'après ce que nous avons dit à l'Article précédent, on ne peut pas soutenir que le Fils de Dieu a pris une nature humaine telle que l'on puisse la signifier au concret par le mot " homme ". Or, la nature ne possède une telle signification que dans les singuliers. C'est donc que le Fils de Dieu a pris la nature humaine en tant qu'elle est abstraite des individus.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit: " La nature que le Verbe incarné a assumée n'est pas celle que nous contemplons dans un acte de pure intellection. Ce ne serait pas là l'incarnation, mais une illusion et un mensonge. " Or la nature humaine, en tant qu'elle est séparée ou abstraite des individus, est objet de pensée et d'intellection pure, car, dit encore le Damascène au même endroit, elle ne subsiste pas par elle-même. Donc le Fils de Dieu n'a pas assumé la nature humaine en tant qu'elle est séparée des singuliers.

Réponse: La nature de l'homme, ou de toute autre réalité sensible, en dehors de l'être qu'elle possède dans les singuliers, peut être envisagée d'une double manière. On peut la considérer comme ayant l'être par elle-même, en dehors de la matière, comme le prétendaient les platoniciens; ou bien on peut encore la considérer comme existant dans l'intelligence, soit divine, soit humaine.

À vrai dire, une telle nature ne peut subsister par elle-même, ainsi que le prouve le Philosophe, car la matière sensible appartient à la nature spécifique des réalités sensibles, et entre dans leur définition; par exemple, les chairs et les os font partie de la définition de l'homme. Il n'est donc pas possible que la nature humaine existe en dehors de la nature sensible.

Si pourtant la nature humaine existait de cette manière, il ne conviendrait pas qu'elle soit assumée par le Verbe de Dieu. - 1° Parce que l'assomption se termine à la personne; or il est contraire à la nature d'une forme universelle d'exister dans une personne; personnifiée en effet, elle serait individuée. - 2° Parce que, à une nature commune, on ne peut attribuer que des opérations communes et universelles, qui ne peuvent pas être principes de mérite ou de démerite; et cependant, c'est afin de mériter pour nous que le Fils de Dieu a assumé la nature humaine. - 3° Parce qu'une telle nature n'est pas objet de connaissance sensible, mais intelligible. Or, le Fils de Dieu a pris la nature humaine pour se rendre visible aux hommes, selon Baruch (3, 38): " Puis il est apparu sur la terre, et il a vécu avec les hommes. "

De même encore, la nature humaine, en tant qu'elle se trouve dans l'intelligence divine, n'a pu être assumée par le Fils de Dieu. Car sous ce rapport elle ne diffère pas de la nature divine; et par suite c'est de toute éternité que la nature humaine aurait été unie au Fils de Dieu.

Pareillement, il ne convient pas de dire que le Fils de Dieu a assumé la nature humaine en tant qu'elle se trouve dans l'intelligence humaine. Cela signifierait simplement que l'assomption de la nature humaine est objet de connaissance intellectuelle. Et si la nature n'était pas réellement assumée, une telle connaissance serait fautive. L'assomption de la nature humaine ne serait pas autre chose, comme dit le Damascène, qu'une incarnation fictive.

Solutions: 1. Le Fils de Dieu incarné est le Sauveur universel, non pas en ce sens qu'il possède cette universalité de genre ou d'espèce que l'on attribue à une nature abstraite des singuliers, mais en ce sens qu'il est la cause universelle du salut du genre humain.

2. L'homme par soi ne se trouve pas dans la réalité en dehors des individus, comme ont prétendu les platoniciens. Certains disent, il est vrai, que Platon n'aurait admis l'existence de l'homme séparé que dans l'intelligence divine. Mais même en ce sens l'assomption serait impossible, puisque de toute éternité la nature humaine est présente à l'intelligence du Verbe divin.

3. La nature humaine n'a pas été assumée au concret en ce sens que le suppôt aurait été préalable à l'assomption; mais elle a été assumée dans un individu parce qu'elle a été assumée pour exister individuellement.

ARTICLE 5: Aurait-il été convenable que le Fils de Dieu assume la nature humaine dans tous ses individus?

Objections: 1. Ce qui est assumé premièrement et par soi, c'est la nature humaine. Or, ce qui convient par soi à une nature convient à tous les individus qui possèdent cette nature. Il convenait donc que la nature humaine soit assumée dans tous ses individus par le Verbe de Dieu.

2. L'Incarnation procède de la charité divine; de là cette parole de S. Jean (3, 16) -. " Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique. " Mais l'amour fait que l'on se donne à ses amis dans toute la mesure du possible. Or, nous l'avons vu, il était possible au Fils de Dieu d'assumer plusieurs natures humaines, et toutes au même titre. Il convenait donc que le Fils de Dieu assume la nature humaine dans tous ses individus.

3. Un bon ouvrier mène son oeuvre à la perfection par le plus court chemin possible. Or le chemin aurait été plus court si tous les hommes avaient été assumés pour réaliser une filiation naturelle, au

lieu qu'un seul Fils naturel " en conduise un grand nombre à la filiation adoptive " selon l'épître aux Galates (4, 5). Donc la nature humaine aurait dû être assumée dans tous ses individus par le Fils de Dieu.

En sens contraire, le Damascène écrit: " Le Fils de Dieu n'a pas pris la nature humaine dans son universalité spécifique; il ne l'a pas davantage assumée dans tous ses suppôts. "

Réponse: Il ne convient pas que la nature humaine soit assumée par le Verbe dans tous ses suppôts. - 1° Cela aurait enlevé à la nature humaine la pluralité de suppôts qui lui est naturelle. En effet, il n'y a pas dans la nature assumée d'autre suppôt que la personne qui assume; donc, si la nature humaine entière était assumée, il n'y aurait plus qu'un seul suppôt en elle, à savoir la personne qui assume. - 2° Cela dérogerait à la dignité du Fils de Dieu incarné qui, selon la nature humaine, est " le premier-né parmi beaucoup de frères ", comme il est, selon la nature divine " le premier-né de toute créature ". Tous les hommes en effet posséderaient la même dignité. - 3° Il convient que, si une seule personne divine s'incarne, une seule nature humaine aussi soit assumée, afin que l'unité se trouve des deux côtés.

Solutions: 1. Il revient en propre à la nature humaine d'être assumée, en ce sens que cela ne lui appartient pas en raison de la personne, comme il arrive pour la nature divine à laquelle il convient d'assumer précisément en raison de la personne. Mais l'assomption ne relève pas des principes essentiels de la nature humaine, ni ne constitue une de ses propriétés naturelles, qu'il faudrait attribuer à tous les suppôts de cette nature.

2. L'amour de Dieu envers les hommes ne se manifeste pas seulement par l'assomption de la nature humaine, mais surtout par les souffrances qu'il a endurées dans sa nature humaine pour les autres hommes, selon S. Paul (Rom 5, 8): " La preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ est mort pour nous, alors que nous étions des ennemis. " Or cela n'aurait pas eu lieu si le Fils de Dieu avait assumé la nature humaine dans tous les hommes.

3. La méthode brève, qu'observe un opérateur avisé, demande qu'on n'emploie pas de multiples moyens là où un seul suffit. C'est pourquoi il était excellent que par un seul homme tous les autres soient sauvés.

ARTICLE 6: A-t-il été convenable que le Fils de Dieu assume la nature humaine dans un homme de la descendance d'Adam?

Objections: 1. Il semble que non. L'Apôtre écrit en effet (He 7, 26): " Il convenait que notre grand prêtre fût séparé des pécheurs. " Mais il l'aurait été davantage s'il n'avait pas pris une nature humaine de la race d'Adam pécheur.

2. Dans toute catégorie de l'être, le principe est plus noble que ses dérivés. Donc, si le Fils de Dieu voulait prendre la nature humaine, il aurait dû plutôt l'assumer chez Adam lui-même.

3. Les païens furent de plus grands pécheurs que les Juifs, si l'on en croit la Glose interprétant l'épître aux Galates (2, 5): " Nous sommes Juifs de naissance, et non pécheurs comme les païens. " Donc, si le Fils de Dieu voulait assumer une nature humaine tirée d'une race de pécheurs, il aurait dû la prendre chez les païens, plutôt que dans la race d'Abraham le juste.

En sens contraire, dans l'évangile de S. Luc (3,,23) la généalogie du Seigneur remonte jusqu'à à Adam.

Réponse: Comme dit S. Augustin: " Dieu pouvait prendre un homme ailleurs que dans la race d'Adam qui avait enchaîné le genre humain à son péché. Mais il jugea qu'il valait mieux prendre, dans une race

de vaincus, un homme qui deviendrait vainqueur de l'ennemi du genre humain. " Et cela pour trois raisons. - 1° Il semble appartenir à la justice que celui qui a péché satisfasse; il convenait donc que ce fût de la nature corrompue par le péché que fût tiré ce qui servirait à satisfaire pour toute la nature. - 2° Il est plus honorable pour l'homme que le vainqueur du diable sorte de la race vaincue par le diable. - 3° La puissance de Dieu se trouve par là davantage manifestée puisqu'il assume, dans une nature corrompue et faible, ce qui est élevé à une telle puissance et à une si haute dignité.

Solutions: 1. Le Christ devait être séparé des pécheurs sous le rapport de la faute qu'il venait détruire, non sous le rapport de la nature qu'il venait sauver, selon laquelle " il devait être en tout semblable à ses frères ", comme dit la même épître aux Hébreux (2, 17). En outre, en assumant cette nature prise dans la masse humaine esclave du péché, il a montré une innocence et une pureté d'autant plus admirables.

2. Comme nous venons de le dire, il fallait que le Christ soit séparé des pécheurs quant à la faute; or Adam était coupable, et le Christ l'" a délivré de son péché " (Sg 10, 2). Celui qui venait purifier les autres ne devait pas avoir besoin d'être purifié lui-même; car dans tout système de mouvement le premier moteur est immobile par rapport à ce mouvement même et le premier agent d'une altération est lui-même inaltérable. Il ne convenait donc pas d'assumer la nature humaine chez Adam lui-même.

3. Puisque le Christ devait absolument être séparé des pécheurs quant à la faute et atteindre le degré le plus élevé de pureté, il convenait qu'à partir du premier homme pécheur on parvienne au Christ en passant par quelques justes en qui brilleraient les marques de la sainteté future. C'est pourquoi, dans le peuple dont le Christ devait naître, Dieu institua certains signes de sainteté, à commencer par Abraham qui le premier reçut la promesse du Christ à venir et fut circoncis en témoignage d'une alliance durable, comme il est écrit dans la Genèse (17, 11).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 5: LES MODES DE L'UNION DU CÔTÉ DES PARTIES DE LA NATURE HUMAINE ASSUMÉE

1. Le Fils de Dieu devait-il assumer un corps véritable? - 2. Devait-il assumer un corps terrestre, c'est-à-dire fait de chair et de sang? - 3. A-t-il assumé l'âme? - 4. Devait-il assumer l'intelligence?.

ARTICLE 1: Le Fils de Dieu devait-il assumer un corps véritable?

Objections: 1. S. Paul écrit " Il est devenu semblable aux hommes " (Ph 2, 7). Mais on n'appelle pas " semblable " ce qui est réel. Ce n'est donc pas un véritable corps que le Fils de Dieu a assumé.

2. L'assomption d'un corps n'a dérogé en rien à la dignité divine. Le pape Léon écrit en effet: " Le resplendissement de la gloire divine n'a pas absorbé la nature inférieure, et l'assomption n'a pas amoindri la nature supérieure. " Mais il revient à la dignité de Dieu d'être totalement incorporel. Il semble donc que, par l'assomption, Dieu ne s'est pas uni à un corps.

3. Le signe doit répondre à la chose signifiée. Mais les apparitions de l'Ancien Testament qui préfiguraient la manifestation du Christ, ne se firent pas avec un corps réel, mais dans une vision de l'imagination, comme on le voit chez Isaïe (6, 1): " J'ai vu le Seigneur assis, etc. " Il semble donc que la venue du Fils de Dieu ne s'est pas faite avec un corps véritable, mais pour l'imagination.

En sens contraire, S. Augustin écrit: " Si le corps du Christ n'a été qu'un fantôme, le Christ nous a trompés. Et s'il nous a trompés, il n'est pas la vérité. Or le Christ est la vérité. Donc son corps ne fut pas un fantôme. " Il est donc évident que le Christ a assumé un corps véritable.

Réponse: On lit dans le livre des *Croyances ecclésiastiques*: " Ce n'est pas d'une manière fictive que le Fils de Dieu est né, comme s'il avait eu un corps imaginaire, mais il est né avec un corps véritable. " On peut assigner à cette conduite de Dieu un triple motif: le premier se tire du concept de la nature humaine à laquelle il appartient d'avoir un véritable corps. Si l'on suppose, d'après ce qui précède qu'il convient au Fils de Dieu d'assumer la nature humaine, il s'ensuit qu'il a dû prendre un corps véritable.

Le deuxième motif se prend des actes accomplis dans le mystère de l'Incarnation. Si le Christ n'a eu qu'un corps imaginaire, alors sa mort n'a pas été véritable; et tout ce que les évangélistes nous racontent à son sujet ne s'est pas produit réellement, mais seulement en apparence. Il faudrait donc conclure que le salut de l'homme n'a pas été obtenu en réalité, car l'effet est analogue à la cause.

Le troisième motif peut être pris de la dignité de la personne qui assume: elle est la vérité, et il ne convient pas que dans son oeuvre il y ait du mensonge. D'ailleurs le Seigneur a pris soin de dissiper lui-même cette erreur, lorsqu'il se présenta à ses disciples troublés et terrifiés, qui croyaient voir un esprit et non un corps véritable; et qu'il leur dit (Lc 24, 37) - " Touchez et constatez qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. "

Solutions: 1. La ressemblance dont il s'agit exprime la vérité de la nature humaine dans le Christ, parce qu'elle est prise au sens où l'on dit que tous ceux qui possèdent la nature humaine sont semblables spécifiquement. Il ne s'agit donc pas d'une ressemblance seulement apparente; et c'est pourquoi l'Apôtre ajoute: " Il s'est rendu obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix ", ce qui ne pourrait se faire s'il s'agissait seulement d'une ressemblance apparente.

2. Le fait pour le Fils de Dieu d'avoir pris un véritable corps n'a diminué en rien sa dignité. Et c'est pourquoi S. Augustin déclare: " Il s'est anéanti lui-même en prenant la forme d'esclave, afin de devenir esclave; mais il n'a pas perdu la plénitude de la forme de Dieu. " En effet, le Fils de Dieu n'a pas assumé un véritable corps en vue de devenir forme de ce corps; cela est contraire à la simplicité et à la pureté divines; car ce serait assumer un corps dans l'unité de la nature, ce qui est impossible, nous l'avons vu. Mais la distinction des natures étant sauve, le Fils de Dieu a assumé un corps dans l'unité de la personne.

3. La figure doit correspondre à la réalité sous le rapport de la ressemblance, non sous le rapport de la réalité elle-même. Si la ressemblance était totale en effet, ce ne serait plus un signe, mais la chose signifiée elle-même, dit S. Jean Damascène. Il convenait donc que les apparitions de l'Ancien Testament, qui étaient des figures, se produisent selon l'apparence; tandis que la manifestation du Fils de Dieu dans le monde devait se faire avec un corps réel, celui-ci étant la réalité représentée par ces figures. Aussi S. Paul écrit-il (Col 2, 17): " Ce n'est là que l'ombre de ce qui devait venir ensuite; la réalité appartient au Christ. "

ARTICLE 2: Le Fils de Dieu devait-il assumer un corps terrestre, c'est-à-dire fait de chair et de sang?

Objections: 1. L'Apôtre écrit (1 Co 15, 47): " Le premier homme était terrestre, venant de la terre; le second homme est céleste, venant du ciel; " Mais le corps du premier homme, Adam, fut formé de la terre, comme le montre la Genèse; donc le corps du second homme, le Christ, est du ciel.

2. S. Paul écrit aux Corinthiens (1 Co 15, 50): " La chair et le sang ne posséderont pas le royaume de Dieu. " Mais le royaume de Dieu se trouve principalement dans le Christ; c'est donc qu'en lui il n'y a ni chair ni sang, mais plutôt un corps céleste.

3. On doit attribuer à Dieu tout ce qui est le meilleur; mais parmi tous les corps, le plus noble est le corps céleste, c'est donc un tel corps que le Christ a assumé.

En sens contraire, le Seigneur dit en Luc (24, 39): " Un esprit n'a pas de chair ni d'os, comme vous voyez que j'en ai. " Or la chair et les os ne viennent pas de la matière d'un corps céleste, mais des éléments inférieurs. Donc le corps du Christ n'était pas un corps céleste, mais un corps charnel et terrestre.

Réponse: Les raisons qui montrent que le corps du Christ ne pouvait être imaginaire valent également pour montrer qu'il ne devait pas être un corps céleste. 1° De même que la réalité de la nature humaine du Christ ne serait pas sauvegardée s'il avait un corps imaginaire, comme le voulaient les manichéens; de même elle ne le serait pas davantage si, comme le prétendait Valentin, le Christ possédait un corps céleste. Puisque la forme de l'homme est une réalité naturelle, elle requiert une matière déterminée, avec de la chair et des os qu'il faut faire entrer dans la définition de l'homme, comme le montre le Philosophe. - 2° Une telle conception s'oppose à la vérité des actes accomplis par le Christ avec son corps. Puisque le corps céleste est impassible et incorruptible, comme le démontre Aristote. si le Fils de Dieu avait assumé un corps céleste, il n'aurait pas eu vraiment faim ni vraiment soif; il n'aurait pu ni souffrir ni mourir. - 3° Cette conception attenterait à la vérité divine. Puisque le Fils de Dieu s'est montré aux hommes comme ayant un corps charnel et terrestre, une telle manifestation serait fautive, s'il avait eu un corps céleste. Et c'est pourquoi il est écrit au livre des *Croyances ecclésiastiques*: " Le Fils de Dieu est né en prenant sa chair du corps de la Vierge, et non en l'apportant avec lui du ciel. "

Solutions: 1. On dit que le Christ est descendu du ciel en deux sens différents. Premièrement en raison de sa nature divine; non pas que la nature divine ait cessé d'être au ciel, mais parce qu'elle a commencé d'être ici-bas d'une nouvelle manière, à savoir dans une nature assumée, selon S. Jean (3, 13): " Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans les cieux. "

Deuxièmement, le Christ est descendu du ciel en raison de son corps, non pas que ce corps, dans sa substance, soit descendu du ciel; mais parce qu'il a été formé par la puissance céleste du Saint-Esprit. C'est pourquoi S. Augustin explique ainsi la parole alléguée: " Je dis que le Christ est céleste, parce qu'il n'a pas été conçu d'une semence humaine. " Et c'est de la même manière que parle S. Hilaire.

2. " La chair et le sang " ne sont pas pris ici pour la réalité substantielle, chair et sang; mais pour la corruption de la chair et du sang. Cette corruption ne se trouvait pas dans le Christ comme étant une faute, mais comme étant une peine temporaire, pour lui faire accomplir l'oeuvre de notre rédemption.

3. Le fait même, pour un corps infirme et terrestre, d'être élevé à une telle sublimité contribue à la plus grande gloire de Dieu. Et c'est ce qu'enseigne le concile d'Éphèse, rapportant la parole de S. Théophile: " Les bons artisans ne sont pas seulement dignes d'admiration lorsqu'ils travaillent sur des matières précieuses; ils le sont bien plus encore lorsque, avec de la boue grossière et de la terre détrempeée, ils manifestent la vigueur de leur talent. C'est ainsi que l'Artisan suprême, le Verbe de Dieu, est venu à nous sans prendre la matière précieuse d'un corps céleste, mais a montré avec la boue d'un corps terrestre la magnificence de son art. "

ARTICLE 3: Le Fils de Dieu a-t-il assumé l'âme?

Objections: 1. S. Jean, écrit au sujet du mystère de l'Incarnation: " Le Verbe s'est fait chair ", sans faire aucune mention de l'âme. Or, quand on dit que le Verbe s'est fait chair, cela ne veut pas dire qu'il s'est changé en la chair, mais qu'il l'a assumée. Il ne semble donc pas qu'il ait assumé l'âme.

2. L'âme est nécessaire au corps. Mais le corps du Christ n'avait pas besoin d'âme pour cela, puisqu'il est dit dans un Psaume (36, 10), au sujet du Verbe de Dieu: " Seigneur, la source de la vie est en toi. "

L'âme n'avait donc pas de raison d'être, là où le Verbe se trouvait présent. Et comme " Dieu et la nature ne font rien d'inutile ", selon le Philosophe, il semble que le Fils de Dieu n'a pas dû assumer l'âme.

3. L'union de l'âme et du corps constitue une nature commune qui est l'espèce humaine. " Mais dans le Seigneur Jésus Christ, dit S. Jean Damascène, " il ne peut y avoir une espèce commune. " Le Fils de Dieu n'a donc pas assumé l'âme.

En sens contraire, S. Augustin déclare " N'écoutez pas ceux qui prétendent que le Verbe de Dieu n'a pris qu'un corps humain, et qui entendent cette parole: (Le Verbe s'est fait chair) en ce sens que, se faisant homme, il n'aurait assumé ni l'âme, ni rien d'humain, que la chair seule. "

Réponse: Comme l'écrit S. Augustin ce fut d'abord l'opinion d'Arius, puis d'Apollinaire, que le Fils de Dieu avait assumé une chair sans âme, et que le Verbe lui tenait lieu d'âme. Il s'ensuivrait que dans le Christ, il n'y avait pas deux natures, mais une seule, car c'est l'union de l'âme et du corps qui constitue la nature humaine.

Or une telle opinion ne peut se soutenir pour trois raisons. - 1° Elle est contraire à l'enseignement de l'Écriture, où nous voyons le Seigneur lui-même faire mention de son âme (Mt 26, 38): " Mon âme est triste jusqu'à la mort ", et (Jn 10, 18): " J'ai le pouvoir de déposer mon âme. " Apollinaire répondait que, dans ces textes, l'âme est prise métaphoriquement; c'est en ce sens, par exemple, que dans l'Ancien Testament, on parle de l'âme de Dieu (Is 1, 14): " Mon âme a en horreur vos fêtes et vos solennités. " Mais, ainsi que le note S. Augustin les évangélistes racontent que Jésus a admiré, qu'il s'est mis en colère, qu'il s'est attristé, qu'il a eu faim. De tels faits démontrent qu'il a eu vraiment une âme, comme le fait de manger, de dormir, d'être fatigué prouve qu'il avait un véritable corps humain. Autrement, si l'on voit dans toutes ces expressions des métaphores, sous prétexte que des choses semblables se lisent au sujet de Dieu dans l'Ancien Testament, notre foi au récit évangélique disparaîtra. Autre chose est l'annonce prophétique faite en langage symbolique, autre chose le récit historique des évangélistes portant sur la réalité même des faits.

2° Cette erreur détruit l'utilité de l'Incarnation, en empêchant la rédemption de l'homme. Voici en effet comment argumente S. Augustin,: " Si le Fils de Dieu a assumé la chair en omettant l'âme, ou bien, la considérant comme innocente, il n'a pas cru qu'elle eût besoin de remède; ou bien, estimant qu'elle lui était étrangère, il ne lui a pas accordé le bienfait de la rédemption; ou bien encore, la jugeant absolument incurable, il n'a pu la guérir; ou bien enfin, la jugeant trop vile et impropre à tout usage, il l'a rejetée. Or, deux de ces hypothèses constituent un blasphème contre Dieu. Comment serait-il le Tout-Puissant, s'il n'a pu guérir un cas désespéré? Ou comment serait-il le Dieu de tous les êtres, si ce n'est pas lui qui a créé notre âme? Quant aux deux autres hypothèses, l'une ignore le cas spécial de l'âme, l'autre ne tient pas compte de sa valeur. Est-ce comprendre le cas de l'âme que de s'efforcer de la rendre innocente de tout péché de transgression volontaire, alors que la raison naturelle la rendait apte à connaître et à accepter la loi? Est-ce apprécier sa valeur que la dire méprisée et vile? Si l'on regarde son origine, la substance de l'âme est plus précieuse que la chair; si l'on considère le péché, par lequel elle transgresse la loi, l'âme, à cause de son intelligence, est pire que la chair. Mais moi, je dis et je sais que le Christ est la parfaite sagesse, et ne mets pas en doute sa très grande miséricorde; en raison de sa sagesse, il n'a pas méprisé l'excellence de l'âme et son aptitude à la vertu; à cause de sa miséricorde, il l'a prise et assumée, parce qu'elle était blessée davantage. " 3° L'opinion d'Arius et d'Apollinaire va contre la vérité même de l'Incarnation. En effet, la chair et les autres parties de l'homme n'acquièrent leur nature spécifique que par l'âme; s'il n'y a pas d'âme, les os, la chair ne sont tels que dans un sens équivoque, comme le prouve Aristote.

Solutions: 1. Quand on dit: " Le Verbe s'est fait chair ", la chair est prise ici pour l'homme tout entier; c'est comme si l'on disait: " Le Verbe s'est fait homme. " Ainsi est-il dit dans Isaïe (40, 5): " Toute chair verra le salut de Dieu. " Cette manière de parler est motivée par ce fait que, dans la chair, le Fils

de Dieu nous a été rendu visible; et c'est pourquoi le texte de Jean ajoute: " Et nous avons vu sa gloire. " On peut encore donner cette autre raison avec S. Augustin: " Dans toute cette assumption très une, le Verbe est l'élément principal, la chair l'élément inférieur et dernier. Aussi l'évangéliste, voulant nous faire aimer l'humilité de Dieu, a nommé le Verbe et la chair, et a passé sous silence l'âme qui est inférieure au Verbe et supérieure à la chair. " Il convenait en effet de nommer la chair qui est plus éloignée du Verbe et paraît le moins susceptible d'être assumée.

2. Le Verbe est source de la vie, comme sa première cause efficiente. Mais l'âme est principe de la vie corporelle, en tant que forme du corps. Or, la forme est un effet de la cause efficiente. Aussi, de la présence du Verbe, on peut conclure davantage que ce corps a une âme; comme de la présence du feu, on peut conclure que le corps, avec lequel il est en contact, est chaud.

3. Rien n'empêche, et il est même nécessaire de dire que, dans le Christ, il y a une nature, constituée par l'âme unie au corps. Ce que nie le Damascène, c'est qu'il y ait dans le Christ une espèce commune, sorte de composé résultant de l'union de la divinité et de l'humanité.

ARTICLE 4: Le Fils de Dieu devait-il assumer l'intelligence?

Objections: 1. Le Fils de Dieu ne semble pas avoir assumé l'esprit ou l'intelligence humaine. Là, en effet, où se trouve présente la réalité, l'image est inutile. Mais " l'homme, par son esprit, est à l'image de Dieu " enseigne S. Augustin. Par conséquent, dans le Christ où se trouvait présent le Verbe divin, il ne devait pas y avoir d'esprit humain.

2. Une forte lumière fait disparaître une lumière moins vive. Mais le Verbe de Dieu, " lumière qui illumine tout homme venant en ce monde " (Jn 1, 9), est à l'esprit humain ce qu'une puissante lumière est à une autre moins vive; l'esprit humain est comme une lampe éclairée par la lumière éternelle, selon cette parole (Pr 20, 27): " L'âme de l'homme est une lampe du Seigneur. " Dans le Christ, qui est le Verbe de Dieu, il n'y avait donc pas besoin d'esprit humain.

3. L'assomption de la nature humaine par le Verbe de Dieu est appelée son incarnation. Mais l'intelligence n'est ni chair, ni l'acte d'une chair, car, comme le prouve Aristote, elle n'est l'acte d'aucun corps. Il semble donc que le Fils de Dieu n'a pas assumé l'intelligence humaine.

En sens contraire, S. Augustin déclare " Tiens fermement et sans hésitation que le Christ, Fils de Dieu, a une véritable chair, comme la nôtre, et une âme rationnelle. Il dit en effet au sujet de sa chair (Lc 24, 39): "Touchez et voyez qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai"; il démontre qu'il a une âme lorsqu'il dit (Jn 10, 17): "je dépose mon âme, et de nouveau je la reprends"; il manifeste qu'il a une intelligence, lorsqu'il dit (Mt 11, 29) "Apprenez de moi que je suis doux et humble de coeur". Et c'est de lui que Dieu dit par le prophète (Is 52,13): "Voici que mon serviteur aura l'intelligence. " "

Réponse: Comme dit S. Augustin: " Les apollinaristes se séparèrent de l'Église catholique au sujet de l'âme du Christ, en soutenant, comme les ariens, que le Christ Dieu n'avait pris qu'une chair sans âme; puis, vaincus sur ce point par les témoignages évangéliques, ils prétendirent que l'intelligence avait fait défaut à l'âme du Christ, et que le Verbe lui-même en tenait lieu. "

Mais cette opinion se réfute par les mêmes raisons que précédemment. - 1° Elle contredit le récit évangélique qui rapporte que le Christ a admiré (Mt 8, 10); or l'admiration n'est pas possible sans la raison, car elle suppose la comparaison de l'effet et de sa cause, et se produit quand, voyant un effet, on ignore et on cherche sa cause, selon Aristote.

2° Elle contredit l'utilité de l'Incarnation, qui est de justifier l'homme du péché. L'âme humaine n'est capable de péché et de grâce sanctifiante qu'en raison de l'intelligence; il fallait donc que l'intelligence

humaine surtout fût assumée. Et c'est pourquoi le Damascène affirme: " Le Verbe de Dieu a pris un corps, et une âme intellectuelle et rationnelle "; puis il ajoute: " Le tout est uni au tout, afin qu'à tout moi-même le salut soit accordé; car ce qui n'est pas assumé ne peut être guéri. "

3° Cette opinion contredit la vérité de l'Incarnation. Puisque le corps est proportionné à l'âme comme la matière à sa forme propre, une chair qui ne possède pas une âme humaine rationnelle n'est pas une véritable chair humaine. C'est pourquoi, si le Christ avait eu une âme sans intelligence, il n'aurait pas eu une chair véritablement humaine, mais une chair animale; car c'est par la seule intelligence que notre âme diffère de l'âme des bêtes. Et c'est pourquoi S. Augustin affirme qu'en suivant cette erreur, il faudrait conclure que le Fils de Dieu " aurait assumé un animal à figure humaine " ce qui s'oppose à la vérité divine laquelle ne supporte pas de faux semblant.

Solutions: 1. Là où la réalité elle-même est présente, l'image n'est pas nécessaire pour tenir sa place; c'est ainsi que lorsque l'empereur était présent, les soldats ne vénéraient pas son image. Mais l'image est requise avec la réalité, quand la présence de celle-ci doit la parfaire; c'est ainsi que l'image dans la cire n'est produite que par l'impression du sceau; de même l'image d'un homme ne se reflète dans le miroir que si cet homme est présent. Aussi était-il nécessaire que le Verbe de Dieu unît à lui-même l'intelligence humaine pour le parfaire.

2. Une lumière puissante fait disparaître la lumière moins vive d'un autre corps éclairant, mais elle n'efface pas l'éclat d'un corps éclairé, elle le renforce. C'est ainsi qu'en présence du soleil, la lumière de l'air s'accroît. Or l'intelligence humaine est comme une lumière éclairée par celle du Verbe divin, c'est pourquoi la personne du Verbe ne fait pas disparaître, mais plutôt perfectionne l'intelligence humaine.

3. Sans doute la faculté intellectuelle n'est pas l'acte d'un corps. Mais l'essence de l'âme humaine qui est forme du corps exige, pour être la plus noble, d'avoir la faculté de l'intelligence; et c'est pourquoi il lui faut un corps mieux disposé.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 6: LE MODE DE L'UNION QUANT À L'ORDRE DANS LEQUEL S'EST RÉALISÉE L'ASSOMPTION DES PARTIES DE LA NATURE HUMAINE

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

ARTICLE 1: Le Fils de Dieu a-t-il assumé la chair par l'intermédiaire de l'âme?

Objections: 1. Le mode d'union du Fils de Dieu à la nature humaine est plus parfait que celui par lequel il existe dans toutes les créatures. Or il y existe de façon immédiate par son essence, sa puissance et sa présence. A plus forte raison par conséquent se trouve-t-il uni immédiatement à la chair, sans intermédiaire de l'âme.

2. L'âme et la chair sont unies au Verbe de Dieu dans l'unité de l'hypostase ou personne; mais le corps appartient immédiatement à l'hypostase ou personne de l'homme. Bien plus, il semble que le corps de l'homme, qui constitue la matière, soit plus près de l'hypostase que l'âme, qui constitue la forme de l'être humain; car le principe d'individuation impliqué dans le terme " hypostase " semble être la matière. Ce n'est donc pas par l'intermédiaire de l'âme que le Fils de Dieu a assumé la chair.

3. Quand on supprime un intermédiaire, les extrêmes dont il est le lien se trouvent séparés; ainsi supprimez la surface, et la couleur qui se trouve dans le corps par son intermédiaire est séparée du corps. Or, l'âme ayant été séparée du corps par la mort, l'union du Verbe à la chair est demeurée, comme on le montrera plus tard. Le Verbe n'est donc pas uni à la chair par l'intermédiaire de l'âme.

En sens contraire, S. Augustin affirme: " La grandeur de la puissance divine s'est uni une âme rationnelle, et par elle un corps humain; elle s'est ajusté l'homme tout entier afin de le rendre meilleur. "

Réponse: L'intermédiaire est ainsi appelé à l'égard du principe et de la fin. Aussi, de même que le principe et la fin impliquent un ordre, de même l'intermédiaire. Or il y a deux sortes d'ordre: l'ordre de temps et l'ordre de nature. Selon l'ordre temporel, on ne peut parler d'intermédiaire dans le mystère de l'Incarnation, parce que le Verbe de Dieu s'est uni à la fois toute la nature humaine, comme on le montrera dans la suite. Quand à l'ordre de nature, il peut s'entendre de deux manières: ou bien il s'agit d'un ordre de dignité; c'est ainsi que nous disons que les anges sont intermédiaires entre les hommes et Dieu; ou bien il s'agit d'un ordre de causalité; c'est ainsi que l'on parle d'une cause intermédiaire entre la cause première et l'effet ultime. Ce second ordre est de quelque façon une conséquence du premier, car, dit Denys: " Dieu, par les substances qui sont les plus proches de lui, agit sur les plus éloignées. " Donc, si nous considérons le degré de dignité, l'âme apparaît comme un intermédiaire entre Dieu et la chair; et en ce sens on peut dire que le Fils de Dieu s'est uni la chair par l'intermédiaire de l'âme. Mais si nous considérons l'ordre de causalité, l'âme est de quelque manière cause de l'union de la chair au Fils de Dieu. Car celle-ci n'est susceptible d'être assumée que par le rapport qu'elle soutient avec l'âme rationnelle, qui en fait une chair humaine. Comme nous l'avons dit la nature humaine est plus que toute autre nature susceptible d'être assumée.

Solutions: 1. On peut envisager un double rapport entre la créature et Dieu. Le premier tient à ce que les créatures sont causées par Dieu et dépendent de lui comme du principe de leur existence. De ce point de vue, en vertu de l'infinité de sa puissance, Dieu atteint immédiatement toutes choses, en les causant et en les conservant. C'est à cela qu'il faut rattacher son existence en toutes choses par son essence, sa présence et sa puissance.

Le second rapport vient de ce que les choses se ramènent à Dieu comme à leur fin. De ce point de vue, on trouve des intermédiaires entre la créature et Dieu; car " les créatures inférieures se ramènent à Dieu par les supérieures ", enseigne Denys. C'est à ce rapport qu'appartient l'assomption de la nature humaine par le Verbe de Dieu, qui est le terme de l'assomption. Et c'est pourquoi il est uni à la chair par l'âme.

2. Si l'hypostase du Verbe de Dieu était constituée simplement par la nature humaine, le corps serait plus près de cette hypostase, puisqu'il est la matière, laquelle est principe d'individuation; comme l'âme, qui est la forme spécifique, est en relation plus prochaine avec la nature humaine. Mais parce que l'hypostase du Verbe est première et plus haute, ce seront les parties supérieures de la nature humaine qui seront les plus proches de cette hypostase. Et c'est pourquoi l'âme est plus proche du Verbe de Dieu que le corps.

3. Ce qui est cause sous le rapport de l'aptitude, ou de la convenance, peut disparaître sans que l'effet soit supprimé; car un être qui dépend d'un autre dans son devenir, n'en dépend plus une fois réalisé. Ainsi l'amitié est produite parfois par une circonstance, qui disparaît ensuite sans que l'amitié cesse;

ainsi encore, dans le mariage, la beauté de la femme concourt à l'union conjugale, laquelle n'en demeure pas moins, une fois la beauté disparue. C'est de la même manière qu'une fois l'âme séparée du corps, l'union du Verbe à la chair demeure.

ARTICLE 2: Le Fils de Dieu a-t-il assumé l'âme par l'intermédiaire de l'esprit ou de l'intelligence?

Objections: 1. Une même réalité ne peut être intermédiaire entre elle-même et autre chose. Or l'esprit ou intelligence n'est pas autre chose essentiellement que l'âme elle-même, comme on l'a établi dans la première Partie. Le Fils de Dieu n'a donc pas assumé l'âme par l'intermédiaire de l'esprit ou intelligence.

2. Ce qui est moyen d'assomption semble devoir être lui-même plus susceptible d'être assumé. Mais l'esprit ou intelligence ne l'est pas plus que l'âme; et la preuve en est que les esprits angéliques ne le sont pas, nous l'avons dit. Le Fils de Dieu n'a donc pas assumé l'âme par le moyen de l'esprit.

3. Le moyen d'assomption doit être antérieur à ce qui est assumé; mais par l'âme nous entendons l'essence elle-même qui est logiquement antérieure à sa puissance, à savoir l'intelligence. Il ne semble donc pas que le Fils de Dieu ait assumé l'âme par l'intermédiaire de l'esprit ou de l'intelligence.

En sens contraire, S. Augustin affirme " La vérité invisible et immuable a assumé l'âme par le moyen de l'esprit, et le corps par le moyen de l'âme. "

Réponse: Nous avons montré que, soit au point de vue de l'ordre de dignité, soit au point de vue de la possibilité d'être assumé, on peut dire que le Fils de Dieu a assumé la chair par le moyen de l'âme. Ces deux points de vue se retrouvent si nous comparons l'intelligence que l'on appelle aussi l'esprit, aux autres parties de l'âme. En effet, l'âme est susceptible d'être assumée sous le rapport de la convenance uniquement parce qu'elle est capable de Dieu et faite à son image; et cela selon l'intelligence ou esprit, d'après S. Paul (Ep 4, 23): " Renouvelez-vous dans l'esprit de votre intelligence. " Pareillement, l'intelligence est de toutes les parties de l'âme la plus haute, la plus digne, la plus semblable à Dieu. On peut donc dire avec S. Jean Damascène: " Le Verbe de Dieu s'est uni à la chair par l'intermédiaire de l'intelligence; l'intelligence est en effet la partie la plus pure de l'âme; or Dieu est intelligence. "

Solutions: 1. L'intelligence ne se distingue pas essentiellement de l'âme; mais comme puissance, elle se distingue des autres parties de l'âme; et en ce sens il lui revient d'être intermédiaire.

2. Ce n'est pas par défaut de dignité que l'esprit angélique est inapte à l'assomption, mais parce que sa faute est irréparable; or on ne peut en dire autant de l'esprit humain, d'après ce que nous avons montré dans la première Partie.

3. Par l'âme, qui a l'intelligence pour intermédiaire entre elle et le Verbe de Dieu, nous n'entendons pas l'essence de l'âme, commune à toutes les puissances, mais les puissances inférieures, communes à toute âme.

ARTICLE 3: L'âme a-t-elle été assumée avant la chair?

Objections: 1. Le Fils de Dieu, on l'a dit, a assumé la chair par l'intermédiaire de l'âme. Mais on parvient à l'intermédiaire avant de parvenir au terme. Le Fils de Dieu a donc assumé l'âme avant le corps.

2. L'âme du Christ est plus noble que les anges, selon cette parole du Psaume (97, 7): " Vous tous, ses anges, adorez-le. " Mais les anges ont été créés dès le principe, selon notre première Partie. Donc aussi l'âme du Christ. Or cette âme n'a pas été créée avant d'être assumée, car, comme dit le Damascène: "

Jamais l'âme ni le corps du Christ n'ont eu d'hypostase propre. " Il semble donc que l'âme fut assumée avant la chair, laquelle fut conçue dans le sein de la Vierge.

3. On lit dans S. Jean (1, 14): " Nous l'avons vu plein de grâce **et** de vérité ", et l'évangéliste ajoute que " nous recevons tous de sa plénitude ". Tous, c'est-à-dire, explique S. Jean Chrysostome, tous les fidèles à quelque époque que ce soit. Mais cela ne serait pas si l'âme du Christ n'avait pas eu la plénitude de la grâce et de la vérité avant tous les saints qui existèrent depuis l'origine du monde, car la cause ne peut être postérieure à son effet. Donc, la plénitude de grâce et de vérité était dans l'âme du Christ à cause de son union au Verbe, selon cette parole: " Nous avons vu sa gloire, comme celle du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité. "

Il semble en découler que dès le commencement du monde l'âme du Christ fut assumée par le Verbe de Dieu.

En sens contraire, le Damascène écrit " L'intelligence n'a pas été unie au Dieu Verbe, comme certains le prétendent mensongèrement, avant l'Incarnation, qui s'est faite de la Vierge, et à partir de laquelle le Fils de Dieu s'est appelé le Christ. "

Réponse: Origène a prétendu que toutes les âmes avaient été créées dès le principe, et parmi elles l'âme du Christ. Mais c'est déraisonnable, car si l'on admet qu'elle fut créée à ce moment, sans être aussitôt unie au Verbe, il s'ensuivrait qu'à un moment donné cette âme a eu une substance propre en dehors du Verbe. Et quand elle a été assumée par le Verbe, ou bien l'union ne se serait pas faite sous le rapport de la subsistance, ou bien la première subsistance de l'âme aurait été détruite.

On aboutit à un inconvénient semblable, si l'on admet que dès le principe l'âme a été unie au Verbe, et qu'ensuite elle a été incarnée dans le sein de la Vierge. Car alors l'âme du Christ ne semblerait pas être de même nature que les nôtres, qui sont créées en même temps qu'elles sont unies à leurs corps. De là cette parole du pape S. Léon: " Sa chair n'était pas d'une nature différente de la nôtre, son âme n'est pas vivifiée par un principe différent de celui des autres hommes. "

Solutions: 1. Comme on l'a déjà vu quand nous disons que l'âme du Christ est intermédiaire dans l'union de la chair au Verbe, il s'agit d'un ordre de nature et non d'un ordre temporel.

2. Comme l'écrit le pape S. Léon: " L'âme du Christ surpasse les nôtres non par un genre différent, mais par l'élévation de sa puissance. " En effet, elle est du même genre que les nôtres, mais elle dépasse même les anges en plénitude de grâce et de vérité. Or le mode de création pour l'âme correspond à sa nature; parce qu'elle est forme du corps, elle doit être unie au corps en même temps que créée; ce qui ne convient pas aux anges, dont les substances sont totalement indépendantes d'un corps.

3. Tous les hommes reçoivent de la plénitude du Christ selon la foi qu'ils ont en lui, car S. Paul affirme (Rm 3, 22): " La justice de Dieu par la foi en Jésus Christ est octroyée à tous ceux qui croient en lui. " Or, de même que nous croyons en lui comme déjà né, ainsi les anciens ont cru en lui comme devant naître: " Possédant le même esprit de foi, nous aussi nous croyons " (2 Co 4, 13). Or la foi au Christ a la vertu de justifier, selon le dessein de la grâce de Dieu, d'après S. Paul (Rm 4, 5): " L'homme qui n'a pas d'oeuvres, mais qui croit en celui qui justifie l'impie, sa foi lui est imputée à justice selon le dessein de la grâce de Dieu. " Et puisque ce dessein est éternel, rien n'empêche que par la foi au Christ Jésus certains soient justifiés même avant que son âme ait été pleine de grâce et de vérité.

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

Objections: 1. S. Augustin affirme. " Tiens fermement et sans aucune hésitation que la chair du Christ n'a pas été conçue dans le sein de la Vierge avant d'être assumée par le Verbe. " Or il semble que la chair du Christ a été conçue avant d'être unie à l'âme rationnelle; en effet, la matière ou la disposition est antérieure, dans l'ordre de génération, à la forme perfective. La chair du Christ a donc été assumée avant d'être unie à l'âme.

2. L'âme est une partie de la nature humaine; de même le corps. Mais l'âme humaine, chez le Christ, n'a pas un autre principe d'existence que chez les autres hommes, comme le montre l'enseignement de S. Léon rapporté plus haut. Il semble donc que le corps du Christ, lui non plus, ne doit pas avoir un principe d'existence différent du nôtre. Mais chez nous la chair est conçue avant que l'âme rationnelle lui soit unie; donc aussi chez le Christ. Et ainsi la chair a été assumée par le Verbe avant d'être unie à l'âme.

3. On lit dans le livre *Des Causes*: " La cause première influe davantage sur l'effet que la cause seconde et lui est unie avant celle-ci. " Or, l'âme du Christ par rapport au Verbe est comme la cause seconde par rapport à la cause première. Le Verbe est donc uni à la chair, avant de l'être à l'âme.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit: " C'est en même temps que la chair est devenue la chair du Verbe de Dieu et la chair animée d'une âme rationnelle et intellectuelle. " L'union du Verbe à la chair n'a donc pas précédé son union à l'âme.

Réponse: La chair humaine peut être assumée par le Verbe selon le rapport qu'elle soutient avec l'âme rationnelle, qui est sa forme propre. Mais elle ne possède pas ce rapport avant d'être unie à l'âme rationnelle, car une matière ne devient matière propre d'une forme quelconque que lorsqu'elle reçoit cette forme, et de là vient que l'altération n'est achevée qu'au moment même où la forme substantielle est introduite. C'est pourquoi la chair n'a pas été assumée avant d'être devenue une chair humaine, c'est-à-dire avant d'être unie à l'âme rationnelle. De même donc que l'âme ne pouvait être assumée avant la chair, parce qu'il est contraire à la nature de l'âme d'exister avant d'être unie au corps; de même la chair ne pouvait être assumée avant l'âme, parce qu'elle n'est pas chair humaine avant de posséder une âme rationnelle.

Solutions: 1. La chair humaine acquiert son être par l'âme. Et c'est pourquoi, avant son union à l'âme, elle n'est pas chair humaine, mais seulement en disposition à devenir telle. Pourtant, dans la conception du Christ, l'Esprit Saint, agent d'une puissance infinie, a disposé la matière et au même instant lui a donné son achèvement.

2. La forme donne la spécification en acte; la matière, pour autant qu'il est en elle, est en puissance à cette spécification. C'est pourquoi il est contraire à la raison de forme de préexister à la nature spécifiée, car celle-ci n'est constituée que par son union à la forme; mais rien ne s'oppose à ce que la matière préexiste. La différence qu'il y a entre notre génération et celle du Christ, c'est que notre chair est conçue avant d'être animée, tandis qu'il n'en est pas ainsi du Christ. De même, nous sommes conçus à partir d'une semence virile, mais non pas le Christ. Nous ne pouvons en dire autant au sujet de la production de l'âme: ce serait admettre entre celle du Christ et la nôtre une diversité de nature.

3. Nous admettons que le Verbe de Dieu est uni à la chair avant de l'être à l'âme, s'il s'agit de cette union commune qui le fait se trouver dans les créatures par essence, puissance et présence; cependant je parle d'une priorité de nature et non d'une priorité temporelle. Il faut en effet reconnaître que la chair est un être, et que le Verbe la constitue telle, avant qu'elle soit animée par l'âme. Mais s'il s'agit de l'union personnelle, il faut concevoir que la chair est unie à l'âme avant de l'être au Verbe, car c'est son union à l'âme qui la rend apte à être unie à la personne du Verbe, étant donné surtout qu'il n'y a de personne que dans une nature rationnelle.

ARTICLE 5: La nature humaine tout entière a-t-elle été assumée par l'intermédiaire de ses parties?

Objections: 1. S. Augustin écrit: " La Vérité invisible et immuable a assumé l'âme par le moyen de l'esprit, le corps par le moyen de l'âme, et de cette manière l'homme dans sa totalité. " Mais l'esprit, l'âme et le corps sont les parties du tout humain. Ce tout a donc été assumé par l'intermédiaire des parties.

2. Le Fils de Dieu a assumé la chair par l'intermédiaire de l'âme, parce que l'âme est plus semblable à Dieu que le corps. Mais les parties de la nature humaine étant plus simples que le tout, il semble qu'elles sont plus semblables à Dieu qui est absolument simple. Le Fils de Dieu a donc assumé le tout par l'intermédiaire des parties.

3. Le tout résulte de l'union des parties; mais l'union doit être regardée comme le terme de l'assomption, tandis que les parties sont comprises préalablement à l'assomption. L'assomption du tout se fait donc par les parties.

En sens contraire, S. Jean Damascène déclare: " En notre Seigneur Jésus Christ nous n'envisageons pas les parties des parties, mais seulement les composants immédiats, c'est-à-dire la divinité et l'humanité. " Or l'humanité est un tout composé de l'âme et du corps qui sont ses parties. Le Fils de Dieu a donc assumé les parties par l'intermédiaire du tout.

Réponse: Quand on parle d'intermédiaire dans l'assomption de l'Incarnation, il ne s'agit pas d'un ordre temporel, car l'assomption du tout et de toutes ses parties s'est faite en même temps. Nous avons montré qu'au même instant le corps et l'âme ont été unis pour constituer la nature humaine dans le Verbe. Il s'agit ici seulement d'un ordre de nature, et ce qui est postérieur en nature est assumé par l'intermédiaire de ce qui est premier. Mais la priorité de nature est double, selon que l'on se place du côté de l'agent, ou du côté de la matière; car ces deux causes préexistent à l'effet. Du côté de l'agent, est absolument premier ce qui se trouve dans son intention; n'est premier que relativement ce qui constitue le point de départ de l'opération, et cela parce que l'intention est antérieure en effet à l'opération. Du côté de la matière est premier ce qui se trouve au début de la transformation de la matière.

Mais, dans l'Incarnation, ce qu'il faut surtout considérer, c'est l'ordre du côté de l'agent, car, comme l'écrit S. Augustin: " En ces sortes de choses, toute l'explication de l'oeuvre se trouve dans la puissance de celui qui opère " Or, il est manifeste que dans l'intention de celui qui opère, l'achevé est antérieur à l'inachevé, et donc le tout précède les parties. Par conséquent, il faut reconnaître que le Verbe de Dieu a assumé les parties de la nature humaine par l'intermédiaire du tout. De même qu'il a assumé le corps à cause du rapport qu'il soutient avec l'âme rationnelle, de même il a assumé le corps et l'âme à cause du rapport qu'ils ont avec la nature humaine.

Solutions: 1. Le texte cité signifie seulement que le Verbe, en assumant les parties de la nature humaine, a assumé toutes les parties de cette nature. Ainsi, pour l'esprit, l'assomption des parties est première dans l'ordre de réalisation, non dans le temps. Dans l'ordre d'intention, au contraire, l'assomption de la nature est première, et cette priorité-là est absolue, comme on vient de le dire.

2. Dieu est si simple qu'il est la perfection absolue. C'est pourquoi le tout, en tant qu'il est plus parfait, est plus semblable à Dieu que les parties.

3. L'union personnelle est le terme de l'assomption; mais non l'union de nature qui résulte de la conjonction des parties.

ARTICLE 6: La nature humaine a-t-elle été assumée par l'intermédiaire de la grâce?

Objections: 1. La grâce nous unit à Dieu. Mais dans le Christ la nature humaine fut unie à Dieu au maximum. Donc cette union a été réalisée par la grâce.

2. De même que le corps vit par l'âme qui le perfectionne, de même l'âme vit par la grâce. Mais la nature humaine est rendue apte à l'assomption par l'âme. Donc l'âme est rendue apte à l'assomption par la grâce, et le Fils de Dieu a assumé l'âme par le moyen de la grâce.

3. S. Augustin dit que le Verbe incarné est comparable à notre verbe intérieur se manifestant par la voix; mais notre verbe est uni à la parole par l'intermédiaire de l'esprit (ou souffle). Le Verbe de Dieu est donc uni à la chair par l'intermédiaire de l'Esprit Saint, et ainsi par l'intermédiaire de la grâce, que l'Apôtre attribue à l'Esprit Saint (1 Co 12, 4): " Les grâces sont diverses, mais l'Esprit est unique. "

En sens contraire, la grâce est un accident de l'âme, comme on l'a vu dans la première Partie. Or l'union du Verbe à la nature humaine s'est faite hypostatiquement et non par accident, on l'a montré plus haut. Donc la nature humaine n'a pas été assumée par l'intermédiaire de la grâce.

Réponse: Dans le Christ on discerne la grâce d'union et la grâce habituelle. Donc, que nous parlions de l'une ou de l'autre, on ne peut faire de la grâce un intermédiaire dans l'assomption de la nature humaine. En effet, la grâce d'union, c'est l'être personnel lui-même qui a été donné gratuitement par Dieu à la nature humaine en la personne du Verbe, lequel est le terme de l'assomption. Quant à la grâce habituelle, qui sanctifie cet homme spirituel, elle est un effet de l'union, selon S. Jean (1, 14): " Nous avons vu sa gloire, comme celle du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité. " Cela signifie que, du fait que cet homme est Fils unique du Père (et il l'est par l'union), il possède la plénitude de la grâce et de la vérité.

Mais si, par grâce, on entend la volonté de Dieu faisant un don gratuit, il est vrai de dire que l'union s'est faite par grâce: la grâce n'est pas alors moyen, mais cause efficiente de l'union.

Solutions: 1. Notre union à Dieu se fait par notre activité, en tant que nous le connaissons et l'aimons. C'est pourquoi une telle union se fait par la grâce habituelle, en tant que l'opération parfaite procède de l'habitus. Mais l'union de la nature humaine au Verbe de Dieu se fait dans l'être personnel, lequel ne dépend pas d'un habitus, mais immédiatement de la nature elle-même.

2. L'âme parfait le corps substantiellement, la grâce parfait l'âme accidentellement. Et c'est pourquoi la grâce ne peut ordonner l'âme à cette union, qui n'est pas accidentelle, pas plus que celle de l'âme et du corps.

3. Notre verbe est uni à la voix, par l'intermédiaire de l'esprit (ou souffle) 8; Celui-ci n'est pas l'intermédiaire formel, mais plutôt l'intermédiaire efficient; car de notre verbe conçu intérieurement procède l'esprit qui forme la voix parlée. Pareillement, du Verbe éternel procède l'Esprit Saint, qui a formé le corps du Christ, comme nous le verrons plus loin Mais il ne s'ensuit pas que la grâce du Saint-Esprit soit le moyen formel de cette union.

Il faut maintenant étudier les réalités assumées par le Fils de Dieu dans la nature humaine par voie de conséquence. Ce sont: 1° Celles qui ressortissent à sa perfection. - 2° Celles qui ressortissent à ses déficiences (Q. 14).

Au sujet de sa perfection, il faudra étudier: I. La grâce du Christ (Q. 7-8). - II. Sa science (Q. 9-12). - III. Sa puissance (Q. 13).

Sur la grâce du Christ, l'étude se partagera en deux. Premièrement sa grâce en tant qu'il est un homme individuel (Q. 7). Deuxièmement sa grâce en tant qu'il est la tête, le chef de l'Église (Q. 8).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 7: LA GRÂCE DU CHRIST EN TANT QU'HOMME INDIVIDUEL

1. Y a-t-il dans l'âme du Christ la grâce habituelle? - 2. Y a-t-il eu chez lui des vertus? - 3. A-t-il eu la foi? - 4. A-t-il eu l'espérance? - 5. A-t-il possédé les dons du Saint-Esprit? - 6. A-t-il eu le don de crainte? - 7. A-t-il eu les charismes? - 8. A-t-il eu le charisme de prophétie? - 9. A-t-il eu la plénitude de la grâce? - 10. Une telle plénitude lui est-elle propre? - 11. La grâce du Christ est-elle infinie? - 12. A-t-elle pu s'accroître? - 13. Quel rapport cette grâce a-t-elle avec l'union hypostatique?

ARTICLE 1: Y a-t-il dans l'âme du Christ la grâce habituelle?

Objections: 1. La grâce est, chez la créature raisonnable, une certaine participation de la divinité, selon S. Pierre (2 P 1, 4): " Les précieuses, les plus grandes promesses nous été données pour que nous devenions participants de la nature divine. " Or le Christ n'est pas Dieu par participation, il l'est en vérité. Donc il n'y avait pas en lui de grâce habituelle.

2. La grâce est nécessaire à l'homme pour qu'il agisse bien, comme dit S. Paul (2 Co 15, 10): " J'ai travaillé plus que tous. Quand je dis Moi, j'entends la grâce de Dieu avec moi. " Et aussi pour qu'il obtienne la vie éternelle: " La grâce de Dieu, c'est la vie éternelle " (Rm 6, 23). Mais le Christ, du seul fait qu'il était Fils de Dieu par nature, avait droit à l'héritage de la vie éternelle. Du fait également qu'il était le Verbe, par qui tout a été fait, il avait le pouvoir de bien agir en tout. Sa nature humaine n'avait donc aucun besoin d'une autre grâce que celle de l'union au Verbe.

3. L'être qui opère à la manière d'un instrument n'a pas besoin d'un habitus pour accomplir ses activités propres; mais l'habitus a son fondement dans l'agent principal. Or la nature humaine du Christ était " l'instrument de sa divinité " pour S. Jean Damascène. Donc le Christ n'avait pas besoin de la grâce habituelle.

En sens contraire, il y a l'oracle d'Isaïe (11, 2): " L'Esprit du Seigneur reposera sur lui. " Or cet Esprit existe dans l'homme par la grâce habituelle, on l'a dit dans la première Partie. Le Christ avait donc la grâce habituelle.

Réponse: Il est nécessaire d'admettre la grâce habituelle dans le Christ, pour trois motifs.

1° A cause de l'union de son âme avec le Verbe de Dieu. En effet, plus l'être qui reçoit est proche de la cause qui l'influence, plus il participe de celle-ci. Or l'influx de la grâce vient de Dieu, selon le Psaume (84, 12): " Le Seigneur donne la grâce et la gloire. " Et c'est pourquoi il convenait souverainement que l'âme du Christ reçoive l'influx de la grâce divine.

2° À cause de la noblesse de cette âme: elle exigeait que celle-ci pût atteindre Dieu au plus près par ses activités de connaissance et d'amour, ce qui exige que la nature raisonnable soit surélevée par la grâce.

3° À cause de la relation du Christ lui-même avec le genre humain. En effet, le Christ en tant qu'homme est " le médiateur entre Dieu et les hommes " (1 Tm 2, 5). Et c'est pourquoi il lui fallait posséder aussi une grâce rejaillissant sur les autres, selon S. Jean (1, 26): " Nous avons tous reçu de sa plénitude, et grâce après grâce. "

Solutions: 1. Le Christ est vrai Dieu selon la personne et la nature divines. Mais, parce que l'unité de personne laisse subsister la distinction des natures, on l'a dit, il s'ensuit que l'âme du Christ n'est pas divine par essence. C'est pourquoi il faut qu'elle devienne divine par participation, c'est-à-dire selon la grâce.

2. Le Christ, Fils de Dieu par nature, a droit à l'héritage éternel, c'est-à-dire à la béatitude incréée qui se consomme en l'acte incréé de connaissance et d'amour de Dieu, l'acte même par lequel le Père se connaît et s'aime. Or l'âme n'est pas capable d'un tel acte à cause de la différence de nature. Il fallait donc qu'elle puisse atteindre Dieu par un acte créé de béatitude, lequel ne peut exister que par la grâce.

Pareillement, en tant qu'il est le Verbe de Dieu, le Christ a le pouvoir de bien agir en tout par son opération proprement divine. Mais, en dehors de cette opération, il y a aussi en lui une activité humaine: c'est pour la parfaire que la grâce habituelle est requise, comme on le verrait.

3. L'humanité du Christ n'est pas pour la divinité un instrument inanimé qui serait mû sans se mouvoir lui-même. C'est un instrument animé par une âme rationnelle, qui se meut en même temps qu'il est mû. Et c'est pourquoi, pour parfaire son action propre, il lui faut la grâce habituelle.

ARTICLE 2: Y a-t-il chez le Christ des vertus?

Objections: 1. Le Christ possède la grâce en abondance. Or, pour bien agir en toutes choses, il n'est requis que la grâce, selon cette parole (2 Co 12, 9): " Ma grâce te suffit. "

2. Si l'on en croit Aristote, il faut distinguer nettement la vertu et l'héroïsme, qui est un état d'âme en quelque sorte divin et ne s'attribue qu'à des humains. Mais cela convient souverainement au Christ. Le Christ n'a donc pas eu de vertus, étant élevé à un plan d'activité supérieur.

3. On ne peut posséder les vertus que toutes ensemble, nous l'avons dit dans la deuxième Partie. Or la libéralité et la magnificence, qui ont pour objet le bon emploi des richesses, ne sont pas de mise chez le Christ, qui les a méprisées, selon cette parole (Mt 8, 20): " Le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête. " Et comment le Christ aurait-il pu posséder la tempérance et la continence qui s'exercent à réfréner les mauvais désirs, qui ne se trouvaient pas en lui? C'est donc que le Christ n'avait pas de vertus.

En sens contraire, à propos de cette parole du Psaume (1, 2) " Il met son plaisir dans la loi du Seigneur ", il est écrit dans la Glose: " Ce passage montre qu'il y avait dans le Christ une plénitude de bonté. " Mais, une qualité de l'âme ordonnée au bien, c'est la vertu. Il devait donc y avoir dans le Christ une plénitude de vertu.

Réponse: Comme on l'a dit dans la deuxième Partie de même que la grâce se rapporte à l'essence de l'âme, ainsi la vertu se rapporte à ses puissances. C'est pourquoi, de même que les puissances de l'âme dérivent de son essence, ainsi les vertus sont comme des dérivations de la grâce. Or, plus un principe a de perfection, plus cette perfection rejaillit sur ses effets. La grâce du Christ étant très parfaite, les vertus qui en procèdent devaient donc parfaire également toutes les puissances de son âme, et leurs actes. D'où il suit que le Christ a possédé toutes les vertus.

Solutions: 1. La grâce suffit à l'homme pour tout ce qui a rapport à la béatitude. Sur certains points cependant, elle le parfait par elle-même immédiatement, par exemple en le rendant agréable à Dieu; sur d'autres points, elle ne le parfait que par le moyen des vertus, qui procèdent de la grâce.

2. L'héroïsme ne diffère de la vertu commune que par le degré plus élevé de perfection morale auquel il dispose l'homme. Il ne suit donc pas, du fait que le Christ a été héroïque, qu'il n'a pas eu toutes les vertus, mais qu'il les a possédées d'une manière très parfaite et supérieure au commun des hommes.

C'est en ce sens que Plotin parle d'un mode sublime des vertus, qu'il appelle les vertus de l'âme purifiée.

3. La libéralité et la magnificence sont louables en ce que l'on n'estime pas les richesses au point de manquer à son devoir pour les retenir. Mais ce n'est avoir aucune estime des richesses, que de les mépriser et les rejeter par amour de la perfection. En manifestant son mépris pour les richesses, le Christ démontrait donc qu'il possédait à leur degré suprême les vertus de libéralité et de magnificence. Ce qui ne l'a pas empêché d'exercer comme il le fallait sa libéralité, en faisant distribuer aux pauvres les dons qui lui étaient faits. Nous en avons une preuve dans cette parole à Judas (Jn 13, 27): " Ce que tu as à faire, fais-le vite ", où les Apôtres crurent voir un ordre de donner aux pauvres quelque aumône.

Quant aux convoitises mauvaises, le Christ ne les a connues d'aucune manière, comme on le verra. Il n'en a pourtant pas moins possédé la vertu de tempérance, qui est d'autant plus parfaite chez un homme que celui-ci n'a pas de convoitises mauvaises. Pour Aristote en effet, le tempérant diffère du continent en ce qu'il n'y a pas en lui de tendances dépravées. Et en ce sens, il est très vrai que le Christ ne connaissait pas la continence, qui ne mérite pas le nom de vertu, étant quelque chose d'inférieur à la vertu.

ARTICLE 3: Le Christ a-t-il eu la foi?

Objections: 1. La foi est une vertu plus noble que les vertus morales, comme la tempérance et la libéralité. Mais puisque le Christ possédait ces vertus, comme on l'a dit, il a eu bien davantage la foi.

2. Le Christ ne nous a pas appris à pratiquer des vertus qu'il n'avait pas, selon les Actes des Apôtres (1, 1): " Jésus se mit à agir et à enseigner. " Or, selon l'épître aux Hébreux (12, 2), le Christ est " l'auteur et le consommateur de la foi ". C'est donc qu'il possédait lui-même cette vertu.

3. Il ne peut y avoir d'imperfection chez les bienheureux. Or les bienheureux ont la foi: la Glose en effet, commentant cette parole de l'Apôtre (Rm 1, 17): " En lui la justice de Dieu se révèle, qui va de la foi à la foi ", explique qu'il faut l'entendre " de la foi aux paroles d'espoir, à la foi aux réalités vues ". Le Christ, en qui ne se trouve aucune imperfection, devait donc lui aussi avoir la foi.

En sens contraire, il est écrit (He 11, 1): " La foi est une assurance de ce qu'on ne voit pas. " Or rien n'était caché au Christ, selon cette parole de S. Pierre (Jn 21, 17): " Seigneur, tu connais toutes choses. " Le Christ ne pouvait donc avoir la foi.

Réponse: Nous l'avons dit dans la deuxième Partie, la foi a pour objet la réalité divine, en tant qu'elle n'est pas vue. Et l'habitus vertueux, comme tout habitus, est spécifié par son objet. C'est pourquoi, si l'on admet que la réalité divine soit vue, la raison de foi est exclue. Or le Christ, dès le premier instant de sa conception, a vu l'essence divine, comme on le montrera plus loin; il n'a donc pas pu avoir la foi.

Solutions: 1. La foi est plus noble que les vertus morales, parce que son objet est plus noble; cependant, par rapport au même objet, elle comporte une certaine déficience, qui ne se trouvait pas dans le Christ. Et c'est pourquoi il ne pouvait pas avoir la foi, bien qu'il ait eu les vertus morales, dont la raison n'implique pas cette déficience à l'égard de leurs objets.

2. Le mérite de la foi consiste en ce que l'homme, par soumission volontaire à Dieu, donne son assentiment à ce qu'il ne voit pas, selon l'Apôtre (Rm 1, 5): " Pour amener en son nom à l'obéissance de la foi tous les païens. " Or le Christ a manifesté une parfaite obéissance à l'égard de Dieu, ainsi qu'il est écrit aux Philippiens (2, 8): " Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort. " Aussi pouvons-nous dire qu'il ne nous a rien enseigné qui se rapporte au mérite sans l'avoir pratiqué lui-même excellemment.

3. Comme dit la Glose: " La foi consiste à croire ce que l'on ne voit pas. " C'est en un sens impropre que l'on parle de foi aux réalités vues, parce que cette vision s'accompagne d'une certitude et d'une fermeté d'adhésion qui ressemblent à celles de la foi.

ARTICLE 4: Le Christ avait-il l'espérance?

Objections: 1. On lit dans le Psaume (30, 2), qui fait parler le Christ, d'après la Glose: " Seigneur, j'ai espéré en toi. " Mais c'est par la vertu d'espérance que l'homme espère en Dieu. Le Christ possédait donc cette vertu.

2. L'espérance est l'attente de la béatitude future, on l'a dit dans la deuxième Partie. Or, le Christ était dans l'attente d'une certaine béatitude, à savoir la gloire corporelle. Il avait donc l'espérance.

3. Est objet d'espérance ce qui a rapport à notre perfection dans l'avenir. Mais certains éléments de la perfection du Christ ne devaient se réaliser que dans l'avenir, puisqu'il est écrit (Ep 4, 12): " En vue du perfectionnement des saints, pour l'oeuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ. " Il semble donc que le Christ pouvait posséder l'espérance.

En sens contraire, il est écrit (Rm 8, 24) " Voir ce qu'on espère, ce n'est plus espérer. " Il apparaît donc que l'espérance, comme la foi, a pour objet ce qu'on ne voit pas. Or le Christ, n'ayant pas eu la foi, ne devait pas avoir non plus l'espérance.

Réponse: De même qu'il appartient à la notion même de foi de donner son assentiment à ce qu'on ne voit pas, de même il appartient en propre à la notion d'espérance d'attendre ce qu'on n'a pas encore. Et comme la foi, vertu théologale, n'a pas pour objet n'importe quelle réalité non vue, mais seulement Dieu lui-même; ainsi l'espérance, vertu théologale, a pour objet la jouissance même de Dieu, que l'on attend avant tout par la vertu d'espérance. Par voie de conséquence, la vertu d'espérance se porte sur les secours divins par lesquels il nous est possible de parvenir jusqu'à Dieu; il en va de même pour la foi qui, sur la parole de Dieu, adhère non pas seulement aux réalités divines, mais encore à toutes les autres réalités divinement révélées.

Le Christ, dès le premier instant de sa conception, a joui pleinement de la possession de Dieu, comme nous le dirons plus loin. Il ne pouvait donc avoir la vertu d'espérance. Cependant, il pouvait avoir l'espérance de certaines réalités qu'il ne possédait pas encore, bien qu'il n'ait pas eu la foi à l'égard de quoi que ce fût. Car, bien qu'il connût parfaitement toutes choses, ce qui excluait de lui toute foi, il ne se trouvait pas encore en possession de tout ce qui convenait à sa perfection, comme l'immortalité et la gloire corporelles il pouvait donc les espérer.

Solutions 1. La parole du Psaume ne s'applique pas à l'espérance, vertu théologale, mais à l'espérance que le Christ pouvait avoir de certaines choses non encore possédées, comme on vient de le dire.

2. La gloire du corps n'est pas l'objet principal de la béatitude, étant un rejaillissement de la gloire de l'âme, comme on l'a dit dans la deuxième Partie. C'est pourquoi l'espérance, vertu théologale, n'a pas pour objet la béatitude du corps, mais bien celle de l'âme, qui consiste dans la jouissance de Dieu.

3. L'édification de l'Église par la conversion des fidèles ne contribue pas à la perfection personnelle du Christ; ce sont au contraire les fidèles qu'il fait participer de sa propre perfection. Et puisque l'espérance se dit formellement par rapport à ce que l'on espère pour soi, on ne peut, pour attribuer cette vertu au Christ, alléguer un tel motif.

ARTICLE 5: Le Christ a-t-il possédé les dons du Saint-Esprit?

Objections: 1. On admet communément que le rôle des dons est de venir en aide aux vertus. Mais ce qui est parfait en soi n'a nul besoin de secours extérieur. Et puisque les vertus du Christ étaient parfaites, il ne paraît pas qu'il ait possédé les dons.

2. Il n'appartient pas au même individu de donner et de recevoir; car celui-là donne qui possède, et celui-là reçoit qui ne possède pas. Mais il revient au Christ de communiquer les dons du Saint-Esprit, selon cette parole du Psaume (68, 19): " Il a accordé ses dons aux hommes. " Il n'a donc pas à les recevoir.

3. Parmi les dons, quatre appartiennent à la vie contemplative d'ici-bas: ce sont la sagesse, la science, l'intelligence et le conseil, qui se rattache à la prudence; aussi le Philosophe les range-t-il parmi les vertus intellectuelles. Mais le Christ a possédé la contemplation du ciel; il n'avait donc pas les dons en question.

En sens contraire, il est écrit dans Isaïe (4, 1): " sept femmes saisiront un homme ", et la Glose applique ce texte aux sept dons du Saint-Esprit possédés par le Christ.

Réponse: D'après ce qui a été dit dans la deuxième Partie les dons sont des perfections apportées aux puissances de l'âme, pour les rendre aptes à être mues par le Saint-Esprit. Or il est manifeste que l'âme du Christ était mue de la manière la plus parfaite par le Saint-Esprit, car il est écrit en S. Luc (4, 1): " Jésus, rempli de l'Esprit Saint, revint du Jourdain, et il fut poussé par l'Esprit dans le désert. " Il est donc évident que les dons se trouvaient dans le Christ sous un mode très excellents.

Solutions: 1. Ce qui est parfait dans les limites de sa propre nature a besoin d'être aidé par ce qui est d'une nature plus élevée; c'est ainsi que l'homme, si parfait qu'il soit, a besoin cependant du secours de Dieu. En ce sens nous disons que les vertus doivent être aidées par les dons qui viennent parfaire les puissances de l'âme et leur permettre d'être mues par le Saint-Esprit.

2. Ce n'est pas sous le même rapport que le Christ reçoit et communique les dons du Saint-Esprit: il les donne comme Dieu, il les reçoit comme homme. Et c'est pourquoi S. Grégoire écrit: " L'Esprit Saint, qui procède de la divinité du Christ, n'a jamais abandonné son humanité. "

3. Il n'y eut pas seulement dans le Christ la connaissance propre à la vie du ciel, mais aussi la connaissance propre à la vie terrestre, comme on le dira plus loin. Pourtant, même dans la patrie, les dons du Saint-Esprit demeurent de quelque manière, ainsi que nous l'avons noté dans la deuxième Partie.

ARTICLE 6: Le Christ a-t-il eu le don de crainte?

Objections: 1. L'espérance est plus importante que la crainte, car elle a pour objet le bien, tandis que la crainte a pour objet le mal. Mais le Christ ne possédait pas la vertu d'espérance; à plus forte raison ne devait-il pas avoir le don de crainte.

2. Par le don de crainte, on redoute soit la séparation d'avec Dieu: c'est alors la crainte " chaste "; soit les châtements qu'il inflige: et c'est la crainte " servile ", pour employer les expressions de S. Augustin. Mais le Christ n'avait pas à redouter d'être séparé de Dieu par le péché, ni d'être puni par lui pour ses fautes, puisqu'il lui était impossible de pécher, comme on le dira plus loin; on ne craint pas en effet un mal impossible. Le Christ n'avait donc pas le don de crainte.

3. S. Jean a écrit (1 Jn 4, 8): " L'amour parfait bannit la crainte. " Or, la charité du Christ était très parfaite, puisque l'apôtre (Ep 3, 19) parle de " l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance ". Le don de crainte ne pouvait donc se trouver dans le Christ.

En sens contraire, nous lisons dans Isaïe (11, 3): " L'Esprit de la crainte du Seigneur le comblera de sa plénitude. "

Réponse: Comme nous l'avons noté dans la deuxième Partie, la crainte a un double objet: elle porte soit sur un mal redoutable, soit sur celui qui a le pouvoir de l'infliger; c'est ainsi que l'on craint le roi, parce qu'il a le pouvoir de mettre à mort. Cependant l'on ne craint l'auteur possible d'un mal que s'il possède un pouvoir auquel il est difficile de résister: car, ce que nous pouvons facilement écarter, nous ne le craignons pas. On ne craint donc quelqu'un que pour sa supériorité.

Ceci posé, il faut reconnaître que le Christ n'avait à redouter ni d'être séparé de Dieu par le péché, ni d'être puni par lui pour une faute. Sa crainte de Dieu se référait seulement à la supériorité divine, car c'est par un mouvement d'affectueuse révérence que l'Esprit Saint portait son âme vers Dieu. Aussi lisons-nous dans l'épître aux Hébreux (5, 7) qu'il fut exaucé en tout à cause de sa piété révérentielle. Cette affectueuse révérence envers Dieu, le Christ, comme homme, l'a possédée plus pleinement que tous les autres. Et c'est pourquoi l'Écriture lui attribue la plénitude du don de crainte.

Solutions: 1. Les habitus des vertus et des dons visent le bien proprement et essentiellement, et le mal seulement par voie de conséquence. Car il est essentiel à la vertu de rendre l'oeuvre bonne, dit Aristote. C'est pourquoi l'objet essentiel du don de crainte n'est pas le mal envisagé par la passion de crainte, mais la supériorité du bien divin, dont la puissance peut infliger du mal. Or, l'espérance en tant que vertu, envisage non seulement celui qui produit le bien, mais encore ce bien lui-même en tant qu'il n'est pas possédé. Et c'est pourquoi, parce que le Christ avait déjà le bien parfait de la béatitude, on ne lui attribue pas la vertu d'espérance, mais le don de crainte.

2. Cet argument procède de la crainte, selon qu'elle envisage le mal comme son objet.

3. La charité parfaite bannit la crainte servile, qui envisage principalement le châtement. Mais cette crainte-là n'existait pas chez le Christ.

ARTICLE 7: Le Christ a-t-il eu les charismes?

Objections: 1. Il ne convient pas à celui qui possède un bien en plénitude de le posséder par participation. Or le Christ a eu la plénitude de la grâce, étant " plein de grâce et de vérité " (Jn 1, 14). Or les charismes semblent être des participations divines accordées différemment et partiellement à des bénéficiaires divers, car " il y a diversité de dons " (1 Co 7, 11). Il semble donc que le Christ n'a pas eu de charismes.

2. Ce que l'on doit à quelqu'un ne peut lui être donné gratuitement. Or le Christ avait le droit de posséder en abondance une parole de sagesse et une parole de science; il avait aussi, par droit, le pouvoir de faire des miracles, et tous ces autres pouvoirs que les charismes confèrent gratuitement, car il est " la puissance et la sagesse de Dieu " (1 Co 1, 24). Il ne lui convenait donc pas de posséder ces dons gratuits que sont les charismes.

3. Les charismes sont ordonnés au bien des fidèles, selon cette parole de l'Apôtre (1 Co 7, 7): " A chacun la manifestation de l'Esprit est départie selon que le demande l'utilité commune. " Or, tout habitus ou disposition dont l'homme ne se sert pas semble parfaitement inutile, car " à quoi servent une sagesse cachée et un trésor invisible? " (Si 20, 30). Mais on ne voit pas que le Christ ait usé de tous les charismes, et particulièrement du don des langues. Il ne possédait donc pas tous les charismes.

En sens contraire, S. Augustin écrit que, comme dans la tête se trouvent les cinq, sens, de même dans le Christ, qui est tête de l'Église, se trouvent toutes les grâces.

Réponse: Comme on l'a vu les charismes sont ordonnés à la manifestation de la foi et de l'enseignement spirituel. Il faut en effet que celui qui enseigne ait les moyens de manifester la vérité de son enseignement, autrement celui-ci serait inutile. Or, le Christ est le premier et le principal Maître de l'enseignement spirituel et de la foi, selon l'épître aux Hébreux (2, 3): " Le message du salut, publié en premier lieu par le Seigneur, nous a été attesté par ceux qui l'avaient entendu, Dieu confirmant leur témoignage par des signes, des prodiges, etc. " Il est donc manifeste que le Christ a dû, comme premier et principal Docteur de la foi, posséder excellemment tous les charismes.

Solutions: 1. Tandis que la grâce sanctifiante est ordonnée aux actes méritoires intérieurs ou extérieurs, le charisme est ordonné à certains actes extérieurs qui manifestent la vérité de la foi, comme les miracles ou autres choses semblables. Or, dans ces deux domaines, le Christ a eu la plénitude de la grâce; son âme, en effet, unie à la divinité, se trouvait parfaitement apte à accomplir tous les actes de ces deux domaines. Au contraire, les autres saints qui ne sont pas, entre les mains de Dieu, des instruments conjoints, mais des instruments séparés, ne reçoivent que partiellement le pouvoir de produire de tels actes. Et c'est pourquoi, à la différence du Christ, ils ne possèdent pas tous les charismes.

2. C'est en tant que Fils éternel de Dieu, que le Christ est appelé " puissance et sagesse de Dieu ". Sous ce rapport il ne lui appartient pas de posséder la grâce, mais plutôt de la communiquer. Il lui revient au contraire de la posséder selon sa nature humaine.

3. Le don des langues a été accordé aux Apôtres parce qu'ils étaient envoyés pour enseigner toutes les nations. Mais le Christ n'a voulu prêcher personnellement qu'au seul peuple juif. Il disait (Mt 15, 24): " je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël " et l'Apôtre écrivait (Rm 15, 8): " J'affirme que le Christ Jésus a été ministre des circoncis. " Aussi le Christ n'a-t-il pas eu à employer diverses langues. Pourtant la connaissance de ces langues ne lui a pas fait défaut, car les pensées secrètes des coeurs, dont les mots ne sont que les signes, ne lui étaient pas cachées. Cette connaissance ne fut pourtant pas inutile: pas plus que n'est inutile un habitus dont on ne se sert pas quand cela n'est pas nécessaire.

ARTICLE 8: Le Christ a-t-il eu le charisme de prophétie?

Objections: 1. La prophétie comporte une certaine connaissance confuse et imparfaite, selon ce texte (Nb 12, 6): " S'il y a un prophète parmi vous, c'est dans un songe et en vision que je lui parlerai. " Mais le Christ a eu une connaissance parfaite, bien supérieure même à celle de Moïse dont il est dit ensuite (v. 8): " Il vit Dieu à découvert et non par énigme. " Le Christ ne fut donc pas prophète.

2. De même que la foi concerne ce que l'on ne voit pas, et l'espérance ce que l'on ne possède pas, ainsi la prophétie concerne ce qui n'est pas présent, mais éloigné, car prophète vient de *proculfans* (parlant de loin). Or on n'attribue au Christ ni foi ni espérance, on ne doit pas non plus lui attribuer la prophétie.

3. Le prophète est d'un rang inférieur à l'ange; aussi avons-nous dit de Moïse dans la deuxième Partie, qu'il fut le prophète suprême, et il est écrit dans les Actes (7, 38): " Il conversait avec l'ange au désert. " Mais le Christ n'est pas inférieur aux anges en connaissance intellectuelle, il l'est seulement " sous le rapport de la possibilité corporelle " (He 2, 9). Il apparaît donc que le Christ ne fut pas prophète.

En sens contraire, il y a la prédiction du Deutéronome (18, 15): " Dieu vous suscitera un prophète parmi vos frères ", et ce que le Christ disait en parlant de lui-même (Mt 13, 57; Jn 4,44): " Un prophète n'est sans honneur que dans sa patrie. "

Réponse: On appelle prophète celui qui annonce ou qui voit ce qui est éloigné, en ce sens qu'il connaît et dit des choses qui dépassent la portée de la connaissance humaine, selon S. Augustin. Mais, pour

être prophète, il ne suffit pas de connaître et d'annoncer ce qu'ils ignorent à des gens dont on est éloigné. Et cela est évident, tant pour le lieu que pour le temps. Par exemple, si un habitant de la France annonçait à ses compatriotes résidant en France ce qui se passe en Syrie, il serait prophète: c'est ainsi qu'Elisée annonça à Giesi qu'un homme descendait de son char et venait à sa rencontre (2 R 5, 26). Il n'y aurait rien de prophétique au contraire, pour un individu résidant en Syrie, à annoncer ce qui se passe dans ce pays. De même en ce qui concerne le temps, Isaïe (44, 28) était prophète lorsqu'il prédisait que Cyrus, roi des Perses, réédifierait le temple de Dieu; tandis que Esdras (Ch 1 et 3) ne l'était pas lorsqu'il narrait le fait, qui se passait de son temps.

Donc, quand Dieu, les anges ou les bienheureux connaissent et annoncent des choses qui échappent à notre connaissance, cela ne relève pas de la prophétie, car ils ne partagent d'aucune manière notre état de vie. Le Christ, au contraire, avant sa passion, se trouvait dans le même état que nous, puisqu'il était non seulement compréhenseur, mais encore voyageur. Il pouvait donc, à la manière d'un prophète, connaître et annoncer les choses qui n'étaient pas à la portée des autres voyageurs. Sous ce rapport on peut dire qu'il possédait le don de prophétie.

Solutions: 1. Le texte cité ne signifie pas que la connaissance énigmatique par songe et vision fait partie de la raison de prophétie; mais il tend à comparer les autres prophètes, qui connurent les réalités divines en songe et par vision, avec Moïse qui vit Dieu à découvert et sans énigme, ce qui ne l'empêche pas d'être appelé prophète, selon cette parole: " Il ne s'est plus levé en Israël de prophète semblable à Moïse (Dt 34, 10).

On peut dire néanmoins que le Christ, tout en ayant une pleine et parfaite connaissance intellectuelle, eut encore dans son imagination des images où il pouvait contempler un reflet du divin, précisément parce qu'il n'était pas seulement compréhenseur, mais aussi voyageur.

2. La foi a pour objet ce qui n'est pas vu par celui qui croit; de même, l'espérance a pour objet ce qui n'est pas possédé par celui qui espère. Mais la prophétie vise des réalités qui ne sont pas à la portée de la connaissance commune des hommes, et que le prophète possède et communique, tout en demeurant dans l'état de voyage. C'est pourquoi, dans le Christ, la foi et l'espérance s'opposent à la perfection de son état bienheureux, mais non à la prophétie.

3. L'ange, puisqu'il est compréhenseur, est au-dessus du prophète, qui n'est pas simple voyageur terrestre; mais il n'est pas au-dessus du Christ qui fut à la fois voyageur et compréhenseur.

ARTICLE 9: Le Christ a-t-il eu la plénitude de la grâce?

Objections: 1. Comme on l'a vu dans la deuxième Partie, les vertus dérivent de la grâce. Mais le Christ n'a pas possédé toutes les vertus, puisqu'il n'avait, nous l'avons vu, ni la foi ni l'espérance. La grâce ne se trouvait donc pas chez lui en plénitude.

2. Nous savons en outre que la grâce se divise en opérante et coopérante. Mais la grâce opérante est celle qui justifie l'impie; or le Christ n'a pas à être justifié, puisqu'il n'a jamais connu le péché. Il n'a donc pas eu la plénitude de la grâce.

3. On lit dans l'épître de S. Jacques (1, 17) " Tout don excellent, toute grâce parfaite vient d'en-haut et descend du Père des lumières. " Mais ce qui descend par dérivation n'est reçu que partiellement, et non en plénitude. Aucune créature par conséquent, pas même l'âme du Christ, ne peut posséder la plénitude des dons de la grâce.

En sens contraire, il est écrit en S. Jean (1, 14): " Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité. "

Réponse: Posséder quelque chose en plénitude, c'est en avoir la possession totale et parfaite. Cependant cette totalité et cette perfection peuvent être envisagées de deux points de vue. Ou bien par rapport à l'intensité quantitative selon laquelle une chose est possédée: c'est ainsi que l'on dit de quelqu'un qu'il possède la blancheur en plénitude lorsqu'il la détient au plus haut degré. Ou bien selon un point de vue dynamique: ainsi l'on possède pleinement la vie, quand on bénéficie de tous ses effets et de toutes ses opérations; sous ce rapport l'homme est pleinement vivant, à la différence de l'animal ou de la plante.

A l'un ou l'autre point de vue, le Christ a eu la plénitude de la grâce. Il l'a eue tout d'abord au plus haut degré où il soit possible de la posséder. Et cela tient premièrement à ce que l'âme du Christ était proche de la cause de la grâce. Comme nous l'avons déjà dit en effet, plus un être, soumis à l'action d'une cause, est à proximité de celle-ci, plus il reçoit de son influence. Et puisque l'âme du Christ est plus intimement unie à Dieu que toutes les créatures rationnelles, elle se trouve de la manière la plus parfaite sous l'influence de sa grâce. - En second lieu, cela se rapporte à l'effet que l'âme du Christ avait mission de produire, car il lui fallait recevoir la grâce de manière à pouvoir de quelque façon la diffuser sur les autres. Pour cela, l'âme du Christ devait avoir la grâce à son plus haut degré; comme le feu qui, étant cause de la chaleur des autres corps, possède celle-ci au maximum.

D'autre part, sous le rapport de sa puissance de rayonnement, le Christ a encore possédé la grâce en plénitude, car il la possédait selon tous ses effets et toutes ses opérations. La grâce lui était donnée comme à un principe universel commandant toute la catégorie des êtres qui ont la grâce. Or, la puissance du premier principe dans un genre donné s'étend universellement à tous les effets inclus dans ce genre: ainsi le soleil qui, selon Denys est cause universelle de la génération, déploie sa puissance sur tout ce qui a trait à la génération. De même, la grâce du Christ comportait cette plénitude qui la faisait s'épanouir selon toutes ses virtualités vertus, dons et autres effets du même genre.

Solutions: 1. La foi et l'espérance sont des effets de la grâce qui impliquent une certaine déficience chez leur sujet: car la foi a pour objet ce que l'on ne voit pas, et l'espérance ce que l'on ne possède pas. Il ne fallait donc pas que le Christ, qui est l'auteur de la grâce, connût les déficiences inhérentes à la foi et à l'espérance. Mais tout ce qu'il y a de perfection dans ces deux vertus se trouvait d'une manière plus parfaite encore chez lui. Ainsi le feu ne possède pas tous les modes imparfaits de chaleur qui tiennent à la défectuosité de leur sujet, mais seulement tout ce qui se rattache à la perfection de la chaleur.

2. Il appartient à la grâce opérante de produire la justification; mais qu'elle justifie un impie, cela lui est accidentel, et provient de ce que le sujet justifié se trouvait en état de péché. L'âme du Christ a donc été justifiée par la grâce opérante, en ce sens que celle-ci l'a rendue juste et sainte dès le premier instant de la conception, non pas en ce sens qu'elle aurait été pécheresse, ou encore sans justice.

3. La plénitude de la grâce accordée à l'âme du Christ doit se juger d'après la capacité de la créature, et non d'après l'infinie richesse de la bonté divine.

ARTICLE 10: La plénitude de la grâce est-elle propre au Christ?

Objections: 1. Ce qui appartient en propre à quelqu'un ne convient qu'à lui seul. Mais la plénitude de la grâce est attribuée à d'autres qu'au Christ. C'est ainsi que l'Ange salue la Vierge en ces termes: " je te salue, pleine de, grâce "; et nous lisons dans les Actes (6, 8): " Étienne était plein de grâce et de force. "

2. Ce que le Christ peut communiquer à d'autres ne semble pas lui appartenir en propre. Mais comme l'écrit S. Paul (Ep 2, 19): " Vous serez comblés jusqu'à entrer dans la plénitude de Dieu. "

3. L'état du voyage doit correspondre proportionnellement à l'état de la patrie. Mais dans cet état nous goûterons une certaine plénitude, car, selon S. Grégoire, dans la patrie céleste, où se trouve la plénitude de tout bien, quoique certains dons soient accordés d'une manière excellente, il n'y en a pas qui soient possédés par un élu d'une manière exclusive. Par suite, dans l'état de voyageur aussi tous doivent posséder la plénitude de la grâce; celle-ci n'appartient donc pas en propre au Christ.

En sens contraire, on attribue au Christ la plénitude de la grâce en tant qu'il est le Fils unique du Père. Il est écrit en effet dans S. Jean (1, 14):

" Nous l'avons vu comme Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité. " Mais une telle filiation est propre au Christ; la plénitude de grâce et de vérité doit donc aussi lui appartenir en propre.

Réponse: La plénitude de la grâce peut être envisagée d'une double manière: soit du côté de la grâce elle-même, soit du côté du sujet qui la possède. Du côté de la grâce elle-même, la plénitude consiste à la recevoir à son plus haut degré, quant à son essence ou quant à son dynamisme: on possède alors la grâce à la fois de la manière la plus excellente dont il est possible de la posséder, et selon toute sa puissance effective de rayonnement. Une telle plénitude de grâce est propre au Christ. - Du côté du sujet, la plénitude consiste en ce qu'il reçoit la grâce dans toute la mesure réclamée par sa condition; soit qu'il s'agisse du degré d'intensité fixé par Dieu, selon cette parole de l'Apôtre (Ep 4, 7): " A chacun de nous la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ "; soit qu'il s'agisse du degré d'extension virtuelle, par lequel le sujet se trouve capable d'accomplir tous les devoirs de sa charge ou de son état, selon cette autre parole de l'Apôtre (Ep 3, 8): " C'est à moi, le moindre de tous les saints, qu'a été accordée cette grâce d'éclairer les hommes ", etc. Une telle plénitude de grâce n'est pas propre au Christ, mais est communiquée par lui aux autres hommes.

Solutions: 1. La Bienheureuse Vierge est appelée pleine de grâce, non en raison de la grâce elle-même, qu'elle n'a pas eue à son plus haut degré et dont elle n'a pas mis en oeuvre tous les effets; mais parce qu'elle a reçu la grâce qui devait suffire à cet état de mère de Dieu pour lequel Dieu l'avait choisie. De même on dit que S. Étienne était " plein de grâce ", parce qu'il avait reçu la grâce appropriée à la fonction pour laquelle il avait été choisi, de ministre et de témoin de Dieu. Même chose pour les autres saints. Néanmoins, parmi toutes ces plénitudes, il y a des degrés qui tiennent à ce qu'un saint a été prédestiné par Dieu à un état plus ou moins éminent.

2. L'Apôtre parle de la plénitude de la grâce considérée du côté du sujet, et par rapport à sa prédestination divine. Cette prédestination peut être commune et s'appliquer à tous les saints; ou bien elle est plus spéciale et se rapporte à l'excellence de quelques-uns d'entre eux. Au premier sens, on peut parler d'une plénitude de grâce, commune à tous, qui leur permet de mériter la vie éternelle, c'est-à-dire la pleine jouissance de Dieu. C'est précisément cette plénitude que l'Apôtre souhaite aux fidèles d'Éphèse.

3. Les dons qui sont communs dans la patrie céleste, comme la vision, la possession et la jouissance, ont des dons qui leur correspondent dans l'état de voyage, et qui sont aussi communs à tous les états. Mais il y a, au ciel et sur la terre, certaines prérogatives qui sont particulières à quelques-uns, et que tous ne possèdent pas.

ARTICLE 11: La grâce du Christ est-elle infinie?

Objections: 1. Tout ce qui est sans mesure est infini; mais la grâce du Christ est sans mesure, puisqu'il est dit en S. Jean (3, 34): " Dieu ne lui donne pas l'Esprit avec mesure. " La grâce du Christ est donc infinie.

2. Un effet infini manifeste une puissance infinie; celle-ci à son tour ne peut se fonder que sur une essence infinie. Mais la grâce du Christ produit un effet infini, puisqu'elle a pour résultat le salut de

tout le genre humain, selon cette parole de S. Jean (1 Jn 2, 2): " Il est lui-même victime de propitiation pour les péchés du monde entier. " La grâce du Christ est donc infinie.

3. Toute quantité finie peut parvenir par addition à égaler tout autre quantité, si grande soit-elle. Donc, si la grâce du Christ est finie, il n'est pas de grâce, conférée à un autre homme, qui ne puisse croître jusqu'à l'égaliser. Or, d'après S. Grégoire, c'est contre une telle conception qu'il est écrit dans Job (28, 17): " Ni l'or ni le verre n'atteignent sa valeur. " La grâce du Christ est donc infinie.

En sens contraire, la grâce est quelque chose de créé dans l'âme. Mais tout ce qui est créé est fini, selon cette parole de la Sagesse (11, 21): " Tu as tout disposé avec nombre, poids et mesure. " La grâce du Christ n'est donc pas infinie.

Réponse: D'après ce qui a été dit précédemment, il y a lieu de distinguer dans le Christ une double grâce: l'une est la grâce d'union, et qui consiste dans l'union personnelle au Fils de Dieu, accordée gratuitement à la nature humaine. Il est évident que cette grâce est infinie, comme la personne du Verbe elle-même.

L'autre grâce est la grâce habituelle. On peut l'envisager sous un double point de vue: premièrement en tant qu'elle consiste en un certain être. A cet égard, elle est nécessairement un être fini; car elle se trouve dans l'âme du Christ comme dans son sujet; or l'âme du Christ étant une créature, a une capacité finie. Et puisque l'être de la grâce ne peut dépasser celui de son sujet, il ne peut pas non plus être infini.

En second lieu, on peut considérer la grâce habituelle du Christ sous sa raison propre de grâce. A ce point de vue elle peut être dite infinie, parce qu'illimitée; elle possède en effet tout ce qui appartient à l'essence de la grâce, sans aucune restriction; et cela tient à ce que, selon le plan de Dieu, auquel il appartient de mesurer la grâce, celle-ci est conférée au Christ comme à un principe universel, qui donne la grâce à la nature humaine, selon cette parole de S. Paul (Ep 1, 6): " Il nous a dotés de sa grâce dans son Fils bien-aimé. " Ainsi pouvons-nous dire que la lumière du soleil est infinie, non pas certes dans son être, mais comme lumière, en ce sens qu'elle possède tout ce qui appartient à l'essence de la lumière.

Solutions: 1. Quand on dit que " le Père ne lui donne pas l'Esprit avec mesure " on peut l'entendre du don que Dieu le Père fait éternellement au Fils, en lui communiquant la nature divine qui est un don infini. Et c'est en ce sens qu'une Glose ajoute: " En sorte que le Fils est aussi grand que le Père. "

Mais on peut l'entendre aussi du don qui est fait à la nature humaine par son union à une personne divine, don qui est infini lui aussi. Et c'est pourquoi la Glose explique ainsi le texte en question: " De même que le Père a engendré un Verbe accompli et parfait, de même ce Verbe, dans sa plénitude et sa perfection, a été uni à la nature humaine. "

Enfin, on peut l'entendre encore de la grâce habituelle, en tant que la grâce du Christ s'étend à tout ce qui relève de la grâce. D'où ce commentaire de S. Augustin: " La mesure est une division des dons: à l'un, en effet, est accordée, par le moyen de l'Esprit une parole de sagesse; à l'autre, une parole de science. Mais le Christ qui donne ne reçoit pas avec mesure. " 2. La grâce du Christ possède un effet infini, en raison de son infinité, expliquée comme nous venons de le dire, et aussi en raison de l'unité de la personne divine, à laquelle l'âme du Christ se trouve jointe.

3. Le moins peut parvenir par addition à égaler le plus, lorsqu'il s'agit de quantités de même nature. Mais la grâce d'un autre homme est envers la grâce du Christ comme une puissance particulière envers une puissance universelle. Aussi, de même que la puissance du feu, si grand que soit son accroissement, ne parviendra jamais à égaler la puissance du soleil, ainsi la grâce d'un autre homme, quel que soit son accroissement, n'égalera jamais la grâce du Christ.

ARTICLE 12: La grâce du Christ a-t-elle pu s'accroître?

Objections: 1. A tout être fini on peut ajouter. Or, on vient de voir que la grâce du Christ était finie. Donc elle a pu s'accroître.

2. L'augmentation de la grâce se fait par la puissance divine, selon l'Apôtre (2 Co 9, 8): " Dieu a le pouvoir de faire abonder en vous toute grâce. " Et puisque la puissance divine est infinie, elle ne saurait être enfermée en des limites. Il semble donc que la grâce du Christ aurait pu être plus grande.

3. On lit en S. Luc (2, 52): " L'enfant Jésus progressait en âge, en sagesse et en grâce devant Dieu et devant les hommes. " C'est donc que la grâce du Christ a pu s'accroître.

En sens contraire, il est dit en S. Jean (1, 14): " Nous l'avons vu comme le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité. " Mais on ne peut rien concevoir de plus grand que d'être le Fils unique du Père. C'est donc qu'il ne peut pas exister, et qu'on ne peut pas concevoir, une grâce plus grande que celle dont le Christ fut rempli.

Réponse: L'accroissement d'une forme peut être impossible pour un double motif: soit en raison du sujet de cette forme, soit en raison de la forme elle-même. En raison du sujet, quand celui-ci a atteint la limite de participation qui revient à sa nature; ainsi disons-nous que la chaleur de l'air ne peut pas augmenter, quand elle est parvenue à l'ultime degré au-delà duquel la nature de l'air est détruite, ce qui n'empêche pas qu'un degré de chaleur supérieur puisse exister dans la nature, avec le feu par exemple. - En raison de la forme, la possibilité d'augmentation se trouve exclue quand un sujet réalise cette forme en la perfection la plus haute avec laquelle elle puisse être possédée: ainsi la chaleur du feu ne peut s'accroître parce qu'il n'est pas de degré de chaleur plus parfait que celui du feu.

Or, de même qu'aux autres formes la sagesse divine a fixé une limite qui leur est propre, ainsi en est-il pour la grâce, selon cette parole du livre de la Sagesse (11, 21): " Tu as disposé toutes choses avec nombre, poids et mesure. " Cette limite propre à chaque forme est déterminée par sa fin; ainsi il n'est pas, pour la pesanteur, d'attraction plus forte que celle de la terre, parce qu'il n'est pas de lieu inférieur à celui de la terre. Or, la fin de la grâce, c'est l'union de la nature rationnelle à Dieu; et il n'est pas possible de réaliser, ni même de concevoir union plus intime que celle qui se fait dans la personne. C'est pourquoi la grâce atteint son degré suprême dans le Christ, et il est manifeste que, en tant que grâce, elle n'a pu augmenter.

Même impossibilité si l'on considère le sujet de cette grâce. Le Christ, comme homme, fut, dès le premier instant de sa conception, vraiment et pleinement compréhenseur. Il ne peut donc y avoir eu en lui augmentation de la grâce, pas plus qu'il ne peut y avoir augmentation chez les autres bienheureux qui, du fait qu'ils sont parvenus au terme, ne peuvent croître en grâce. Au contraire, chez les hommes qui sont uniquement voyageurs, la grâce peut grandir, tant du côté de sa forme qui n'atteint pas en eux son degré suprême, que du côté de son sujet qui n'est pas encore parvenu au terme.

Solutions: 1. Lorsqu'il s'agit de quantités mathématiques, on peut ajouter à toute quantité finie; car, dans la quantité finie, il n'y a rien qui s'oppose à une addition. Mais s'il s'agit d'une quantité naturelle, il peut y avoir opposition du côté de la forme qui, comme tout accident déterminé, exige une quantité définie. Aussi le Philosophe écrit-il que, pour toutes les réalités stables, la nature est le terme et la raison de leur grandeur et de leur croissance. C'est pour ce motif qu'à la quantité de tout le ciel on ne peut rien ajouter. A plus forte raison, dans les formes elles-mêmes, faut-il reconnaître un terme au-delà duquel il leur est impossible de progresser. Aussi, bien que la grâce du Christ soit finie en son essence, est-il impossible d'y faire une addition quelconque.

2. La puissance divine pourrait sans doute faire quelque chose de plus grand et de meilleur que la grâce habituelle du Christ; mais elle ne pourrait pas faire que cela soit ordonné à quelque chose de

plus grand que l'union personnelle au Fils unique du Père. A cette union répond d'une manière très suffisante telle mesure de grâce définie par la sagesse divine.

3. On peut croître en sagesse et en grâce d'une double manière; en ce sens tout d'abord que les habitus eux-mêmes de sagesse et de grâce augmentent: sous ce rapport le Christ n'a pas progressé; en ce sens encore que l'on réalise des effets plus considérables de sagesse et de vertu: sous ce rapport le Christ a progressé en sagesse et en grâce aussi bien qu'en âge, car à mesure qu'il avançait en âge, il produisait des oeuvres plus parfaites: il montrait ainsi qu'il était homme véritable, aussi bien à l'égard de Dieu qu'à l'égard des hommes.

ARTICLE 13: Quel rapport la grâce habituelle du Christ a-t-elle avec l'union hypostatique?

Objections: 1. Une réalité ne peut être à elle-même sa propre conséquence. Mais cette grâce habituelle paraît être identique à la grâce d'union, puisque S. Augustin écrit -: " Cette grâce par laquelle, dès le principe de sa foi, un homme quelconque devient chrétien, est celle-là même par laquelle dès le premier instant cet homme-ci a été fait Christ. " De ces deux grâces, la première appartient à la grâce habituelle, la seconde à la grâce d'union. C'est donc que la grâce habituelle n'est pas une conséquence de la grâce d'union.

2. La disposition précède l'achèvement, soit dans l'ordre du temps, soit au moins dans l'ordre des concepts. Mais la grâce habituelle apparaît comme une certaine disposition préparant la nature humaine à l'union personnelle. C'est donc que, loin de suivre l'union, elle la précède plutôt.

3. Ce qui est commun est antérieur à ce qui est propre. Mais la grâce habituelle est commune au Christ et aux saints hommes; la grâce d'union, elle, est propre au Christ. Logiquement, la grâce habituelle est donc antérieure à la grâce d'union, elle ne la suit pas.

En sens contraire, il est écrit dans Isaïe (42, 1): " Voici mon serviteur, je le soutiendrai "; et ensuite: " je lui ai donné mon Esprit ", parole qui se réfère à la grâce habituelle. Il apparaît donc que chez le Christ l'assomption de la nature humaine dans l'unité de personne précède la grâce habituelle.

Réponse: L'union de la nature humaine à la personne divine, que nous avons appelée grâce d'union précède la grâce habituelle dans le Christ, non selon l'ordre chronologique, mais selon l'ordre de la nature et de l'intellect. Et cela pour un triple motif:

1° Selon l'ordre des principes de ces deux grâces. En effet, le principe de l'union est la personne du Fils qui assume la nature humaine, et qui, pour cette raison, est dite " envoyée en ce monde " (Jn 3, 17). Le principe de la grâce habituelle, laquelle est donnée avec la charité, est le Saint-Esprit, et celui-ci est dit envoyé, parce qu'il habite dans l'âme par la charité. Or, la mission du Fils est, selon l'ordre de nature, antérieure à la mission du Saint-Esprit; de même que, dans cet ordre, l'Esprit Saint procède du Fils, et l'amour procède de la sagesse. Par conséquent l'union personnelle, considérée comme découlant de la mission du Fils, est antérieure à la grâce habituelle, considérée comme découlant de la mission du Saint-Esprit.

2° Le motif de ce tord retient au rapport de la grâce avec sa cause. La grâce, en effet, est causée dans l'homme par la présence de la divinité, de même que la lumière est produite dans l'air par la présence du soleil. C'est pourquoi il est dit dans Ézéchiël (43, 2): " La gloire du Dieu d'Israël venait du côté de l'orient. . . et la terre resplendissait de sa gloire. " Mais la présence de Dieu dans le Christ s'entend de l'union de la nature humaine avec la personne divine. On comprend donc que, la grâce habituelle du Christ résulte de cette union, comme l'éclat de la lumière résulte de la présence du soleil.

3° La raison de cet ordre peut se prendre de la fin de la grâce. Celle-ci est ordonnée à nous permettre de bien agir; mais les actions appartiennent aux suppôts et aux individus. Aussi l'action, et donc la

grâce qui ordonne à l'action, présupposent-elles l'hypostase ou le suppôt. Mais, ainsi que nous l'avons montré, l'hypostase, dans la nature humaine du Christ, n'est pas présupposée à l'union. La grâce d'union précède donc logiquement la grâce habituelle.

Solutions: 1. Par grâce, S. Augustin entend ici la volonté libérale de Dieu qui dispense ses bienfaits gratuitement. Et en ce sens il dit que la même grâce qui rend chrétien un homme quelconque fait aussi qu'un homme est devenu Christ, car ces deux effets proviennent, sans aucun mérite, de la bonté toute gratuite de Dieu.

2. Pour les choses qui se réalisent progressivement, la disposition précède, dans l'ordre de la génération, l'achèvement auquel elle prépare; au contraire, elle suit naturellement l'achèvement quand celui-ci est déjà acquis. Ainsi la chaleur, qui est la disposition à la forme de feu, est aussi l'effet qui résulte de cette forme, lorsque celle-ci préexiste. Or, la nature humaine du Christ est unie à la personne du Verbe dès le principe et sans étapes progressives. Par suite, la grâce habituelle ne peut pas être envisagée comme précédant l'union, mais comme en résultant, à la manière d'une propriété naturelle; et c'est en ce sens que S. Augustin écrit: " La grâce est en quelque sorte naturelle au Christ homme. "

3. Ce qui est commun est antérieur à ce qui est propre, s'il s'agit de réalités du même genre; mais dans les réalités de genres différents, rien n'empêche que ce qui est propre précède ce qui est commun. Or, la grâce d'union n'est pas dans le genre de la grâce habituelle; elle est au-dessus de tout genre, comme la personne divine elle-même. Aussi rien n'empêche que cette réalité propre au Christ soit antérieure à la réalité commune; car elle ne vient pas s'ajouter à l'élément commun, mais elle en est plutôt le principe et l'origine.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 8: LA GRÂCE DU CHRIST COMME TÊTE DE L'ÉGLISE

1. Le Christ est-il la tête de l'Église? - 2. Est-il la tête des hommes pour leurs corps, ou seulement pour leurs âmes? - 3. Est-il la tête de tous les hommes? - 4. Est-il la tête des anges? - 5. Sa grâce comme tête de l'Église est-elle identique à la grâce habituelle d'homme individuel? - 6. Lui appartient-il en propre d'être la tête de l'Église? - 7. Le diable est-il la tête de tous les méchants? - 8. L'Anti-Christ peut-il être appelé la tête de tous les méchants?

ARTICLE 1: Le Christ est-il la tête de l'Église?

Objections: 1. La tête communique le sens et le mouvement aux membres; or le sens et le mouvement spirituels, qui supposent la grâce, ne nous sont pas communiqués par le Christ homme, car, dit S. Augustin, ce n'est pas comme homme, mais comme Dieu que le Christ donne le Saint-Esprit. Le Christ en tant qu'homme, n'est donc pas la tête de l'Église.

2. Celui qui possède déjà une tête ne peut soi-même être tête. Mais le Christ, comme homme, a Dieu pour tête, selon cette parole de l'Apôtre (1 Co 11, 3): " Le chef du Christ, c'est Dieu. " Le Christ n'est donc pas tête.

3. Chez l'homme, la tête est un membre particulier sur lequel le coeur exerce son influence. Mais le Christ est pour toute l'Église un principe universel: il ne peut donc être tête de l'Église.

En sens contraire, il est écrit (Ep 1, 22): " (Dieu) l'a donné pour tête de toute l'Église. "

Réponse: De même que l'on donne à toute l'Église le nom de corps mystique par analogie avec le corps naturel de l'homme, dont les divers membres ont des actes divers, ainsi que l'enseigne l'Apôtre (Rm 12, 4; 1 Co 12, 12), de même on appelle le Christ tête de l'Église par analogie avec la tête humaine. Celle-ci en effet peut être considérée à trois points de vue différents: au point de vue de l'ordre, de la perfection et de la puissance. Sous le rapport de l'ordre, la tête est l'élément premier de l'homme, en commençant par le haut; de là vient que l'on a coutume d'appeler tête tout ce qui est un principe, selon cette expression d'Ézéchiel (16, 24): " A la tête des rues, tu as élevé le signe de la prostitution. " - Sous le rapport de la perfection, c'est dans la tête que se trouvent tous les sens intérieurs et extérieurs, alors que dans les autres membres, il n'y a que le sens du toucher; de là vient qu'il est dit dans Isaïe (9, 15): " L'ancien et le dignitaire, c'est la tête. " - Sous le rapport de la puissance, c'est encore la tête qui, par sa vertu sensible et motrice, donne aux autres membres force et mouvement, et les gouverne dans leurs actes. Voilà pourquoi l'on donne au chef du peuple le titre de tête, selon cette parole (1 S 16, 17): " Lorsque tu étais petit à tes propres yeux, n'es-tu pas devenu la tête des tribus d'Israël? "

Or ces trois fonctions de la tête appartiennent spirituellement au Christ. En raison de sa proximité avec Dieu, sa grâce est en effet la plus élevée et la première, sinon chronologiquement, du moins en ce sens que tous ont reçu la grâce en relation avec la sienne, selon cette parole (Rm 8, 29): " Ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il soit le premier-né parmi un grand nombre de frères. " - De même, sous le rapport de la perfection, le Christ possède la plénitude de toutes les grâces, selon cette parole (Jn 1, 14): " Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité. " - Enfin pour ce qui est de la puissance, le Christ peut communiquer la grâce à tous les membres de l'Église, ainsi qu'il est dit encore (Jn 1, 16) " De sa plénitude nous avons tous reçu. " apparaît donc avec évidence que l'on peut à bon droit donner au Christ le titre de tête de l'Église.

Solutions: 1. En tant que Dieu, il convient au Christ de donner la grâce ou le Saint-Esprit par autorité. En tant qu'homme, cela lui convient encore comme instrument, parce que son humanité était l'instrument de sa divinité. Et ainsi ses actions, par la puissance de sa divinité, nous donnaient le salut en causant en nous la grâce, à la fois par mérite et par une certaine efficence. S. Augustin nie que le Christ, comme homme, puisse nous communiquer d'autorité le Saint-Esprit; mais par mode instrumental ou ministériel, même d'autres saints peuvent communiquer le Saint-Esprit, selon cette parole (Ga 3, 5): " Celui qui vous confère l'Esprit ", etc.

2. Dans le langage métaphorique, l'analogie ne s'applique pas sous tous les rapports; autrement ce ne serait plus une analogie, mais l'expression exacte de la réalité. Sans doute, dans la nature, la tête ne peut dépendre d'une autre tête, car le corps humain ne fait pas partie d'un autre corps. Mais le corps, que l'on appelle ainsi par analogie, et qui représente une multitude ordonnée, peut faire partie d'une autre multitude; ainsi la société domestique fait partie de la société civile. Et c'est pourquoi le père de famille, qui est la tête de la société domestique, a au-dessus de lui une autre tête qui est le gouvernement de la cité. En ce sens rien n'empêche que Dieu soit la tête du Christ, alors que le Christ est la tête de l'Église.

3. La tête a une supériorité manifeste sur les autres membres extérieurs; le coeur, lui, exerce une influence cachée. C'est pourquoi l'on compare au coeur le Saint-Esprit, qui vivifie et unifie invisiblement l'Église; et l'on compare à la tête le Christ, dans sa nature visible, parce que, comme homme, il l'emporte sur les autres hommes.

ARTICLE 2: Le Christ est-il la tête des hommes pour leurs corps, ou seulement pour leurs âmes?

Objections: 1. Le Christ est appelé tête de l'Église en tant qu'il lui communique le sens spirituel et le mouvement de la grâce. Mais le corps n'est susceptible ni de l'un ni de l'autre. Donc le Christ n'est pas la tête des hommes pour leurs corps.

2. Le corps est ce que nous avons de commun avec les animaux. Si le Christ était la tête des hommes sous le rapport du corps, il le serait aussi des animaux, ce qui est inadmissible.

3. Le Christ a reçu son corps des autres hommes, comme il est manifeste d'après les généalogies de Matthieu et de Luc. Or la tête est première parmi tous les autres membres, on vient de le dire. Le Christ ne peut donc pas être tête de l'Église du point de vue corporel.

En sens contraire, nous lisons dans l'épître aux Philippiens (3, 11): " Il transformera notre corps misérable, en le rendant semblable à son corps de gloire. "

Réponse: Le corps humain est ordonné par nature à l'âme raisonnable, qui est sa forme propre et son moteur. En tant quelle est sa forme, l'âme lui communique la vie et les autres propriétés qui appartiennent spécifiquement au corps humain; en tant qu'elle est son moteur, l'âme se sert du corps instrumentalement.

Ainsi doit-on dire que l'humanité du Christ possède un pouvoir d'influence, parce qu'elle est conjointe au Verbe de Dieu, auquel le corps est uni par l'intermédiaire de l'âme, comme nous l'avons dit plus hauts. De ce fait l'humanité du Christ, aussi bien son âme que son corps, exerce une influence sur les hommes, sur leurs âmes comme sur leurs corps; premièrement sur leurs âmes, il est vrai; et sur leurs corps secondairement. En ce sens d'abord que, selon l'Apôtre (Rm 6, 13): " Les membres du corps sont offerts pour être des armes de la justice " qui, grâce au Christ, se trouve dans l'âme; en ce sens encore que la vie de gloire dérive de l'âme jusqu'au corps, comme il est écrit (Rm 8, 11): " Celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts, rendra aussi la vie à vos corps mortels, à cause de son Esprit qui habite en vous. "

Solutions: 1. Le sens spirituel de la grâce ne parvient pas au corps premièrement et principalement, mais d'une manière secondaire et instrumentale, on vient de le dire.

2. Le corps de l'animal n'a pas, comme le corps humain, de rapport à l'âme rationnelle; et par conséquent le cas n'est pas semblable.

3. Bien que le Christ ait reçu d'autres hommes la matière de;; son corps, cependant tous les hommes reçoivent de lui la vie immortelle du corps, selon cette parole (1 Co 15, 22): " Comme tous meurent, en Adam, de même aussi c'est dans le Christ que tous revivront. "

ARTICLE 3: Le Christ est-il la tête de tous les hommes?

Objections: 1. La tête n'a de rapport qu'aux membres de son corps. Mais les infidèles ne sont d'aucune manière membres de l'Église " qui est le corps du Christ " (Ep 1, 23). Le Christ n'est donc pas la tête de tous les hommes.

2. L'Apôtre écrit (Ep 5, 25. 27): " Le Christ s'est livré pour l'Église; il voulait se la présenter glorieuse, sans tache ni ride ni rien de semblable. " Mais il y en a beaucoup, même parmi les fidèles, en qui se trouve la tache ou la ride du péché. Le Christ n'est donc pas la tête de tous les fidèles.

3. Les sacrements de l'ancienne loi se rattachent au Christ, comme l'ombre au corps, dit l'épître aux Colossiens (2, 17). Mais les Pères de l'Ancien Testament, en leur temps, servaient Dieu par ces sacrements (He 8, 5): " Ils célèbrent un culte qui n'est qu'une image et une ombre des choses célestes.

" Ils n'appartenaient donc pas au corps du Christ, et par suite le Christ n'est pas la tête de tous les hommes.

En sens contraire, S. Paul affirme (1 Tm4, 10) -. " Il est le sauveur de tous les hommes, et spécialement des fidèles "; et la 1^{ère} épître de S. Jean (2, 2): " Il est lui-même victime de propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier. " Or, sauver les hommes, être victime de propitiation pour leurs péchés, revient au Christ précisément parce qu'il est tête. Le Christ est donc la tête de tous les hommes.

Réponse: Il y a cette différence entre le corps naturel de l'homme et le corps mystique de l'Église, que les membres du corps naturel existent tous en même temps, mais non les membres du corps mystique; ni quant à leur être de nature, car le corps de l'Église est constitué par les hommes qui vécurent depuis le commencement du monde jusqu'à sa fin; ni quant à leur être de grâce, car, parmi les membres de l'Église qui vivent à la même époque, certains sont privés de la grâce et l'auront plus tard, tandis que d'autres la possèdent déjà. Il faut donc regarder comme membres du corps mystique non seulement ceux qui le sont en acte, mais aussi ceux qui le sont en puissance. Parmi ces derniers, les uns le sont en puissance sans jamais le devenir en acte; les autres le deviennent en acte à un moment donné selon trois degrés: par la foi, par la charité en cette vie, et enfin par la béatitude de la patrie céleste.

Donc, si nous considérons en général toutes les époques du monde, le Christ est la tête de tous les hommes, mais à divers degrés: 1° d'abord et avant tout, il est la tête de ceux qui lui sont unis en acte par la gloire; 2° il est la tête de ceux qui lui sont unis en acte par la charité; 3° de ceux qui lui sont unis en acte par la foi; 4° de ceux qui lui sont unis en puissance mais qui, dans les desseins de la prédestination divine, le seront un jour en acte; 5° il est la tête de ceux qui lui sont unis en puissance et ne le seront jamais en acte, comme les hommes qui vivent en ce monde et ne sont pas prédestinés. Ceux-ci, quand ils quittent cette vie, cessent entièrement d'être membres du Christ, car ils ne sont plus en puissance à lui être unis.

Solutions: 1. Les infidèles, bien qu'ils ne soient pas en acte membres de l'Église, lui appartiennent cependant en puissance. Cette puissance a deux fondements: d'abord, et comme principe, la vertu du Christ qui suffit au salut de tout le genre humain ensuite le libre arbitre.

2. L'Église " glorieuse, sans tache ni ride ", est la fin ultime à laquelle nous sommes conduits par la passion du Christ. Elle ne se réalisera donc que dans la patrie céleste, et non en cette vie où " nous nous trompons nous-mêmes si nous prétendons être sans péché " (1 Jn 1, 8). Il y a cependant certains péchés, les péchés mortels, dont sont indemnes les membres du Christ qui lui sont unis en acte par la charité. Quant à ceux qui sont esclaves de tels péchés, ils ne sont pas membres du Christ en acte, mais en puissance, sauf peut-être d'une manière imparfaite par la foi informe. Car celle-ci unit au Christ de façon relative, et non de cette façon absolue qui permet à l'homme d'obtenir par le Christ la vie de la grâce, selon S. Jacques (2, 20): " La foi sans les oeuvres est morte. " De tels membres reçoivent du Christ l'acte vital de croire, et ils sont semblables à un membre mort que l'homme parvient à remuer quelque peu.

3. Les saints Pères ne s'arrêtaient pas aux sacrements de l'ancienne loi comme à des réalités, mais comme à des images et à des ombres de ce qui devait venir. Or, c'est par le même sacrement que l'on se porte et sur l'image en tant que telle, et sur la réalité qu'elle représente, comme le montre Aristote. C'est pourquoi les anciens Pères, en observant les sacrements de l'ancienne loi, étaient portés vers le Christ par la même foi et le même amour qui nous portent nous-mêmes vers lui. Ils appartenaient donc bien, comme nous, au corps de l'Église.

ARTICLE 4: Le Christ est-il la tête des anges?

Objections: 1. La tête et les membres sont de même nature; mais le Christ, en tant qu'homme, n'est pas de même nature que les anges, car il est écrit: " Ce n'est pas à des anges qu'il vient en aide, mais à la postérité d'Abraham " (He 2, 16). Le Christ, en tant qu'homme, n'est donc pas la tête des anges.

2. Le Christ est la tête de ceux qui appartiennent à l'Église, " qui est son corps ", selon l'épître aux Éphésiens (1, 23). Mais les anges n'appartiennent pas à l'Église: celle-ci est en effet l'assemblée des fidèles; or les anges n'ont pas la foi, ils marchent non dans la foi, mais dans la vision; autrement, ils seraient " en exil, loin du Seigneur ", comme le remarque l'Apôtre (2 Co 5, 6). Le Christ, en tant qu'homme, n'est donc pas la tête des anges.

3. S. Augustin écrit: De même que le Verbe " qui dès le principe était auprès du Père " vivifie les âmes, de même " le Verbe fait chair " vivifie les corps. Mais les anges n'ont pas de corps; et le Verbe fait chair, c'est le Christ homme. Donc le Christ, en tant qu'homme, n'exerce pas d'influence vitale sur les anges, et n'est pas leur tête.

En sens contraire, l'Apôtre écrit aux Colossiens (2, 10): " Il est la tête de toute Principauté et de toute Puissance. " Or ceci vaut aussi bien pour tous les anges. Le Christ est donc la tête des anges.

Réponse: Là où il y a un seul corps, il faut nécessairement placer une seule tête: or, par analogie, nous appelons corps une multitude ordonnée dans l'unité, selon des activités et des fonctions distinctes; et il est manifeste que les hommes et les anges sont ordonnés à une seule fin qui est la gloire de la béatitude divine. Le corps mystique de l'Église ne se compose donc pas seulement des hommes, mais aussi des anges.

De toute cette multitude, le Christ est la tête; il est plus près de Dieu en effet et reçoit ses dons avec une plus entière plénitude que les hommes et même que les anges; en outre, les anges, aussi bien que les hommes, reçoivent son influence: il est écrit en effet aux Éphésiens (1, 20): " (Dieu le Père) l'a fait asseoir à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute Principauté, Vertu, Seigneurie, et de tout autre Puissance, nom qui peut se nommer, non seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle à venir: et il a tout mis sous ses pieds. " Le Christ n'est donc pas seulement la tête des hommes, mais aussi des anges. Aussi est-il écrit (Mt 4, 11): " Les anges s'approchèrent et ils le servaient. "

Solutions: 1. L'influence du Christ sur les hommes s'exerce en premier lieu quant à leurs âmes; selon celles-ci, les hommes sont de même nature que les anges, bien qu'ils diffèrent d'eux spécifiquement. En raison de cette conformité, le Christ peut être dit la tête des anges, bien que cette conformité n'existe pas quant aux corps.

2. L'Église, dans son état de voyage, c'est l'ensemble des croyants; mais, dans l'état de la patrie, c'est l'assemblée des élus qui voient Dieu. Or le Christ ne fut pas seulement voyageur; il fut aussi compréhenseur. A ce titre, et parce qu'il possède en plénitude la grâce et la gloire, il est la tête non seulement des croyants, mais aussi de ceux qui voient Dieu.

3. S. Augustin parle ici en assimilant la cause à l'effet, en tant que la réalité corporelle agit sur les corps, et la réalité spirituelle sur les réalités du même genre. Cependant l'humanité du Christ, en vertu de sa nature spirituelle, c'est-à-dire divine, peut agir non seulement sur les esprits des hommes, mais encore sur les esprits des anges, à cause de son union intime avec Dieu, qui est une union personnelle.

ARTICLE 5: La grâce du Christ comme tête de l'Église est-elle identique à sa grâce habituelle d'homme individuel?

Objections: 1. S. Paul affirme (Rm 6, 15): " Si par la faute d'un seul tous les hommes sont morts, combien plus la grâce de Dieu et le don conféré par la grâce d'un seul homme, Jésus Christ, se sont-ils répandus à profusion sur la multitude. " Mais le péché actuel d'Adam n'est pas le même que le péché

originel qu'il transmet à sa postérité. Par conséquent, autre est la grâce personnelle, propre au Christ, et autre celle qu'il possède comme tête de l'Église et qui découle de lui sur les autres.

2. Les habitus se distinguent par leurs actes.

Mais la grâce personnelle du Christ est ordonnée à un acte qui est la sanctification de son âme; sa grâce capitale est ordonnée à un autre acte qui est la sanctification des hommes. Donc la grâce personnelle du Christ est distincte de sa grâce en tant que tête de l'Église.

3. Comme on l'a dit, dans le Christ on distingue une triple grâce: la grâce d'union, la grâce capitale et la grâce individuelle. Mais la grâce individuelle du Christ est différente de sa grâce d'union; elle doit donc l'être également de sa grâce capitale.

En sens contraire, il est écrit en S. Jean (1, 16): " De sa plénitude nous avons tous reçu. " Or, c'est parce que nous recevons de lui que le Christ est notre tête; il est donc aussi notre tête parce qu'il a possédé la plénitude de la grâce. Mais si le Christ a possédé la plénitude de la grâce, c'est que la grâce qui lui était donnée à titre personnel, était parfaite en lui, ainsi que nous l'avons déjà noté. Donc, c'est par sa grâce personnelle que le Christ est notre tête, et par conséquent sa grâce capitale ne diffère pas de sa grâce personnelle.

Réponse: Tout être agit autant qu'il est en acte; d'où il suit que le même acte est à la fois pour un être raison de son actualité et de son agir. Ainsi c'est la même chaleur qui fait que le feu est chaud et qu'il chauffe. Pourtant, l'acte qui donne à un être son actualité n'est pas toujours principe suffisant d'actualité au-dehors. Étant donné que l'agent doit être supérieur au patient, ainsi que le remarquent S. Augustin et Aristote il en résulte que celui qui exerce une activité sur les autres doit être en acte d'une manière éminente. Or nous avons vu que l'âme du Christ possède une grâce suréminente. Donc, en raison de cette supériorité de sa grâce, il lui revient de la faire dériver vers les autres. C'est précisément en quoi consiste la grâce de chef. Par conséquent la grâce personnelle, qui justifie l'âme du Christ, est essentiellement la même que celle qui lui permet d'être tête de l'Église et de justifier les autres: il n'y a entre elles qu'une distinction de raison.

Solutions: 1. En Adam le péché originel, qui est un péché de nature, vient de son péché actuel qui est un péché personnel. Chez lui, en effet, la personne a corrompu la nature, et, par cette corruption, le péché du premier homme est passé à ses descendants, chez lesquels la nature corrompue corrompt à son tour la personne. Mais la grâce ne se transmet pas du Christ à nous par la nature humaine; elle nous est communiquée par la seule action personnelle du Christ. C'est pourquoi il ne faut pas distinguer dans le Christ une double grâce, dont l'une répondrait à la nature et l'autre à la personne, de la même manière que nous distinguons en Adam le péché de nature et le péché de personne.

2. Des actes divers, dont l'un est la raison et la cause de l'autre, se diversifient par l'habitus. Or, l'acte de la grâce personnelle qui rend son sujet formellement saint est aussi cause de justification pour les autres, justification qui relève de la grâce de chef. La diversité que nous rencontrons ici ne suffit donc pas à diversifier l'habitus.

3. La grâce personnelle et la grâce de chef ont rapport à une certaine activité, tandis que la grâce d'union se réfère à l'être personnel. C'est pourquoi la grâce personnelle et la grâce de chef appartiennent essentiellement au même habitus, et non la grâce d'union. Pourtant, d'une certaine manière, la grâce personnelle peut être appelée grâce d'union, en ce sens qu'elle crée une certaine convenance à l'union. De ce point de vue, grâce d'union, grâce personnelle et grâce de chef sont essentiellement une seule et même grâce, avec une distinction de pure raison.

ARTICLE 6: Appartient-il en propre au Christ 'être la tête de l'Église?

Objections: 1. Il est écrit (1 S 15, 17): " Lorsque tu étais petit à tes propres yeux, tu es devenu la tête des tribus d'Israël. " Or, il n'y a qu'une seule Église sous l'ancienne et la nouvelle alliance. Il semble donc, par le fait même, que quelqu'un d'autre que le Christ a pu être la tête de l'Église.

2. C'est parce que le Christ communique la grâce aux membres de l'Église que nous l'appelons tête de l'Église. Mais il appartient à d'autres que lui de communiquer la grâce, selon cette parole (Ep 4, 29): " Qu'il ne sorte de votre bouche aucune parole mauvaise, mais quelque bon discours propre à édifier, selon le besoin, afin de donner la grâce à ceux qui l'entendent. " Il apparaît donc que d'autres que le Christ peuvent être tête de l'Église.

3. Du fait de sa primauté sur l'Église, le Christ n'est pas seulement a pelé tête, mais aussi pasteur ,et fondement de l'Église. Or, le Christ ne s'est pas réservé le titre de pasteur, puisqu'il est écrit (1 P 5, 4): " Quand le Prince des pasteurs paraîtra, vous recevrez la couronne de gloire. " Il ne s'est pas davantage réservé le titre de fondement, puisque nous lisons dans l'Apocalypse (21, 14): " La muraille de la ville a douze fondements. " On ne voit donc pas pourquoi le Christ se serait réservé le titre de tête.

En sens contraire, on lit dans l'épître aux Colossiens (2, 19) " Il est la tête de l'Église, par l'influence de laquelle tout le corps qui se nourrit et tient ensemble grâce aux jointures et ligaments, réalise sa croissance divine. " Or cela convient seulement au Christ. Le Christ seul est donc la tête de l'Église.

Réponse: La tête exerce son influence sur les membres d'une double manière. Tout d'abord par influx intérieur, en transmettant par sa vertu le mouvement et la sensibilité aux autres membres. Puis par gouvernement extérieur, dans la mesure où l'homme se dirige dans son activité extérieure par la vue et les autres sens siégeant dans la tête.

Or, l'influx intérieur de la grâce nous vient du Christ seul, dont l'humanité, par son union à la divinité, possède la vertu de justifier. Mais l'influence exercée sur les membres de l'Église par mode de gouvernement extérieur peut appartenir à d'autres qu'au Christ, et c'est en ce sens que certains sont appelés têtes de l'Église, selon cette parole d'Amos (6, 1): " Les princes sont les têtes des peuples. " Il faut cependant noter des différences avec le Christ. En premier lieu, le Christ est la tête de tous ceux qui appartiennent à l'Église, en quelque lieu, temps ou situation qu'ils se trouvent; les autres hommes ne sont têtes que par rapport à certains lieux déterminés, comme les évêques pour leurs Églises; ou par rapport à un temps déterminé, comme le pape qui est tête de toute l'Église durant le temps de son pontificat; et par rapport enfin à une situation déterminée, à savoir l'état de voyageur sur terre. En second lieu, le Christ est la tête de l'Église par sa propre puissance et sa propre autorité, tandis que les autres ne sont têtes que parce qu'ils tiennent la place du Christ, selon cette parole (2 Co 2, 10): " Si j'ai donné quelque chose, c'est pour vous et en la personne du Christ "; et encore (2 Co 5, 20): " C'est pour le Christ que nous faisons fonction d'ambassadeur, Dieu lui-même exhortant par nous. "

Solutions: 1. Cette parole doit s'entendre au sens où la tête signifie le gouvernement extérieur, et où nous disons que le roi est la tête de son royaume.

2. L'homme ne donne pas la grâce par influx intérieur, mais par une persuasion extérieure concernant les moyens de la grâce.

3. S. Augustin écrit: " Si les chefs de l'Église sont Pasteurs, comment y a-t-il un seul pasteur, sinon parce que tous sont membres du pasteur unique? " Ainsi donnons-nous à d'autres que le Christ le titre de fondement et de tête, parce qu'ils sont membres d'une tête et d'un fondement unique. Et cependant, comme l'écrit encore S. Augustin: " S'il a donné à ses membres d'être pasteurs, il s'est réservé à lui seul d'être la porte "; car la porte signifie l'autorité principale, puisque c'est par elle que tous entrent dans la maison; et c'est par le Christ seul que " nous avons accès à cette grâce en laquelle nous demeurons " (Rm 5, 2). Au contraire, les autres noms peuvent se rapporter non seulement à une autorité principale, mais aussi à une autorité secondaire.

ARTICLE 7: Le diable est-il la tête de tous les méchants?

Objections: 1. Il est essentiel à la tête de communiquer aux membres la sensibilité et le mouvement, comme dit la Glose sur le texte de l'épître aux Éphésiens (1, 22): " Il en a fait la tête. . . " etc. Mais le diable n'a pas le pouvoir de communiquer la malice du péché, qui provient de la volonté du pécheur. Le diable ne peut donc être appelé la tête des méchants.

2. Tout péché rend l'homme mauvais; mais tous les péchés ne viennent pas du diable. Cela est manifeste s'il s'agit des péchés des démons, car ceux-ci n'ont pas péché sous l'influence d'un autre. Mais cela est encore vrai de certains péchés des hommes: on lit en effet dans le livre des *Croyances ecclésiastiques*: " Toutes nos pensées mauvaises ne sont pas inspirées par le diable; quelquefois elles surgissent par un mouvement de notre libre arbitre. " Le diable n'est donc pas la tête de tous les méchants.

3. Une seule tête préside à un corps unique. Mais toute la multitude des méchants ne semble pas avoir un principe d'unité, car il arrive que les maux se contrarient lorsqu'ils proviennent de défauts divers, remarque Denys. Le diable ne peut donc être appelé la tête de tous les méchants.

En sens contraire, au sujet de cette parole de Job (8, 17): " Que sa mémoire disparaisse de la terre ", nous lisons dans la Glose: " Ce vœu s'applique à tout méchant, pour qu'il fasse retour à son chef, c'est-à-dire au diable. "

Réponse: Comme il a été dit précédemment non seulement la tête exerce une influence intérieure sur les membres, mais encore elle les gouverne extérieurement en dirigeant leur activité vers une fin. On peut donc donner à quelqu'un le nom de tête par rapport à une multitude, ou bien dans les deux sens d'influx intérieur et de gouvernement extérieur, et c'est ce qui arrive pour le, Christ quand nous disons qu'il est tête de l'Église. Ou bien seulement au sens de gouvernement extérieur: en ce dernier sens tout prince ou prélat est tête de la multitude qui lui est soumise. C'est également de cette manière que le diable est la tête de tous les méchants, car ainsi qu'il est dit dans Job (41, 26) " Il est le roi de tous les fils d'orgueil. "

Or il appartient à celui qui gouverne de conduire ses sujets à sa propre fin. La fin du diable, c'est que la créature rationnelle se détourne de Dieu; c'est pourquoi, dès le commencement, il chercha à détourner l'homme de l'obéissance au précepte divin. Et l'aversion loin de Dieu a raison de fin quand elle est désirée par le libre arbitre, selon Jérémie (2, 20): " Depuis longtemps tu as brisé le joug, tu as rompu tes liens, et tu as dit: je ne servirai pas. " Donc, lorsque des hommes, en commettant le péché, sont conduits à cette fin, ils tombent sous le régime et le gouvernement du diable, et celui-ci peut être appelé leur tête.

Solutions: 1. Le diable n'exerce pas une influence intérieure sur l'âme rationnelle, mais, par ses suggestions, il induit au mal.

2. Celui qui gouverne ne pousse pas chacun de ses sujets à obéir à sa volonté, mais à tous il notifie sa volonté par un signe; les uns se trouvent excités à la suivre, les autres le font spontanément. Ainsi arrive-t-il que les soldats suivent l'étendard de leur chef, sans qu'il soit nécessaire de les y pousser. Le diable a péché le premier, car il est écrit (1 Jn 3, 8): " Il pêche dès le commencement ", et son péché fut proposé à tous les autres comme un exemple à suivre certains l'imitèrent parce qu'ils y furent poussés par lui, d'autres le firent de leur propre mouvement et sans aucune suggestion de sa part. En ce sens le diable est tête de tous les méchants, parce qu'ils suivent son exemple, selon cette parole de la Sagesse (2, 24): " C'est par l'envie du diable que la mort est venue dans le monde. Ceux-là l'imitent qui lui appartiennent. "

3. Tous les péchés se ressemblent quant à l'aversion loin de Dieu; ils diffèrent selon la conversion à des biens changeants et divers.

ARTICLE 8: L'Anti-Christ peut-il être appelé la tête de tous les méchants?

Objections: 1. Un corps unique ne peut avoir plusieurs têtes; mais nous venons de dire que le diable est la tête de la multitude des méchants; l'Anti-Christ ne peut donc être aussi leur tête.

2. L'Anti-Christ est membre du diable; mais la tête se distingue des membres; l'Anti-Christ n'est donc pas la tête des méchants.

3. La tête exerce une influence sur les membres; mais l'Anti-Christ ne peut agir d'aucune manière sur les méchants qui l'ont précédé. Il ne peut donc être leur tête.

En sens contraire, au sujet de cette parole de Job (21, 29): " Interrogez l'un des voyageurs " la Glose écrit: " Tandis que l'auteur parlait du corps de tous les méchants, subitement il tourne son discours vers leur tête, l'Anti-Christ. "

Réponse: Comme nous l'avons déjà dit il y a trois choses à considérer au sujet de la tête naturelle: l'ordre, la perfection et le pouvoir d'influence. Dans l'ordre du temps, l'Anti-Christ n'est pas la tête des méchants, car son péché ne les a pas précédés, comme cela s'est produit pour le péché du diable. Il ne l'est pas davantage au point de vue du pouvoir d'influence, bien qu'il doive en effet, par suggestion extérieure, entraîner au mal ceux qui vivront de son temps; cependant ceux qui ont vécu avant lui n'ont pu être entraînés par lui, ni même imiter sa malice. En ce sens, il ne pourrait être la tête que de quelques méchants. Mais il reste qu'il est appelé la tête de tous les méchants, en raison de la perfection de sa malice. Aussi, à propos de cette parole (2 Th 2, 4): " Il se présente comme s'il était Dieu ", la Glose écrit-elle: " De même que dans le Christ habite la plénitude de la divinité, ainsi dans l'Anti-Christ se trouve la plénitude de toute malice. " Certes, l'humanité de l'Anti-Christ ne doit pas être assumée par le diable dans l'unité de personne, comme l'a été l'humanité du Christ par le Fils de Dieu; mais le diable lui communiquera par suggestion sa malice plus qu'à tous les autres. Et c'est pourquoi tous les autres méchants qui l'ont précédé sont comme une image de l'Anti-Christ, selon cette parole de l'Apôtre (2 Th 2, 7): " Dès maintenant le mystère de l'impiété est à l'oeuvre. "

Solutions: 1. Le diable et l'Anti-Christ ne constituent pas deux têtes, mais une seule; car l'Anti-Christ est appelé tête parce qu'en lui la malice du diable se trouve reproduite en plénitude. C'est pourquoi au sujet de cette parole (2 Th 2,4): " Il se présente comme s'il était Dieu ", la Glose écrit encore: " En lui se trouve la tête de tous les méchants c'est-à-dire le diable qui est le roi de tous les fils d'orgueil. " Mais il ne s'y trouve pas par union personnelle ou par habitation intime, car il appartient à la Trinité seule de pénétrer l'intime de l'âme. Il ne s'y trouve que par l'effet de sa malice, selon le livre des *Croyances ecclésiastiques*.

2. Comme nous l'avons déjà dit, bien que Dieu soit la tête du Christ, le Christ n'en est pas moins la tête de l'Église; ainsi tout en étant membre du diable, l'Anti-Christ est la tête des méchants.

3. Quand nous disons que l'Anti-Christ est appelé la tête de tous les méchants, nous faisons porter l'analogie non sur son influence, mais sur sa perfection. En lui en effet le diable porte sa malice au degré suprême, tout comme nous disons que quelqu'un mène son dessein au sommet de la perfection, lorsqu'il l'a pleinement réalisé.

Il faut maintenant étudier la science du Christ: I. Son étude globale (Q. 9). II. L'étude de chacune de ses sciences (Q. 10-12).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 9: LA SCIENCE DU CHRIST

1. Le Christ a-t-il possédé une autre science que la science divine? - 2. A-t-il possédé la science des bienheureux ou compréhenseurs? - 3. A-t-il possédé la science infuse? - 4. A-t-il possédé une science acquise?.

ARTICLE 1: Le Christ a-t-il possédé une science autre que la science divine?

Objections: 1. La science est nécessaire pour connaître certaines choses. Mais par sa science divine le Christ connaissait tout. En lui une autre science aurait donc été superflue.

2. Une lumière moindre disparaît dans une lumière plus vive. Mais toute science créée comparée à la science de Dieu incréée, est une lumière moindre. Donc le Christ n'a pas eu la lumière d'une science autre que la science divine.

3. L'union de la nature humaine à la nature divine s'est réalisée dans la personne, on l'a montré précédemment. Or certains mettent dans le Christ une science d'union par laquelle il connaît beaucoup plus parfaitement qu'un autre ce qui concerne le mystère de l'Incarnation. Puisque l'union personnelle englobe deux natures, il semble donc qu'il ne puisse y avoir dans le Christ deux sciences, mais une seule appartenant aux deux natures.

En sens contraire, S. Ambroise écrit: " Dieu a assumé dans la chair la perfection de la nature humaine; il a pris le sens de l'homme, mais non le sens orgueilleux de la chair. " Mais la science créée appartient au sens de l'homme; il y eut donc dans le Christ une science créée.

Réponse: Comme nous l'avons déjà montré, le Fils de Dieu a pris une nature humaine complète, non seulement un corps, mais aussi une âme; non seulement une âme sensible, mais aussi une âme rationnelle. Il devait donc posséder une science créée pour trois motifs.

1° Pour la perfection de son âme. L'âme, en effet, considérée en elle-même, est en puissance à connaître tous les intelligibles; elle est comme un tableau sur lequel rien ne se trouve écrit, mais où l'on peut écrire, car, par l'intellect possible, elle peut " devenir toutes choses ", selon Aristote. Or, ce qui est en puissance est imparfait tant qu'il n'est pas amené à l'acte. D'autre part, il ne convenait pas que le Fils de Dieu assume une nature humaine imparfaite, puisque, par son intermédiaire, il devait conduire tout le genre humain à la perfection. Il fallait donc que l'âme du Christ fût dotée d'une science qui constituât sa perfection propre, et par suite d'une science distincte de la science proprement divine. Autrement l'âme du Christ serait plus imparfaite que les âmes des autres hommes.

2° Étant donné que toute chose existe en vue de son opération, dit Aristote, c'est en vain que le Christ aurait une âme intellectuelle, s'il ne pouvait faire acte d'intelligence. Ce qui relève d'une science créée.

3° Il y a une science créée qui est naturelle à l'âme humaine; c'est celle par laquelle nous connaissons les premiers principes; nous prenons en effet ici le mot science au sens large, pour toute connaissance de l'intellect humain. Mais rien de ce qui est naturel ne pouvait manquer au Christ, puisqu'il a assumé toute la nature humaine, nous l'avons dit C'est pourquoi le sixième Concile oecuménique a condamné la doctrine de ceux qui nient que dans le Christ il y ait eu deux sciences ou deux sagesse.

Solutions: 1. Le Christ a connu toutes choses par la science divine dans l'opération incréée qui est l'essence même de Dieu; l'intellection de Dieu est en effet sa propre substance, comme le démontre le Philosophe. Cette intellection n'a donc pu être un acte de l'âme du Christ, puisque cette âme est d'une autre nature. Donc, si dans l'âme du Christ, il n'y avait pas eu d'autre science que la science divine, son âme n'aurait rien connu. Elle aurait donc été assumée en vain, puisque toute chose existe en vue de son opération.

2. Lorsqu'on a deux lumières de même ordre, la plus faible disparaît devant la plus forte; c'est ainsi que la lumière du soleil efface celle d'un simple flambeau, parce que l'un et l'autre sont des sources de lumière; mais si l'on a deux lumières dont l'une est source d'illumination, et dont l'autre ne fait que recevoir cette illumination, la première, loin d'affaiblir la seconde, ne fait que l'accroître en proportion de son éclat; ainsi la lumière de l'air est augmentée par la lumière du soleil. De même, dans l'âme du Christ, la lumière de la science n'est pas effacée, mais bien plutôt renforcée par la lumière de la science divine, laquelle est " la véritable lumière illuminant tout homme venant en ce monde " (Jn 1, 9).

3. En se plaçant au point de vue des réalités unies, nous mettons dans le Christ une science se référant et à sa nature divine et à sa nature humaine. Ainsi, à cause de l'union de l'homme et de Dieu en une même hypostase, nous attribuons à l'homme ce qui est de Dieu, et à Dieu ce qui est de l'homme, nous l'avons déjà dit. Mais si l'on se place au point de vue de l'union elle-même, on ne saurait poser dans le Christ une science quelconque, car l'union se rapporte à l'être personnel, et la science ne convient à la personne qu'en raison d'une nature donnée.

ARTICLE 2: Le Christ a-t-il possédé la science des bienheureux ou compréhenseurs?

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

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

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

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

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

leur salut. " Et c'est pourquoi il fallait que sa connaissance bienheureuse qui consiste en la vision de Dieu, convienne souverainement au Christ homme, parce que la cause doit toujours être plus parfaite que son effet.

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

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

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

ARTICLE 3: Le Christ a-t-il possédé la science infuse?

Objections: 1. Comparée à la science bienheureuse, toute autre science est imparfaite. Or la présence d'une connaissance parfaite exclut toute connaissance imparfaite; c'est ainsi que la claire vision face à face exclut la vision obscure de la foi. Puisque le Christ possédait la science bienheureuse, comme on vient de le voir, il ne semble donc pas qu'il ait pu exister en lui une autre science, qui aurait été infuse.

2. Un mode moins parfait de connaissance dispose au mode plus parfait; ainsi l'opinion fondée sur le syllogisme dialectique dispose à la science, laquelle se fonde sur le syllogisme démonstratif. Mais lorsqu'on est parvenu à la perfection, la disposition devient inutile; quand on a atteint le but, le mouvement n'est plus nécessaire. Puisque toute autre connaissance créée, comparée à la connaissance bienheureuse, est imparfaite, et qu'elle est comme la disposition qui prépare au terme, et puisque le Christ a possédé la connaissance bienheureuse, il ne semble pas nécessaire de mettre en lui une autre connaissance.

3. De même que la matière corporelle est en puissance à la forme sensible, de même l'intellect possible est en puissance à la forme intelligible. Mais la matière corporelle ne peut recevoir à la fois deux formes sensibles, l'une plus parfaite et l'autre moins parfaite. Par conséquent l'âme non plus ne peut recevoir une double science, l'une plus parfaite et l'autre moins parfaite. Il faut donc conclure comme précédemment.

En sens contraire, S. Paul nous dit (Col 2., 3): " Dans le Christ se trouvent, cachés, tous les trésors de la sagesse et de la science. "

Réponse: Nous l'avons déjà remarqué, il convenait que la nature humaine assumée par le Verbe de Dieu ne soit pas imparfaite. Or, tout ce qui est en puissance est imparfait, s'il n'est amené à l'acte par les espèces intelligibles qui sont comme des formes qui l'achèvent, d'après Aristote. C'est pourquoi il faut placer dans le Christ une science infuse: par le Verbe de Dieu qui lui est uni personnellement, l'âme du Christ reçoit les espèces intelligibles de tout ce envers quoi l'intellect possible est en puissance; de la même manière, par le Verbe de Dieu, au moment de la création du monde,

furent imprimées des espèces intelligibles dans l'intelligence angélique, selon la doctrine de S. Augustin. De même, au dire encore de S. Augustin, il faut placer dans les anges une double connaissance: l'une, celle " du matin ", qui leur fait connaître les réalités dans le Verbe; l'autre, celle " du soir ", qui leur fait connaître les réalités en elles-mêmes, par le moyen d'espèces infuses. De même,

en dehors de la science divine et créée, il faut attribuer au Christ une science bienheureuse qui lui fait voir le Verbe et les réalités dans le Verbe, et une science infuse qui lui permet de connaître les choses dans leur nature propre par des espèces intelligibles proportionnées à l'esprit humain.

Solutions: 1. La vision imparfaite de la foi inclut par sa nature même l'opposé de la claire vision; car il est essentiel à la foi d'avoir pour objet ce qu'on ne voit pas, comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie. Mais la connaissance par espèces infuses ne comporte en soi rien qui s'oppose à la connaissance bienheureuse. Le cas n'est donc pas le même.

2. La disposition possède un double rapport à la perfection: en premier lieu elle est comme la voie qui y conduit; en second lieu elle est comme l'effet qui en procède. Ainsi par la chaleur la matière est disposée à recevoir la forme de feu; et, celle-ci étant acquise, la chaleur ne cesse pas pour autant, mais elle demeure comme un effet de cette forme. De même, l'opinion produite par le syllogisme dialectique est la voie qui mène à la science, laquelle s'acquiert par démonstration; une fois la science obtenue, la connaissance par syllogisme dialectique peut demeurer comme une conséquence de la science démonstrative qui établit la cause des faits; car celui qui connaît la cause peut à plus forte raison connaître les signes de probabilité sur lesquels s'appuie le syllogisme dialectique. De même, dans le Christ, la science infuse peut coexister avec la science bienheureuse, non pas comme conduisant à la béatitude, mais comme affermie et confirmée par elle.

3. La connaissance bienheureuse n'emploie pas d'espèce intelligible qui serait l'image de l'essence divine et des réalités connues en elle, ainsi que nous l'avons montré dans la première Partie. Elle est une connaissance immédiate de l'essence divine, car celle-ci se trouve unie à l'esprit bienheureux comme l'intelligible l'est à l'intellect. Mais parce que l'essence divine est pour la créature une forme qui la dépasse, rien n'empêche l'âme rationnelle de recevoir en même temps des espèces intelligibles proportionnées à sa nature.

ARTICLE 4: Le Christ a-t-il possédé une science acquise?

Objections: 1. Tout ce qui convient au Christ, celui-ci l'a possédé de la manière la plus excellente. Mais le Christ n'a pas possédé à un tel degré la science acquise, il ne s'est pas appliqué à l'étude des lettres, qui lui eût permis de l'acquérir, puisqu'il est dit en S. Jean (7, 15): " Les Juifs s'étonnaient et disaient: "Comment, sans avoir appris, connaît-il les Écritures?" " Il n'y a donc pas eu dans le Christ de science acquise.

2. A ce qui est comble on ne peut rien ajouter; mais la puissance de l'âme du Christ fut comblée par les espèces intelligibles divinement infuses, comme on vient de le dire. Des espèces acquises ne pouvaient donc s'ajouter à son âme.

3. Celui qui possède déjà l'habitus de la science n'acquiert pas un nouvel habitus quand il reçoit des sens de nouvelles connaissances; autrement il faudrait admettre qu'il peut y avoir dans un même sujet deux formes de même espèce. Mais l'habitus qui existait déjà se trouve confirmé et accru par ces connaissances nouvelles. Il ne semble donc pas, puisque le Christ possédait déjà l'habitus de science infuse, qu'il ait pu, par les connaissances qu'il a reçues des sens, acquérir une nouvelle science.

En sens contraire, il est écrit (He 5, 8): " Tout Fils de Dieu qu'il était, il apprit par ses propres souffrances, à obéir ", ce que la Glose entend d'une connaissance expérimentale. Il y a donc eu dans le Christ une science expérimentale ou science acquise.

Réponse: Nous l'avons montré plus haut, rien de ce que Dieu a mis dans notre nature n'a fait défaut à la nature humaine assumée par le Verbe de Dieu. Or, il est manifeste que, dans la nature humaine, Dieu a mis non seulement un intellect possible, mais aussi un intellect agent. Il faut donc admettre que, dans l'âme du Christ, il y a eu, en plus de l'intellect possible, un intellect agent. Mais s'il est vrai,

comme l'enseigne Aristote, que, dans les autres êtres, Dieu et la nature ne font rien en vain, à plus forte raison en devra-t-il être ainsi pour l'âme du Christ. D'autre part, toute réalité qui n'a pas d'opération propre est vaine et inutile, car toute chose n'existe qu'en vue de son opération, dit encore Aristote. L'opération propre de l'intellect agent, c'est de rendre les espèces intelligibles en acte, en les abstrayant des images; aussi lisons-nous encore chez Aristote qu'il appartient à l'intellect agent " de faire (intelligibles) toutes choses ". Ainsi est-il nécessaire de dire que chez le Christ, il y eut des espèces intelligibles reçues dans son intellect possible par l'action de l'intellect agent. C'est donc qu'il y eut en lui une science acquise, que certains appellent expérimentale.

C'est pourquoi, bien que j'aie soutenu dans un écrit antérieur une opinion différente, on doit dire que le Christ a possédé une science acquise. Cette science en effet est proprement à la mesure humaine, non seulement du côté du sujet qui la reçoit, mais aussi du côté de la cause qui la produit; on l'attribuera donc au Christ en raison de la lumière de l'intellect agent qui est connaturel à l'âme humaine. Au contraire, la science infuse n'est attribuée à l'âme humaine qu'en raison d'une lumière donnée d'en haut, mode de connaissance qui est propre à la nature angélique. Quant à la science bienheureuse, qui nous fait voir l'essence divine elle-même, elle est propre et connaturelle à Dieu seul, comme nous l'avons dit dans la première Partie.

Solutions: 1. Il y a une double manière d'acquérir la science: par découverte personnelle ou par enseignement reçu. La première manière est supérieure, l'autre n'est que secondaire. Aussi le Philosophe dit-il: " Celui-là est parfait qui comprend tout par lui-même; celui-là est bon qui se montre docile envers un bon maître. " Il revenait donc au Christ d'acquérir la science par découverte personnelle plutôt que par enseignement reçu étant donné surtout que le Christ était établi par Dieu docteur de tous les hommes, selon Joël (2, 23): " Réjouissez-vous dans le Seigneur votre Dieu, parce qu'il vous a donné un docteur de justice. "

2. L'esprit humain possède un double rapport l'un aux réalités supérieures, et c'est pourquoi l'âme du Christ fut remplie de science infuse; l'autre aux réalités inférieures, c'est-à-dire aux images qui sont aptes à mouvoir l'esprit par la vertu de l'intellect agent. A ce point de vue encore il fallait que le Christ fût rempli de science, non pas que la première plénitude ne puisse suffire par elle-même à l'esprit humain, mais celui-ci devait atteindre sa perfection en ce qui concerne son rapport aux images.

3. Autre est la nature de l'habitus de science acquise, et autre la nature de l'habitus infus. Le premier s'acquiert en effet par le recours de l'esprit humain aux images, et sous ce rapport on ne peut acquérir deux habitus de même espèce. Le second est tout différent, car il descend d'en haut dans l'âme, sans aucun recours aux images. on ne peut donc le comparer au premier.

Il faut maintenant étudier chacune des sciences dont nous venons de parler. Mais, parce que l'on a traité de la science divine dans la première Partie (Q. 14), il reste maintenant à parler des trois autres sciences: I. La science bienheureuse (Q. 10). - II. La science infuse (Q. 11). - III. La science acquise (Q. 12).

Mais parce que, de la science bienheureuse, qui consiste dans la vision de Dieu, nous avons longuement parlé aussi dans la première Partie (Q. 12) nous nous contenterons d'étudier ce qui concerne proprement l'âme du Christ.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 10: LA SCIENCE BIENHEUREUSE DE L'ÂME DU CHRIST

1. L'âme du Christ a-t-elle eu la compréhension du Verbe, c'est-à-dire de l'essence divine? - 2. Dans le Verbe a-t-elle connu toutes choses? - 3. Dans le Verbe a-t-elle connu une infinité de choses? - 4. Voit-elle le Verbe, ou l'essence divine, plus clairement qu'aucune autre créature?

ARTICLE 1: L'âme du Christ a-t-elle eu la compréhension du Verbe ou de l'essence divine?

Objections: 1. S. Isidore a dit que la Trinité est connue d'elle seule et de l'homme assumé. Donc cette connaissance d'elle-même, qui est propre à la sainte Trinité, se trouve communiquée à l'homme assumé. Or cette connaissance est compréhensive. L'âme du Christ comprend donc l'essence divine.

2. Il est plus parfait d'être uni à Dieu selon l'existence personnelle que selon la vision. Mais ainsi que l'enseigne S. Jean Damascène " toute la divinité en l'une de ses personnes est unie dans le Christ à la nature humaine ". A plus forte raison toute la nature divine est-elle vue par l'âme du Christ; cette âme a donc eu la compréhension de l'essence divine.

3. " Ce qui convient au Fils de Dieu par nature, convient au Fils de l'homme par grâce ", remarque S. Augustin. Mais comprendre l'essence divine est naturel au Fils de Dieu; cette compréhension appartient donc par grâce au Fils de l'homme. Dès lors, il semble que l'âme du Christ a eu, par grâce, la compréhension du Verbe.

En sens contraire, S. Augustin écrit: " On enferme dans ses propres limites ce que l'on comprend. " Mais l'essence divine dépasse infiniment l'âme du Christ, et ne saurait être limitée par elle. L'âme du Christ n'a donc pas la compréhension du Verbe.

Réponse: Comme nous l'avons déjà montré, l'union des natures s'est faite en la personne du Christ, sans que leurs propriétés se soient confondues, en sorte que " l'incréd est demeuré l'incréd, et le créé est resté dans les limites de la créature ", dit S. Jean Damascène. Or, il est impossible à une créature de comprendre l'essence divine, ainsi que nous l'avons démontré dans la première Partie, car l'infini ne peut être compris par le fini. Il faut donc admettre que d'aucune manière l'âme du Christ n'a eu la compréhension de l'essence divine.

Solutions: 1. L'homme assumé est comparé, dans le texte cité, à la Trinité divine, non parce que sa connaissance serait compréhensive, mais parce qu'elle surpasse celle de toutes les créatures.

2. Il n'est pas vrai que, même dans son union personnelle, la nature humaine comprend le Verbe de Dieu ou la nature divine, car, bien que toute la nature divine soit, en la personne du Fils, unie à la nature humaine, la puissance de la divinité ne se trouve pas pour autant circonscrite par elle. Aussi S. Augustin écrit-il: " je veux que tu le saches, l'enseignement chrétien n'admet pas que Dieu, en s'unissant à la chair, ait abandonné ou perdu le gouvernement du monde, ou qu'il ait rétréci sa puissance aux limites d'un pauvre corps. " Pareillement, l'âme du Christ voit toute l'essence de Dieu; mais elle n'en a pas la compréhension, car elle ne la voit pas d'une manière totale, c'est-à-dire aussi parfaitement qu'elle est visible, comme on l'a exposé dans la première Partie.

3. Cette parole de S. Augustin doit s'entendre de la grâce d'union, selon laquelle tout ce que l'on dit du Fils de Dieu considéré en sa nature divine, peut être dit également du Fils de l'homme, à cause de l'identité de suppôt. En ce sens on peut dire que le Fils de l'homme a la compréhension de l'essence divine non par son âme, mais par sa nature divine. C'est aussi de cette façon que l'on peut dire que le Fils de l'homme est créateur.

ARTICLE 2: Dans le Verbe, l'âme du Christ a-t-elle connu toutes choses?

Objections: 1. On lit en S. Marc (13, 32) " Personne, ni les anges dans le ciel, ni le Fils ne connaît ce jour, si ce n'est le Père. " L'âme du Christ ne connaît donc pas toutes choses dans le Verbe.

2. On connaît d'autant plus de choses dans un principe que l'on connaît celui-ci plus parfaitement. Mais Dieu voit son essence d'une manière plus parfaite que l'âme du Christ ne la voit. Dieu connaît donc plus de choses dans le Verbe, et par suite l'âme du Christ ne les connaît pas toutes.

3. La richesse d'une science se mesure à la quantité de réalités connaissables. Donc, si l'âme du Christ connaissait dans le Verbe tout ce que le Verbe lui-même connaît, sa science égalerait sa science divine, le créé égalerait l'incréé, ce qui est impossible.

En sens contraire, quand l'Apocalypse (5,12) dit: " L'Agneau immolé est digne de recevoir divinité et sagesse ", la Glose interprète ce dernier mot comme signifiant la connaissance de toutes choses.

Réponse: Quand on se demande si le Christ a connu toutes choses dans le Verbe, on peut l'entendre au sens propre de tout ce qui est, a été ou sera fait, dit ou pensé par qui que ce soit, en n'importe quel temps. En ce sens, l'âme du Christ connaît toutes choses dans le Verbe. L'intelligence créée, en effet, si elle ne connaît pas absolument tout dans le Verbe, saisit cependant d'autant plus de choses que elle connaît le Verbe plus parfaitement. Et chaque intelligence bienheureuse connaît dans le Verbe tout ce qui a rapport à elle-même. Or, toutes choses ont rapport d'une certaine manière au Christ et à sa dignité, car toutes choses lui sont soumises. Il est " le juge universel constitué par Dieu, parce qu'il est Fils de l'homme ", dit S. Jean (5,27). C'est pourquoi l'âme du Christ connaît dans le Verbe toutes les réalités, à quelque moment qu'elles existent, et même les pensées des hommes, dont il est le juge. Aussi cette parole de S. Jean (2, 25): " Il savait ce qu'il y avait dans l'homme ". peut s'entendre non seulement de sa science divine, mais aussi de cette science que son âme possédait dans la vision du Verbe.

Par ailleurs, on peut prendre " toutes choses " en un sens plus large, englobant non seulement tout ce qui existe en acte, à n'importe quelle époque, mais même tout ce qui est en puissance et ne sera jamais amené à l'acte. De telles choses n'ont d'existence que dans la puissance divine. En ce sens, l'âme du Christ ne connaît pas toutes choses dans le Verbe. Il lui faudrait en effet comprendre tout ce que Dieu peut faire, en d'autres termes comprendre la puissance divine et par suite l'essence divine elle-même. La puissance d'un être se détermine en effet par la connaissance de tout ce qu'il peut faire.

Pourtant s'il s'agit de tout ce qui est non pas seulement dans la puissance divine, mais aussi dans la puissance de la créature, l'âme du Christ connaît toutes choses dans le Verbe. Car elle comprend en lui l'essence de toute créature, et par conséquent la puissance, la vertu et tout ce qui est au pouvoir de la créature.

Solutions: 1. Arius et Eunomius ont appliqué ce texte non pas à la science de l'âme du Christ, dont ils n'admettaient pas l'exigence mais à la connaissance divine du Fils, prétendant qu'il était sous ce rapport inférieur au Père. Cette doctrine est inadmissible, car " par le Verbe toutes choses ont été faites ", dit S. Jean (1, 3), et parmi elles également tous les temps. Or, rien n'a été fait par le Verbe qui fût ignoré de lui.

On doit donc dire que, dans ce cas, ignorer le jour et l'heure du jugement signifie ne pas le faire connaître. Interrogé en effet à ce sujet par ses Apôtres, le Christ n'a rien voulu leur révéler. C'est ainsi qu'en sens contraire nous lisons dans la Genèse (22, 12): " Maintenant j'ai connu que tu crains Dieu ", ce qui signifie: j'ai fait connaître que tu crains Dieu. On dit que le Père connaît le jour du jugement, parce qu'il communique cette connaissance au Fils. Dès lors cette expression: " si ce n'est le Père ", signifie précisément que le Fils connaît le jour du jugement, non seulement selon sa nature divine,

mais même selon sa nature humaine. Comme le montre en effet S. Jean Chrysostome, " s'il a été donné au Christ homme de savoir de quelle manière il devait juger, à plus forte raison devait-il connaître l'époque du jugement, qui est une chose moins importante ".

Origène il est vrai, entend ce texte du corps du Christ, qui est l'Église et qui ignore cette époque. D'autres enfin disent qu'il faut l'entendre du fils adoptif de Dieu et non de son Fils par nature.

2. Dieu connaît plus parfaitement sa propre essence que ne la connaît l'âme du Christ, parce qu'il en a la compréhension. Aussi connaît-il toutes choses, non seulement les réalités qui existent en acte à n'importe quelle époque, et qui sont l'objet de sa science de vision, mais aussi tout ce qu'il peut faire et qui se rapporte à sa science de simple intelligence, comme on l'a vu dans la première Partie. L'âme du Christ sait donc tout ce que Dieu connaît en lui-même par sa science de vision, mais non ce qu'il connaît par sa science de simple intelligence. Et par suite Dieu sait en lui-même plus de choses que l'âme du Christ.

3. La richesse d'une science ne se mesure pas seulement au nombre de choses sues, mais aussi à la clarté avec laquelle on les connaît. Aussi, bien que la science du Christ dans le Verbe égale la science de vision de Dieu sous le rapport du nombre des choses sues, cependant celle de Dieu la dépasse infiniment sous le rapport de la clarté. Car la lumière créée de l'intelligence divine surpasse à l'infini toute lumière créée reçue par l'âme du Christ. Ce qui n'empêche pas la science divine, absolument parlant, de dépasser celle du Christ, même sous le rapport du nombre des choses connues, on vient de le dire.

ARTICLE 3: Dans le Verbe, l'âme du Christ a-t-elle connu une infinité de choses?

Objections: 1. Que l'infini soit objet de connaissance, cela contredit la notion d'infini, car, selon Aristote, " l'infini suppose une grandeur qui dépasse toujours la considération que l'on peut en prendre ". Or il est impossible d'enlever à un objet sa définition, ce qui équivaldrait à admettre la coexistence de deux contradictoires. Il est donc impossible que l'âme du Christ connaisse une infinité de choses.

2. La science d'une infinité de choses est elle-même infinie. Or la science de l'âme du Christ ne peut être infinie, puisque, étant créée, elle comporte nécessairement des limites. L'âme du Christ ne peut donc connaître une infinité de choses.

3. Il ne peut y avoir rien de plus grand que l'infini; mais la science divine embrasse, absolument parlant, beaucoup plus de choses que la science du Christ, on l'a dit". L'âme du Christ ne connaît donc pas une infinité de choses.

En sens contraire, l'âme du Christ connaît toute sa puissance, et toutes les possibilités de celle-ci. Or elle peut nous purifier d'une infinité de péchés, selon cette parole (1 Jn 2, 2): " Il est lui-même victime de propiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier. " L'âme du Christ connaît donc une infinité de choses.

Réponse: Il n'y a de science que de l'être, car l'être et le vrai sont convertibles. Mais on donne à une chose le nom d'être d'une double manière: d'une manière absolue, s'il s'agit d'un être en acte; d'une manière relative, s'il s'agit d'un être en puissance. Et comme d'autre part, selon Aristote rien n'est connu sinon autant qu'il est en acte, et non en puissance, il s'ensuit que l'objet premier et principal de la science, c'est l'être en acte; son objet secondaire, c'est l'être en puissance. Mais celui-ci n'est pas connaissable en lui-même, il ne l'est que par l'être en la puissance duquel il existe.

Donc, en ce qui regarde le premier mode de connaissance, l'âme du Christ ne connaît pas une infinité de choses, car cette infinité ne se trouve jamais réalisée en acte, même si l'on considère tout ce qui existe en acte, en quelque temps que ce soit; car l'état des choses qui sont soumises à la génération et à

la corruption ne dure pas indéfiniment; aussi y a-t-il un nombre limité non seulement des réalités inengendrées et incorruptibles, mais même des réalités soumises à la génération et à la corruption.

Pour ce qui est du second mode de connaissance, il faut reconnaître que l'âme du Christ connaît dans le Verbe une infinité de choses. Elle connaît, ainsi que nous venons de le dire, tout ce qui se trouve dans la puissance de la créature. Et comme, dans la puissance de la créature, il y a une infinité de choses, elle peut donc sous ce rapport atteindre à l'infini par la science de simple intelligence, et non par la science de vision.

Solutions: 1. L'infini, nous l'avons dit dans la première Partie revêt un double aspect selon qu'on le considère du point de vue de la forme ou du point de vue de la matière. Du point de vue de la forme, on l'appelle infini par négation; la forme ou l'acte n'est pas limité par la matière ou le sujet qui le reçoit. Un tel infini, de soi, est parfaitement connaissable en raison de la perfection de l'acte, bien qu'il ne soit pas compréhensible par la puissance finie de la créature. C'est de cette manière que nous disons que Dieu est infini: cet infini, l'âme du Christ le connaît, sans pourtant le comprendre totalement.

Ce qui est infini du point de vue de la matière est appelé ainsi par privation, du fait qu'il ne possède pas la forme qu'il est apte à recevoir. C'est le cas de l'infini qui se rapporte à la quantité. Un tel infini est inconnu par définition, selon Aristote", or la connaissance n'est possible que par la forme ou l'acte. Connaître cet infini selon le mode qui lui est propre est donc impossible, car ce mode suppose que l'on considère les parties l'une après l'autre, comme dit encore Aristote,. En ce sens, il est vrai que l'infini est une grandeur qui dépasse toujours la considération que l'on peut en prendre, puisqu'on ne peut l'envisager que partie par partie, en allant toujours plus loin. Mais, de même que les réalités matérielles peuvent être appréhendées par l'intellect d'une manière immatérielle, et que le multiple peut être appréhendé par le mode de l'unité de même une infinité de choses peut être saisie par l'intellect non pas sous le mode de l'infinité, mais pour ainsi dire d'une manière finie; de cette façon des réalités infinies en soi deviennent finies dans l'intellect de celui qui les connaît. Et c'est ainsi que l'âme du Christ connaît une infinité de choses, non pas en les parcourant une par une, mais en les envisageant dans une réalité unique, dans une créature par exemple, en la puissance de laquelle se trouvent une infinité de choses, et d'abord dans le Verbe lui-même.

2. Rien n'empêche qu'une réalité soit infinie sous un certain rapport, et ce sous un autre: ainsi nous pouvons imaginer, dans l'ordre de la quantité, une surface infinie en longueur et finie en largeur. Ainsi encore des hommes qui seraient en nombre infini posséderaient une infinité relative à la multitude, et n'en demeureraient pas moins finis dans leur essence, car l'essence de tous les êtres est limitée par l'unité de leur espèce; seul Dieu est infini absolument sous le rapport de son essence, nous l'avons dit dans la première Partie'. Or " l'objet propre de l'intellect est la quiddité " dit Aristote", et c'est à cette essence propre que s'applique la notion d'espèce.

Ainsi donc l'âme du Christ, ayant une capacité finie, peut bien atteindre en son essence ce qui est infini absolument, mais elle ne peut le comprendre totalement, nous l'avons dit. Au contraire, l'infini qui se trouve en puissance dans la créature peut être objet de compréhension pour l'âme du Christ qui atteint cet infini par le moyen de l'essence, et sous ce rapport la créature n'est pas infinie. Car même notre intellect atteint l'universel, comme la nature du genre ou de l'espèce, universel qui est infini d'une certaine manière, puisqu'il peut être attribué à une infinité d'individus.

3. Ce qui est infini de toutes manières, ne peut être qu'un; c'est pourquoi le Philosophe observe que, le corps étant soumis à la dimension dans toutes ses parties, il est impossible qu'il y ait plusieurs corps infinis. Mais si une chose est infinie en un sens seulement, rien n'empêcherait qu'il y ait plusieurs choses infinies; ainsi on peut concevoir plusieurs lignes infinies en longueur, tracées sur une surface finie en largeur. Puisque l'infini dans les choses n'est pas une substance mais un accident, selon les *Physiques*, en même temps que se multiplie l'infini d'après ses divers sujets, se multiplient aussi les propriétés de l'infini, c'est-à-dire que ses propriétés lui conviennent en chacun des sujets qui le

possèdent. Or, c'est une des propriétés de l'infini qu'il n'y ait rien de plus grand que lui. Ainsi donc, si nous considérons une ligne infinie, il n'y a en elle rien de plus grand que l'infini; de même si nous considérons l'une quelconque des autres lignes infinies, il est manifeste qu'en chacune d'elles les parties sont infinies. Il faut donc que, dans une ligne donnée, il n'y ait rien de plus grand que l'infinité de toutes ses parties; pourtant, dans une autre ligne, et dans une troisième, il pourra y avoir une infinité plus grande de parties. C'est ce que l'on peut constater encore pour les nombres: les nombres pairs constituent une infinité, et de même les nombres impairs; et cependant les nombres pairs et impairs forment ensemble une infinité plus grande que les nombres pairs.

Concluons donc que, s'il s'agit d'un infini pur et simple, et en toutes ses parties, il n'y a rien de plus grand que lui. Mais s'il s'agit d'un infini relatif, il n'y a pas plus grand que lui dans cet ordre, bien qu'il puisse y avoir plus grand que lui dans un autre ordre. Sous ce rapport, les choses qui sont en la puissance de la créature constituent une infinité, et cependant il y a plus de choses dans la puissance de Dieu que dans la puissance de la créature. Pareillement, l'âme du Christ connaît une infinité de choses par science de simple intelligence; et Dieu néanmoins, par ce même mode de science, en connaît davantage.

ARTICLE 4: L'âme du Christ voit-elle le Verbe, ou l'essence divine, plus clairement qu'aucune autre créature?

Objections: 1. La perfection de la connaissance se juge d'après le moyen de connaître: ainsi la connaissance par syllogisme démonstratif est plus parfaite que la connaissance par syllogisme dialectique. Mais tous les bienheureux voient le Verbe immédiatement par l'essence divine, nous l'avons dit dans la première Partie. L'âme du Christ ne voit donc pas le Verbe plus parfaitement que ne le voit toute autre créature.

2. La perfection de la vision ne dépasse pas la puissance de voir; mais la puissance rationnelle d'une âme comme celle du Christ est inférieure à la puissance intellectuelle de l'ange, ainsi que le montre Denys. L'âme du Christ ne voit donc pas le Verbe plus parfaitement que ne le voient les anges.

3. Dieu voit son Verbe d'une façon infiniment plus parfaite que ne le voit l'âme du Christ; il peut donc y avoir des degrés à l'infini entre la manière dont Dieu voit son Verbe, et celle dont l'âme du Christ le voit. On ne peut donc affirmer que l'âme du Christ voit plus parfaitement que toute autre créature le Verbe ou l'essence divine.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Ep 1, 20): " Dieu a fait asseoir le Christ à sa droite dans les cieux au-dessus de toute Principauté, Puissance, Vertu, Domination et de tout nom quel qu'il soit, non seulement dans ce siècle-ci, mais dans le siècle à venir. " Or, plus un élu se trouve élevé dans la gloire céleste, plus il voit Dieu parfaitement. L'âme du Christ voit donc Dieu plus parfaitement que ne le voit aucune autre créature.

Réponse: La vision de l'essence divine convient à tous les bienheureux dans la mesure où ils participent de la lumière qui leur est communiquée par le Verbe de Dieu, selon cette parole de l'Ecclésiastique (1, 5 Vg): " La source de la sagesse, c'est le Verbe de Dieu au plus haut des cieux. " Or l'âme du Christ, unie au Verbe dans sa personne, est plus proche de lui qu'aucune autre créature. Elle reçoit donc plus parfaitement qu'une autre la communication de la lumière en laquelle Dieu est vu par le Verbe. Elle voit donc plus parfaitement que les autres créatures la vérité première, qui est l'essence de Dieu. C'est pourquoi S. Jean écrit (1, 14): " Nous avons vu sa gloire, comme celle du Fils unique du Père plein " non seulement " de grâce ", mais aussi " de vérité ".

Solutions: 1. Oui, la perfection de la connaissance, à l'égard de ce qui est connu, se juge d'après le moyen de connaître; mais à l'égard du sujet connaissant, elle se juge d'après la puissance ou l'habitus. De là vient que, parmi les hommes qui emploient un même moyen de connaître, les uns connaissent

une conclusion plus parfaitement que les autres. Ainsi l'âme du Christ, remplie d'une lumière plus abondante, connaît plus parfaitement l'essence divine que les autres bienheureux, bien que tous voient l'essence divine par elle-même.

2. La vision de l'essence divine dépasse la puissance de toute créature'. Il faut donc juger son degré de perfection d'après l'ordre de la grâce, où le Christ occupe la place la plus haute, plutôt que d'après l'ordre de la nature, où la nature angélique l'emporte sur la nature humaine.

3. Comme nous l'avons dit plus haut, il ne peut y avoir de grâce plus grande que celle du Christ, parce qu'elle se trouve en rapport avec l'union hypostatique. Ce que nous disons de la grâce, il faut le dire aussi de la perfection de la vision divine, bien qu'absolument parlant on puisse concevoir un degré plus élevé, selon l'infinité de la puissance divine.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 11: LA SCIENCE INFUSE DE L'ÂME DU CHRIST

1. Par cette science le Christ connaît-il toutes choses? - 2. A-t-il pu employer cette science sans recourir aux images? - 3. Cette science était-elle discursive? - 4. Son rapport avec la science angélique. - 5. Était-elle à l'état d'habitus? - 6. Y distinguait-on plusieurs habitus?

ARTICLE 1: Par sa science infuse, le Christ connaît-il toutes choses?

Objections: 1. Cette science a été infusée au Christ pour perfectionner son intellect possible. Or l'intellect possible de l'âme humaine ne paraît pas être en puissance à toutes choses absolument, mais seulement à celles pour lesquelles l'intellect agent, qui est son principe actif propre, peut l'amener à l'acte: ce sont les réalités connaissables par la raison naturelle. Donc, selon cette science, le Christ n'a pas connu les réalités qui dépassent la raison naturelle.

2. Les images sont dans le même rapport avec l'intelligence humaine que les couleurs avec la vue, enseigne Aristote. Mais la perfection de la puissance visuelle ne requiert pas la connaissance des objets totalement incolores. De même par conséquent la perfection de l'intelligence humaine n'exige pas la connaissance des réalités qui ne peuvent être imaginées; or, tel est le cas des substances séparées. Et puisque la science infuse du Christ n'a d'autre but que de parfaire son âme intellectuelle, on ne voit pas qu'il soit nécessaire que cette science lui donne la connaissance des substances séparées.

3. La perfection de l'intelligence ne requiert pas non plus la connaissance des singuliers. Il semble donc que par cette science le Christ n'a pas connu les singuliers.

En sens contraire, on lit dans Isaïe (11, 2) " Sur lui reposera l'esprit de sagesse et d'intelligence, de science et de conseil. " Or, sous ces expressions, il faut entendre tout ce que l'on peut connaître. A la sagesse, en effet, revient la connaissance de toutes les choses divines; à l'intelligence, la connaissance de toutes les réalités immatérielles; à la science, la connaissance de toutes les conclusions; au conseil, la connaissance de tout ce qui concerne l'action. Il semble donc que le Christ, par la science infuse que le Saint-Esprit lui communique, a connu toutes choses.

Réponse: Nous l'avons déjà dit il convenait, pour que l'âme du Christ soit de tout point parfaite, que toute sa potentialité soit amenée à l'acte. Or il faut considérer que dans l'âme du Christ, comme d'ailleurs en toute créature, il y a une double puissance passive: l'une a rapport à l'agent naturel, l'autre se réfère au premier Agent, lequel peut amener toute créature à un acte plus élevé que ne peut le faire l'agent naturel. On a coutume de donner à cette dernière puissance de la créature le nom de puissance

obédientielle. Précisément, l'une et l'autre puissance, dans l'âme du Christ, furent amenées à l'acte par la science divinement infuse; en sorte que par elle, l'âme du Christ connut d'abord tout ce qui peut être connu par la lumière de l'intellect agent, comme par exemple tout ce qui relève des sciences humaines. Puis, par cette même science, l'âme du Christ connut encore tout ce que les hommes connaissent par révélation divine, que cela relève du don de sagesse, de prophétie, ou de tout autre don du Saint-Esprit. Et toutes ces choses, le Christ les connut d'une manière plus abondante et plus achevée que les autres hommes. Pourtant cette science ne lui fit pas connaître l'essence même de Dieu; un tel objet appartient à la première science dont nous avons parlé dans la question précédente.

Solutions: 1. Un tel argument n'envisage que la puissance naturelle de l'âme intellectuelle; or, cette puissance se réfère à son agent naturel, qui est l'intellect agent.

2. L'âme humaine, dans l'état de la vie présente, est comme liée au corps et ne peut, sans image, faire acte d'intelligence; c'est pourquoi elle ne peut connaître les substances séparées. Mais après cette vie, l'âme humaine pourra d'une certaine façon connaître par elle-même ces substances, comme nous l'avons dit dans la première Partie. Et cela est surtout vrai des âmes des bienheureux. Or le Christ, avant sa passion, ne fut pas seulement voyageur, mais aussi compréhenseur. Son âme pouvait donc connaître les substances séparées de la façon dont l'âme séparée les connaît.

3. La connaissance des singuliers n'appartient pas à la perfection de l'âme intellectuelle, s'il s'agit de la connaissance spéculative; mais elle en relève s'il s'agit de la connaissance pratique, car il n'y a pas d'opération possible sans la connaissance des singuliers, dit Aristote. De là vient que la prudence requiert le souvenir du passé, la connaissance du présent et la prévision de l'avenir, enseigne Cicéron. Et puisque le Christ a eu, dans le don de conseil, la plénitude de la prudence, il s'ensuit qu'il a connu tous les singuliers, présents, passés et futurs.

ARTICLE 2: Le Christ a-t-il pu employer cette science sans recourir aux images?

Objections: 1. Selon Aristote les images sont avec l'âme intellectuelle humaine dans le même rapport que les couleurs avec la vue. Mais la puissance visuelle du Christ ne pouvait exercer son acte sans recourir aux couleurs; de même, semble-t-il, son âme intellectuelle ne pouvait comprendre quelque chose qu'en recourant aux images.

2. L'âme du Christ est de même nature que la nôtre, autrement le Christ appartiendrait à une autre espèce que nous, ce qui est contredit par cette parole de l'Apôtre (Ph 2, 7): " Il est devenu semblable aux hommes. " Or notre âme ne peut faire acte d'intelligence qu'en ayant recours aux images; donc l'âme du Christ non plus.

3. Les sens ont été donnés à l'homme pour servir son intelligence. Donc, si l'âme du Christ pouvait faire acte d'intelligence sans avoir recours aux images perçues par les sens, il s'ensuivrait que ceux-ci ne lui serviraient à rien, ce qui est absurde. Il semble donc que l'âme du Christ n'a pu faire acte d'intelligence sans se tourner vers les images.

En sens contraire, l'âme du Christ connaît certaines réalités, comme les substances séparées, qui ne peuvent être connues par le moyen des images. Elle a donc pu faire acte d'intelligence sans se tourner vers les images.

Réponse: Le Christ, avant sa passion, fut à la fois voyageur et compréhenseur, nous le montrerons mieux plus loin. Il fut soumis à la condition du voyageur avant tout sous le rapport du corps en tant qu'il était capable de souffrir. Il participa à la condition du compréhenseur surtout sous le rapport de l'âme intellectuelle. Et cette condition de l'âme du compréhenseur, c'est qu'elle n'est en aucune manière soumise à son corps ni dépendante de lui, mais qu'elle le domine totalement; et de là vient qu'après la résurrection, la gloire rejaillira de l'âme sur le corps. Quant à l'âme du voyageur, si elle a

besoin de se tourner vers les images, c'est qu'elle est liée au corps comme soumise à lui et comme dépendant de lui. C'est pourquoi les âmes bienheureuses, avant comme après la résurrection, peuvent faire acte d'intelligence sans se tourner vers les images. Et c'est ce qu'il faut dire également de l'âme du Christ, qui avait toute la capacité de compréhenseur.

Solutions: 1. Cette analogie, affirmée par le Philosophe, entre la vue et l'intelligence, ne vaut pas à tous les points de vue. Il est manifeste en effet que le but de la puissance visuelle est de connaître les couleurs; tandis que la fin de la puissance intellectuelle n'est pas de connaître les images, mais les espèces intelligibles qu'elles appréhendent à partir des images et dans les images, selon la condition de la vie présente. Il y a donc analogie du point de vue de l'objet qui tombe sous le regard de l'une et l'autre puissance; mais non du point de vue du terme auquel aboutit la condition de chacune. Or, rien n'empêche une chose de parvenir à sa fin de diverses manières selon ses différents états; cette fin qui lui est propre reste toujours unique. Dès lors, s'il apparaît impossible que la vue puisse connaître sans couleur, on comprend que l'intelligence, dans un état donné, peut connaître sans image, mais non sans espèce intelligible.

2. L'âme du Christ, tout en étant de même nature que les nôtres, a possédé un état que nos âmes ne possèdent pas en réalité, mais seulement en espérance, à savoir l'état où l'on comprend Dieu.

3. L'âme du Christ pouvait faire acte d'intelligence sans recourir aux images; mais elle pouvait tout aussi bien y faire appel. Les sens ne lui étaient donc pas inutiles, d'autant moins que les sens sont donnés à l'homme non seulement pour sa connaissance intellectuelle, mais aussi pour les besoins de sa vie animale.

ARTICLE 3: Cette science était-elle discursive?

Objections: 1. S. Jean Damascène écrit: "Nous n'attribuons au Christ ni le conseil ni l'élection. " Or ces actes sont écartés du Christ uniquement parce qu'ils impliquent comparaison et discours. Il apparaît donc que la science du Christ n'était ni comparative ni discursive.

2. L'homme a besoin du raisonnement et du discours rationnel pour rechercher ce qu'il ignore; mais l'âme du Christ a connu toutes choses, on l'a dit; elle n'a donc pas eu de science discursive, impliquant le raisonnement.

3. L'âme du Christ a possédé la science à la manière des compréhenseurs, qui sont assimilés aux anges (Mt 22, 30). Mais les anges n'ont pas de science discursive ou comparative, comme le montre Denys; il en fut donc de même pour le Christ.

En sens contraire, le Christ a possédé une âme rationnelle, nous l'avons vu. Or l'opération propre de l'âme rationnelle, c'est d'inférer et de progresser d'un point à un autre. Il y a donc eu chez le Christ une science discursive, ou comparative.

Réponse: Une science peut être discursive de deux façons. D'abord quant à son acquisition, ce qui nous arrive quand nous connaissons une chose par l'intermédiaire d'une autre, comme les effets par les causes, ou inversement. En ce sens, la science du Christ ne fut pas discursive, car cette science dont nous parlons ne fut pas acquise par investigation rationnelle, mais donnée par Dieu.

En second lieu, une science peut-être dite discursive pour l'usage que l'on en fait; ainsi les savants déduisent les effets des causes non pour les réapprendre, mais pour utiliser une science qu'ils possèdent déjà. En ce sens, la science du Christ pouvait être discursive, car il pouvait à son gré conclure une chose à partir d'une autre. Ainsi, selon S. Matthieu (17, 24), il avait un jour demandé à Pierre de qui les rois de la terre perçoivent le tribut, de leurs fils ou des étrangers. Pierre lui ayant répondu: " Des étrangers ", le Christ conclut: " Donc les fils en sont exempts. "

Solutions: 1. On n'attribue pas le conseil au Christ pour autant qu'il comporte quelque hésitation, ni par suite l'élection, dont la nature est d'inclure un tel genre de conseil. Mais il n'est pas exclu que le Christ ait fait usage du conseil.

2. Cet argument envisage le raisonnement discursif dans l'acquisition de la science.

3. Les bienheureux sont assimilés aux anges sous le rapport des dons de la grâce; mais la différence demeure du point de vue de la nature. C'est pourquoi l'usage du raisonnement est connaturel aux âmes bienheureuses, non aux anges.

ARTICLE 4: La science infuse du Christ a-t-elle été inférieure à celle des anges?

Objections: 1. La perfection se mesure au sujet que l'on doit parfaire; mais l'âme humaine, dans l'ordre naturel, est inférieure à la nature angélique. Puisque la science dont nous parlons est communiquée à l'âme du Christ en vue de la perfection, il semble donc que cette science ait été inférieure à celle qui vient parfaire la nature angélique.

2. La science du Christ fut de quelque manière discursive, ce que l'on ne peut pas dire de la science angélique. C'est là une infériorité pour la science du Christ.

3. Plus une science est immatérielle, plus elle est puissante. Mais la science des anges est plus immatérielle que celle du Christ, car l'acte du Christ est l'acte d'un corps, et elle peut recourir aux images, tandis que l'on ne saurait en dire autant des anges. La science des anges est donc plus puissante que celle du Christ.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (He 2, 9) " Abaissé un moment au-dessous des anges, il a reçu une couronne de gloire et d'honneur parce qu'il a souffert la mort. " D'où il ressort que c'est uniquement pour avoir souffert la mort que le Christ a été abaissé au-dessous des anges, et non en raison de sa science.

Réponse: La science infusée à l'âme du Christ peut être envisagée à deux points de vue: premièrement par rapport à la cause qui la produit; deuxièmement par rapport au sujet qui la reçoit. Sous le premier point de vue la science du Christ fut plus excellente que celle des anges, soit pour le nombre des objets connus, soit pour la certitude de la connaissance; car la lumière surnaturelle communiquée à l'âme du Christ est beaucoup plus parfaite que celle qui revient à la nature angélique. Sous le second point de vue, la science infusée à l'âme du Christ est inférieure à la science angélique, car le mode de connaissance naturel à l'âme humaine implique le recours aux images et le raisonnement.

Solutions: Et par là, nous résolvons les **Objections**.

ARTICLE 5: Cette science était-elle à l'état d'habitus?

Objections: 1. On a dit qu'une science souverainement parfaite convenait à l'âme du Christ. Mais il est plus parfait pour une science d'exister en acte que d'exister à l'état de puissance ou d'habitus. Il convenait donc, semble-t-il, que le Christ connaisse toutes choses en acte, et non seulement d'une manière habituelle.

2. Tout habitus est ordonné à l'acte, et par conséquent un habitus de science qui n'est jamais amené à l'acte semble inutile. D'autre part, le Christ savait toutes choses, on l'a déjà dit, mais il ne pouvait pourtant les considérer les unes après les autres, car on ne saurait épuiser l'infini par énumération. Une science à l'état d'habitus eût donc été inutile chez le Christ, ce qui est choquant. Le Christ a donc connu toutes choses d'une manière actuelle et non d'une manière habituelle.

3. Une science à l'état d'habitus est une perfection pour celui qui la possède; mais la perfection est plus noble que ce qui est perfectible. Donc, s'il y avait eu dans l'âme du Christ un habitus créé de science, il s'ensuivrait que quelque chose de créé serait plus noble que l'âme du Christ.

En sens contraire, quand nous parlons de science chez le Christ, ce mot se dit dans le même sens que pour nous, de même que son âme était de la même espèce que la nôtre. Or notre science appartient au genre de l'habitus; c'est donc que la science du Christ fut aussi à l'état d'habitus.

Réponse: Nous l'avons déjà dit, le mode de cette science infuse était en rapport de convenance avec le sujet auquel elle était communiquée; car ce qui est reçu dans un sujet se conforme à la manière d'être de ce sujet. Or, il est connaturel à l'âme humaine d'être intelligente tantôt en acte et tantôt en puissance. D'autre part, l'habitus est intermédiaire entre la pure puissance et l'acte réalisé; et, comme l'intermédiaire appartient au même genre que les extrêmes, il est donc connaturel à l'âme humaine de recevoir la science par manière d'habitus. D'où l'on doit conclure que la science infuse du Christ était à l'état d'habitus, et qu'il pouvait en faire usage quand il voulait.

Solutions: 1. Dans l'âme du Christ il y eut une double connaissance, et chacune était très parfaite en son genre. La première dépassait le mode de la nature humaine et faisait voir au Christ l'essence divine et en elle tout le reste. Ce fut une connaissance absolument parfaite; elle n'était pas à l'état d'habitus, mais en acte à l'égard de tous ses objets. La seconde connaissance se trouvait dans le Christ sous un mode proportionné à la nature humaine; elle lui faisait connaître les réalités par des espèces intelligibles divinement infuses. Cette connaissance, dont il s'agit ici, ne fut pas parfaite de façon absolue, mais elle fut très parfaite dans son genre de connaissance humaine. Et c'est pourquoi il n'était pas requis qu'elle fût toujours en acte.

2. L'habitus est amené à l'acte sur l'ordre de la volonté, car l'habitus est ce qui permet à quelqu'un d'agir à sa guise. Par ailleurs la volonté est indéterminée envers une infinité de choses; pour autant, cette indétermination n'est pas vaine, bien que la volonté ne se porte pas actuellement vers toutes choses, car il suffit quelle s'y porte au moment et dans le lieu qui conviennent. De même l'habitus, lui non plus, n'est pas inutile, même si tout ce qui lui est soumis n'est pas amené à l'acte. Il suffit que cette actualisation se produise conformément aux fins de la volonté et aux exigences des circonstances et du temps.

3. Le bien, comme l'être, possède une double signification: l'une absolue et que l'on applique à la substance qui subsiste dans son être et dans sa bonté; l'autre relative et que l'on applique à l'accident, non qu'il possède l'être et la bonté, mais parce que son sujet, lui, est être et bonté. Ainsi l'habitus de science n'est pas meilleur et plus noble que l'âme du Christ d'une manière absolue, mais seulement d'une manière relative; et en définitive toute la bonté de l'habitus de science aboutit à la bonté du sujet.

ARTICLE 6: Distinguaient-on dans cette science plusieurs habitus?

Objections: 1. Plus la science est parfaite, plus elle est unifiée; de là vient que les anges supérieurs connaissent par des formes plus universelles, on l'a vu dans la première Partie. Mais la science du Christ fut très parfaite; elle fut donc très une, et ne se divisait pas en plusieurs habitus.

2. Notre foi dérive de la science du Christ de là cette parole (He 12, 2): " Gardons les yeux fixés sur l'auteur et le consommateur de notre foi. " Mais il n'y a qu'un seul habitus de foi pour toutes les vérités à croire, nous l'avons dit dans la deuxième Partie; à plus forte raison n'y eut-il dans le Christ qu'un seul habitus de science.

3. Les sciences se distinguent d'après leurs différents objets formels; mais l'âme du Christ connut toutes choses sous un seul objet formel, à savoir sous la lumière divinement infusée par Dieu. Il n'y eut donc en lui qu'un seul habitus de science.

En sens contraire, nous lisons dans Zacharie (3, 9) que " sur la pierre unique ", c'est-à-dire sur le Christ, " il y a sept yeux ". Or par oeil il faut entendre ici la science; il semble donc qu'il y avait dans le Christ plusieurs habitus de science.

Réponse: Comme nous l'avons dit, la science infuse se trouvait dans le Christ sous un mode connaturel à l'âme humaine. Or ce qui est connaturel à l'âme humaine, c'est de recevoir des espèces intelligibles moins universelles que celles des anges; de là vient qu'il y a en nous autant d'habitus de science que de genres d'objets à connaître, tout ce qui appartient à un même genre se trouvant connu par le même habitus de science. C'est pourquoi nous lisons dans Aristote: " L'unité de science tient à l'unité numérique de sujet. " La science infuse de l'âme du Christ comprenait donc plusieurs habitus.

Solutions: 1. Nous l'avons déjà dit. la science du Christ est très parfaite et surpasse la science des anges si on la considère du côté de Dieu qui la cause. Mais elle est inférieure à la science angélique en ce qui regarde le mode de réception dans le sujet, car ce mode suppose qu'elle se distingue en de nombreux habitus, comme en autant d'espèces intelligibles plus particulières.

2. Notre foi se fonde sur la vérité première; et c'est par sa science divine absolument une que le Christ est l'auteur de notre foi.

3. La lumière divinement infuse est le moyen commun que nous avons de connaître ce qui nous est révélé par Dieu; de même que la lumière de l'intellect agent nous permet d'atteindre les objets de notre connaissance naturelle. Aussi devait-il y avoir dans l'âme du Christ des espèces particulières de chaque chose, pour qu'il pût en prendre une connaissance propre, d'où la nécessité d'admettre en lui plusieurs habitus de science.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 12: LA SCIENCE ACQUISE OU EXPÉRIMENTALE DE L'ÂME DU CHRIST

1. Par cette science le Christ a-t-il connu toutes choses? - 2. A-t-il progressé dans cette science? - 3. A-t-il été instruit par l'homme? - 4. A-t-il été instruit par les anges?

ARTICLE 1: Par cette science le Christ a-t-il connu toutes choses?

Objections: 1. Une telle science s'acquiert par l'expérience; mais le Christ n'a pas tout expérimenté. Il n'a donc pas connu toutes choses par cette science.

2. L'homme acquiert la science par le moyen des sens. Mais tous les objets sensibles n'ont pas été proposés aux sens corporels du Christ. Le Christ n'a donc pas connu toutes choses par cette science.

3. Le degré d'une science s'apprécie au nombre de ses objets. Si le Christ avait connu toutes choses par cette science, sa science acquise eût été égale à sa science infuse et à sa science bienheureuse, ce qui est inadmissible.

En sens contraire, il n'y eut dans le Christ, en ce qui regarde l'âme, rien d'imparfait. Or, cette science eût été imparfaite si par elle il n'avait pas connu toutes choses. Car ce à quoi on peut ajouter quelque chose est imparfait. Par cette science, le Christ a donc connu toutes choses.

Réponse: La science acquise, avons-nous dit a sa place dans l'âme du Christ, parce qu'il convient que l'intellect agent ne reste pas oisif, mais exerce son action qui est de rendre les objets intelligibles en acte. Ainsi avons-nous requis la science infuse dans l'âme du Christ pour la perfection de l'intellect possible. Par celui-ci, en effet, on devient, comme dit Aristote intelligiblement toutes choses; par l'intellect agent on rend toutes choses intelligibles. C'est pourquoi, de même que, par la science infuse, l'âme du Christ a connu tout ce à quoi l'intellect possible est en puissance de quelque manière que ce soit; ainsi, par la science acquise, elle a obtenu tout ce qui peut être connu par l'action de l'intellect agent.

Solutions: 1. La science des choses peut être acquise non seulement par l'expérience que l'on fait à leur sujet, mais aussi par l'expérience que l'on a d'autres choses. Par la vertu de la lumière de l'intellect agent, l'homme peut arriver à connaître les effets par leurs causes, les causes par leurs effets, le semblable par le semblable, le contraire par le contraire. C'est de cette manière que le Christ, bien que son expérience ne fût pas universelle, est parvenu à la connaissance de toutes choses, grâce à celles qu'il a pu expérimenter.

2. Tous les objets sensibles n'ont pas été proposés aux sens corporels du Christ; cependant un certain nombre lui furent proposés, grâce auxquels il a pu, à cause de la puissance extraordinaire de sa raison, parvenir à la connaissance des autres. C'est ainsi qu'en voyant les corps célestes, il a pu se rendre compte de leurs vertus, et des effets qu'ils produisent sur les corps inférieurs, effets qui échappaient à ses sens. Pour la même raison, il a pu, à partir de n'importe quelles réalités, parvenir à la connaissance d'autres réalités.

3. Par cette science, l'âme du Christ n'a pas connu absolument tout, mais seulement tout ce qui est connaissable à l'homme par la lumière de l'intellect agent. Cette science ne lui a donc pas fait connaître les substances séparées, ni les singuliers passés et futurs, objets de sa science infuse.

ARTICLE 2: Le Christ a-t-il progressé dans cette science?

Objections: 1. On vient de voir que, par sa science acquise, le Christ a connu toutes choses. Il en était de même pour sa science infuse et sa science bienheureuse; mais il n'a pas progressé dans ces deux dernières, et donc non plus, semble-t-il, dans la science acquise.

2. Progresser appartient à ce qui est imparfait, car on ne peut rien ajouter à ce qui est parfait. Mais on ne peut pas admettre chez le Christ une science imparfaite. Le Christ n'a donc pas progressé dans sa science acquise.

3. S. Jean Damascène écrit: " Ceux qui prétendent que le Christ a progressé dans la sagesse et la grâce, comme recevant un accroissement de celles-ci, ne respectent pas l'union " qu'on appelle hypostatique. Or il est impie de ne pas respecter cette union; il est donc impie de prétendre que la science acquise du Christ s'est accrue de quelque connaissance.

En sens contraire, nous lisons chez S. Luc (2, 52): " Jésus croissait en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes ", et S. Ambroise expliquer: " Il croissait en sagesse humaine. " Mais la sagesse humaine est celle qui s'acquiert d'une manière humaine. Le Christ a donc progressé en science acquise.

Réponse: Il y a un double progrès de la science. L'un dans son essence, parce que l'habitus de science s'accroît. L'autre dans ses effets, et qui consiste, avec un habitus de science de même intensité, par exemple, à démontrer aux autres, d'abord des vérités moins importantes, puis des choses plus difficiles et plus subtiles.

Il est évident qu'à ce second point de vue, le Christ a progressé en sagesse et en grâce, tout aussi bien qu'en âge car, à mesure qu'il croissait en âge, il faisait des oeuvres plus grandes qui manifestaient une science et une grâce plus élevées. Mais, sous le rapport de l'habitus même de science, il est évident que son habitus de science infuse ne s'est pas développé puisque, dès le principe, il a possédé pleinement la science infuse de toutes choses.

Encore moins sa science bienheureuse a-t-elle pu s'accroître; quant à la science proprement divine, nous avons montré dans la première Partie qu'elle ne peut pas grandir.

Certains estiment, et je l'ai pensé moi-même autrefois qu'en plus de l'habitus de science infuse, il n'y avait pas dans le Christ un habitus de science acquise. Mais alors aucune science n'aurait progressé chez le Christ en elle-même. Il n'y aurait eu de progrès que par l'expérience, c'est-à-dire par l'application aux images des espèces intelligibles infuses. Dans cette ligne, on dit que la science du Christ a progressé par l'expérience, en appliquant les espèces intelligibles aux données nouvelles reçues par les sens.

Mais il semble inadmissible qu'une action naturelle à l'intelligence ait fait défaut au Christ. Abstraire les espèces intelligibles à partir des images est une opération de l'intellect agent qui est naturelle à l'homme. Il est donc normal de reconnaître cette opération chez le Christ. Il s'ensuit qu'il y a eu chez le Christ un habitus de science qui pouvait s'accroître par cette abstraction des espèces. De ce fait, l'intellect agent, après avoir abstrait les premières espèces intelligibles à partir des images, pouvait encore en abstraire d'autres, et ainsi de suite.

Solutions: 1. La science infusée dans l'âme du Christ aussi bien que sa science bienheureuse fut l'effet d'un agent de puissance infinie qui peut tout produire du premier coup. C'est ainsi que le Christ n'a progressé en aucune de ces deux sciences: dès le début il les a possédées en perfection. Mais la science acquise est produite par l'intellect agent qui n'opère pas de façon simultanée. C'est pourquoi, par cette science, le Christ n'a pas connu toutes choses dès le principe, mais peu à peu, et après un certain temps, c'est-à-dire à l'âge parfait; et c'est ce que montre manifestement l'évangéliste lorsqu'il dit qu'il progressait en science et en âge.

2. Cette science acquise fut toujours parfaite, relativement à l'âge du Christ; elle ne fut pas parfaite de façon absolue ni par nature, et c'est pourquoi elle put progresser.

3. La parole du Damascène doit s'appliquer à ceux qui disent que la science du Christ a progressé, sans préciser laquelle; et surtout à ceux qui attribuent ce progrès à la science infuse, laquelle est causée dans l'âme du Christ par son union au Verbe. Mais il en va tout autrement s'il s'agit du progrès de la science produite par une cause naturelle.

ARTICLE 3: Le Christ a-t-il été instruit par l'homme?

Objections: 1. On lit dans S. Luc (2, 46) que les parents de Jésus le découvrirent dans le Temple au milieu des docteurs, " les interrogeant et leur répondant ". Or interroger et répondre est le propre de celui qui s'instruit. Donc le Christ a été instruit par les hommes.

2. Acquérir la science d'un homme qui enseigne semble plus noble que l'acquérir des réalités sensibles, car, dans l'âme de l'homme qui enseigne, les espèces intelligibles sont en acte, tandis qu'elles ne se trouvent dans les réalités sensibles qu'en puissance. Mais nous avons vu que le Christ recevait sa science expérimentale des réalités sensibles. A plus forte raison par conséquent pouvait-il acquérir la science en l'apprenant des hommes.

3. Nous venons de voir que le Christ, par sa science expérimentale, n'a pas connu toutes choses dès le principe, mais qu'il y a eu progrès dans sa connaissance.

Or, quiconque entend un discours signifiant quelque chose, peut en apprendre ce qu'il ignore. Le Christ a donc pu apprendre des hommes certaines choses que sa science acquise ne lui avait pas encore fournies.

En sens contraire, on lit dans Isaïe (55, 4) " Voici le témoin que j'ai établi auprès des peuples, le chef et le docteur que j'ai donné aux nations. " Or, il n'appartient pas au docteur d'être enseigné, mais d'enseigner. Le Christ n'a donc acquis aucune science par l'enseignement d'un homme.

Réponse: Dans un genre donné, le premier moteur n'est pas mû de ce mouvement spécial qu'il lui revient de communiquer, de même que le premier principe de l'altération n'est pas lui-même altéré. Or le Christ a été constitué tête de l'Église, mieux encore tête de tous les hommes, nous l'avons dit, si bien que tous reçoivent de lui non seulement la grâce, mais aussi la doctrine de vérité. C'est pourquoi il dit lui-même en S. Jean (18, 37): " je suis né et je suis venu en ce monde pour rendre témoignage à la vérité. " Il ne convenait donc pas à la dignité du Christ d'être enseigné par un homme.

Solutions: 1. Origène expliquant ce texte de S. Luc, écrit: " Le Seigneur interrogeait non pour apprendre quelque chose, mais pour instruire en interrogeant; car d'une même source de doctrine émanent et les interrogations et les réponses sages. " C'est pourquoi l'évangile ajoute à cet endroit: " Tous ceux qui l'entendaient étaient stupéfaits de son intelligence et de ses réponses. "

2. Celui qui reçoit un enseignement d'un homme n'acquiert pas la science immédiatement à l'aide des espèces intelligibles qui sont dans l'esprit de celui-ci, mais par le moyen des paroles sensibles, signes des conceptions de l'intelligence. Or, de même que les mots formés par l'homme sont comme les signes de sa science, de même les créatures fondées par Dieu sont les signes de sa sagesse; d'où cette parole de l'Écclésiastique (1, 8): " Dieu a répandu sa sagesse sur toutes ses oeuvres. " Et comme il est plus noble d'être enseigné par Dieu que par l'homme, il vaut mieux acquérir la science par le moyen des créatures sensibles que par un enseignement humain.

3. Jésus progressait en science expérimentale en même temps qu'il croissait en âge, nous l'avons dit. Mais il est un âge requis pour que l'homme acquière la science par ses propres recherches, et un autre pour qu'il la reçoive par enseignement. Or le Seigneur n'a rien fait qui ne convînt à son âge. C'est pourquoi il n'a prêté l'oreille aux discours de doctrine que dans le temps où il pouvait acquérir les mêmes connaissances par la voie de l'expérience. De là cette parole de S. Grégoire: " Lors de sa douzième année, il daigna interroger les hommes sur la terre, parce que, selon le développement de la raison, on n'est capable d'enseigner que dans l'âge parfait. "

ARTICLE 4: Le Christ a-t-il été instruit par les anges?

Objections: 1. Il est écrit en S. Luc (22, 43) " Du ciel apparut au Christ un ange qui le réconfortait. " Mais le réconfort se fait par des paroles d'encouragement doctrinal, comme il est écrit dans Job (4, 3): " Voici que tu as enseigné la sagesse à beaucoup, tu as fortifié les mains débiles, tes paroles ont relevé ceux qui chancelaient. " Le Christ a donc été instruit par les anges.

2. Denys écrit: " je constate que Jésus lui-même, cause suressentielle des essences supracélestes, venu jusqu'à notre niveau sans perdre son immutabilité, se soumet docilement aux desseins de Dieu son Père, que lui transmettent les anges. " Il semble donc que le Christ a voulu se soumettre à l'ordre de la loi divine selon lequel les hommes sont instruits par l'intermédiaire des anges.

3. De même que le corps humain est soumis par nature aux corps célestes, de même l'esprit humain est soumis aux esprits angéliques. Mais le corps du Christ fut soumis aux impressions des corps célestes: il a éprouvé en effet la chaleur en été et le froid en hiver, ainsi que les autres impressions humaines. Son esprit humain était donc lui aussi soumis aux illuminations des esprits supra-célestes.

En sens contraire, le même Denys écrit: " Les anges supérieurs interrogent Jésus et apprennent à connaître son oeuvre divine et son incarnation; et lui-même les enseigne sans intermédiaire. " Or, un même individu ne peut à la fois enseigner et être enseigné. Le Christ n'a donc pas reçu sa science des anges.

Réponse: L'âme humaine tient le milieu entre les substances spirituelles et les réalités corporelles; aussi lui revient-il d'être perfectionnée de deux manières: d'une part au moyen de la science qu'elle tire des réalités sensibles; d'autre part au moyen de la science infuse, imprimée en elle par l'illumination des substances spirituelles. Or l'âme du Christ fut perfectionnée de ces deux manières: des réalités sensibles elle reçut sa science expérimentale, ce qui ne requiert pas la lumière angélique, la lumière de l'intellect agent étant suffisante. Quant à la science infuse, l'âme du Christ la reçut par une influence supérieure qui venait immédiatement de Dieu. C'est d'une manière extraordinaire que son âme fut unie au Verbe de Dieu en l'unité de personne, et c'est également d'une manière extraordinaire qu'elle fut immédiatement remplie de science par ce même Verbe de Dieu. Cela ne se fit pas par l'intermédiaire des anges, car ceux-ci reçurent du Verbe la connaissance des choses dès leur principe, dit S. Augustin.

Solutions: 1. Ce réconfort, apporté par l'ange, ne se fit pas par manière d'enseignement; son but était seulement de manifester la réalité de la nature humaine dans le Christ. C'est pourquoi Bède écrit: " C'est pour manifester l'une et l'autre nature que nous voyons les anges d'une part le servir, et d'autre part le réconforter. Le Créateur en effet n'a pas besoin du secours de sa créature, mais, s'étant fait homme, de même qu'il consent pour nous à être triste, de même pour nous il consent à être réconforté ", afin qu'en nous la foi en son incarnation se trouve affermie.

2. Denys dit que le Christ a été soumis aux instructions angéliques, non pas pour lui-même, mais en raison de ce qui devait se produire lors de son incarnation et en raison du service que les anges devaient lui rendre pendant son enfance. Aussi ajoute-t-il que " par l'intermédiaire des anges Joseph apprit du Père que Jésus devait se rendre en Égypte, puis revenir en Judée ".

3. Le Fils de Dieu a pris un corps passible, nous le dirons plus loin mais son âme fut parfaite en science et en grâce. C'est pourquoi il convenait que son corps fût soumis à l'influence des corps célestes, tandis que son âme devait rester indépendante de l'action des esprits célestes.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 13: LA PUISSANCE DE L'ÂME DU CHRIST

1. L'âme du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance de façon absolue? - 2. A-t-elle possédé la toute-puissance pour les changements à produire dans les créatures? - 3. A-t-elle possédé la toute-puissance relativement à son propre corps? - 4. A-t-elle possédé la toute-puissance relativement à l'exécution de sa propre volonté?

ARTICLE 1: L'âme du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance de façon absolue?

Objections: 1. S. Ambroise a écrit: " La puissance que le Fils de Dieu possède naturellement, l'homme devait la recevoir dans le temps. "

Mais cela devait se faire, semble-t-il, avant tout quant à l'âme qui est la partie principale de l'homme. Puisque le Fils de Dieu possède éternellement la toute-puissance, il apparaît donc que l'âme du Christ a dû recevoir la toute-puissance dans le temps.

2. La puissance de Dieu est infinie, comme sa science. Mais l'âme du Christ a eu d'une certaine manière la science de tout ce que Dieu connaît, on l'a dit plus haut. Il semble donc qu'elle a eu également la puissance sur toutes choses, et qu'elle était par le fait même toute-puissante.

3. L'âme du Christ a possédé toute science. Mais la science se distingue en science pratique et science spéculative. Le Christ a donc eu la science pratique des choses qu'il connaissait; en d'autres termes, il savait faire les choses qu'il connaissait; et par suite il semble qu'il pouvait faire toutes choses.

En sens contraire, ce qui est propre à Dieu ne saurait convenir à la créature. Mais la toute-puissance appartient en propre à Dieu, selon cette parole de l'Exode (15, 2): " C'est lui qui est mon Dieu, et je le glorifierai ", parole suivie de cette autre: " Son nom est le Tout-Puissant. " L'âme du Christ, étant une créature, ne possède donc pas la toute-puissance.

Réponse: Dans le mystère de l'Incarnation, nous l'avons déjà dite. l'union est faite dans la personne, tout en maintenant la distinction des natures, qui conservent ce qui leur est propre. Or, la puissance active d'une chose suit sa forme, laquelle est principe d'agir. Tantôt la forme s'identifie à la nature même de la chose, comme dans les êtres simples; tantôt elle est le constitutif de cette nature, comme dans les êtres composés de matière et de forme. Il est donc manifeste que la puissance active d'une chose suit sa propre nature. C'est de cette manière que la toute-puissance est une conséquence de la nature divine. Car la nature divine, comme le montre Denys, c'est l'être même de Dieu incircoscrit; sa puissance active s'étend donc à tout ce qui peut exister, et c'est précisément en quoi consiste la toute-puissance, de même que les autres choses ont une puissance active déterminée par tout ce à quoi s'étend la perfection de leur nature: le corps chaud peut chauffer. Puisque l'âme du Christ est une partie de la nature humaine, il lui est donc impossible de posséder la toute-puissance.

Solutions: 1. Si l'homme reçoit dans le temps la toute-puissance que le Fils de Dieu possède de toute éternité, c'est par le fait de l'union personnelle. Grâce à elle, on peut dire que l'homme est Dieu, et l'on peut dire de même qu'il est tout-puissant; non pas que la toute-puissance, pas plus qu'un autre attribut divin, attribuée à l'homme, soit différente de celle du Fils de Dieu, mais parce qu'il n'y a qu'une seule personne, à la fois Dieu et homme.

2. Certains répondent à cette difficulté en disant qu'il n'en va pas de la science comme de la puissance active. En effet, la puissance active est pour une chose la conséquence de sa propre nature, car l'action nous apparaît comme émanant de l'agent. Au contraire, la science ne vient pas de la nature de celui qui connaît; elle s'acquiert par l'association du connaissant aux choses connues, à l'aide de similitudes qu'il reçoit.

Mais cette réponse semble insuffisante. S'il est vrai que la connaissance s'acquiert par similitude reçue d'un autre, il est également vrai que l'on peut agir par le moyen d'une forme reçue du dehors; ainsi l'eau ou le fer chauffent par le moyen de la chaleur qu'ils reçoivent du feu. Une telle réponse n'empêche donc pas que l'âme du Christ, qui peut connaître toutes choses à l'aide des similitudes qui lui sont infusées par Dieu, ne puisse également, par ces mêmes similitudes, produire toutes choses.

Il faut donc aller plus loin, et considérer ceci ce qu'une nature inférieure reçoit d'une nature supérieure est toujours possédé par elle d'une manière moins parfaite; en effet, la chaleur ne se trouve pas dans l'eau avec la même perfection et la même puissance que dans le feu. Puisque l'âme du Christ est d'une nature inférieure à la nature divine, les similitudes des choses ne seront donc pas reçues en elle avec la perfection et la puissance qu'elles ont dans la nature divine. De là vient que la science de l'âme du Christ est inférieure à la science divine, soit en ce qui concerne le mode de connaître, puisque Dieu connaît d'une manière plus parfaite que l'âme du Christ; soit en ce qui concerne le nombre des choses vues, puisque l'âme du Christ ne connaît pas toutes les choses que Dieu peut faire et qui sont l'objet de sa science de simple intelligence; néanmoins elle connaît tout le présent, le passé et le futur que Dieu connaît par sa science de vision. De même, les similitudes des choses, imprimées dans l'âme du

Christ, n'élèvent pas son activité jusqu'à égaler la puissance divine; elles ne lui permettent pas de faire tout ce que Dieu peut faire, ni non plus d'agir de la manière dont Dieu agit, c'est-à-dire par une puissance infinie, dont la créature n'est pas capable. En outre, aucune chose ne requiert, pour être connue de quelque manière, une puissance infinie, bien qu'il y ait un mode de connaître qui suppose cette puissance infinie; au contraire, il y a des choses que l'on ne peut faire qu'à la condition de posséder une puissance infinie, telles la création et autres actions semblables, nous l'avons montré dans la première Partie. L'âme du Christ, parce qu'elle est une créature et qu'elle possède une puissance limitée, peut sans doute connaître toutes choses, mais non les connaître de toute manière; et elle ne peut pas produire toutes choses, car cela appartient en propre à la toute-puissance; en particulier, il est manifeste qu'elle ne peut se créer elle-même.

3. L'âme du Christ a possédé la science pratique et la science spéculative; il n'était pas nécessaire cependant qu'elle eût la science pratique de toutes les réalités dont elle avait la science spéculative. Pour posséder la science spéculative il suffit en effet de la seule conformité ou assimilation du connaissant à la chose connue; pour la science pratique au contraire, il faut que les formes des choses qui se trouvent dans l'intelligence soient opérationnelles. Or, posséder une forme et imprimer cette forme dans un autre être, c'est davantage que posséder simplement la forme; de même, être à la fois lumineux et éclairant, c'est davantage que d'être simplement lumineux. C'est pourquoi l'âme du Christ possède sans doute la science spéculative de la création car elle sait de quelle manière Dieu crée; mais elle n'en possède pas la science pratique, parce qu'elle n'a pas la science opérationnelle de la création.

ARTICLE 2: L'âme du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance pour transformer les créatures?

Objections: 1. Nous lisons en S. Matthieu (28, 18): " Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. " Mais par ces mots " ciel " et " terre " il faut entendre toute créature, comme le montre bien la parole de la Genèse: " Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. " L'âme du Christ a donc possédé la toute-puissance pour transformer les créatures.

2. L'âme du Christ est plus parfaite que toute autre créature. Mais toute créature peut être mue par une autre; S. Augustin écrit en effet: " De même que les corps grossiers et inférieurs sont régis par de plus subtils et de plus puissants selon un certain ordre, ainsi tous les corps sont régis par l'esprit, principe rationnel de vie; à son tour, l'esprit dévoyé et pécheur se trouve régi par l'esprit qui est demeuré pieux et juste. " Or, l'âme du Christ meut même les esprits suprêmes, en les éclairant, affirme Denys. Il semble donc qu'elle possède la toute-puissance pour transformer les créatures.

3. L'âme du Christ a possédé en plénitude la grâce des miracles, aussi bien que les autres grâces. Mais tout changement opéré sur la créature peut appartenir à la grâce des miracles; c'est ainsi que miraculeusement les corps célestes ont pu subir un changement dans leur cours, comme le prouve Denys. L'âme du Christ a donc possédé la toute-puissance pour transformer les créatures.

En sens contraire, changer les créatures appartient à celui qui les conserve. Or cela est l'oeuvre de Dieu seul, selon l'épître aux Hébreux (1, 3): " Il soutient l'univers par sa parole puissante. " Dieu seul possède donc la toute-puissance pour changer les créatures. Cela ne convient donc pas à l'âme du Christ.

Réponse: Il faut faire ici une double distinction. La première concerne le changement des créatures.

Il y en a trois sortes: l'un, naturel, qui a pour cause un agent propre et qui respecte l'ordre de la nature; le deuxième, miraculeux, qui a pour cause un agent surnaturel, et qui dépasse l'ordre et le cours ordinaires de la nature: ainsi la résurrection des morts; le troisième enfin est que toute créature peut retourner au néant.

La seconde distinction concerne l'âme du Christ, que l'on peut envisager à un double point de vue: premièrement dans sa propre nature, et dans sa puissance de nature ou de grâce; deuxièmement en tant qu'elle est l'instrument du Verbe de Dieu uni personnellement à elle.

Si nous envisageons l'âme du Christ dans sa propre nature, et dans sa puissance de nature ou de grâce, on doit dire qu'elle pouvait produire les effets qui lui sont appropriés: ainsi elle pouvait gouverner son corps, régler ses actes humains; de même elle pouvait, par la plénitude de la grâce et de la science, éclairer toutes les créatures rationnelles, inférieures à elle en perfection, de la manière qui convient à la créature rationnelle.

Mais si nous envisageons l'âme du Christ en tant qu'elle est l'instrument du Verbe qui lui est uni, elle possédait ainsi une puissance instrumentale capable de produire tous les changements miraculeux se référant à la fin de l'Incarnation qui est " de restaurer toutes choses, celles qui sont au ciel et celles qui sont sur la terre " (Ep 1, 10).

Quant au changement qui consiste à faire retourner les créatures au néant, il correspond à la création, puisque les choses y sont tirées du néant. Aussi, de même que Dieu seul peut créer, de même lui seul peut annihiler les créatures; lui seul également les conserve dans l'être pour les empêcher de retomber au néant. Il faut donc conclure que l'âme du Christ ne possède pas la toute-puissance en ce qui concerne les changements à produire dans les créatures.

Solutions: 1. Comme le dit S. Jérôme. " la puissance a été donnée à celui qui ayant été crucifié et enseveli dans le tombeau, ressuscita ensuite ", c'est-à-dire au Christ en tant qu'homme. On dit que la toute-puissance lui a été donnée en raison de l'union, qui a rendu l'homme tout-puissant, nous l'avons signalée. Et bien que cette vérité fût connue des anges avant la résurrection, elle ne fut connue de tous les hommes qu'après la résurrection, ainsi que l'enseigne Rémi. Or on dit qu'un événement se produit quand il parvient à notre connaissance. C'est donc en ce sens que le Seigneur déclare, après sa résurrection, que toute puissance lui a été donnée au ciel et sur la terre.

2. Il est vrai que toute créature peut subir un changement de la part d'une autre créature, sauf l'ange le plus élevé, qui peut cependant être éclairé par l'âme du Christ. Mais il n'est pas vrai que tout changement possible dans une créature peut être accompli par une créature: certains ne peuvent être faits que par Dieu. Cependant tous les changements que peuvent accomplir les créatures peuvent également être accomplis par l'âme du Christ selon qu'elle est l'instrument du Verbe. Mais cela n'est pas possible selon sa nature et son pouvoir propres, car certains de ces changements dépassent la puissance de son âme tant dans l'ordre de la nature que dans l'ordre de la grâce.

3. Nous l'avons déjà remarqué dans la deuxième Partie la grâce des miracles permet à l'âme d'un saint de les produire, non par sa propre puissance, mais par la puissance divine. Or cette grâce a été accordée à l'âme du Christ d'une manière très excellente, à tel point qu'il pouvait non seulement faire des miracles, mais encore communiquer ce pouvoir à d'autres. Et c'est pourquoi nous lisons (Mt 10, 1): " Ayant appelé ses douze disciples, il leur donna pouvoir sur les esprits impurs, pour qu'ils les chassent et qu'ils guérissent toute maladie et toute infirmité. "

ARTICLE 3: L'âme du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance relativement à son propre corps?

Objections: 1. S. Jean Damascène écrit que tout ce qui nous est naturel était volontaire chez le Christ: " C'est en effet parce qu'il l'a voulu qu'il a eu faim et soif, qu'il a éprouvé de la crainte et qu'il est mort. " Mais on dit que Dieu est tout-puissant, précisément parce qu'" il a réalisé tout ce qu'il a voulu " (Ps 113, 11). Donc l'âme du Christ a possédé toute puissance par les opérations naturelles de son propre corps.

2. La nature humaine du Christ était plus parfaite que celle d'Adam; or, dans l'état d'innocence et de justice originelle, le corps d'Adam était entièrement soumis à son âme, si bien que rien ne pouvait s'y produire contre la volonté de l'âme. A plus forte raison, par conséquent, l'âme du Christ devait-elle être toute-puissante relativement à son propre corps.

3. Comme nous l'avons montré dans la première Partie les changements du corps dépendent naturellement de l'imagination, et cette dépendance est d'autant plus grande que l'imagination est plus forte. Mais l'imagination du Christ, comme les autres facultés de son âme, était très parfaite. L'âme du Christ était donc toute-puissante sur son propre corps.

En sens contraire, on lit dans l'épître aux Hébreux (2, 17): " Il a dû devenir en tout semblable à ses frères ", et principalement en ce qui regarde la condition de la nature humaine. Or, dans cette condition, la santé du corps, sa nutrition, sa croissance, ne sont pas soumis aux décisions de la raison ni de la volonté; car les propriétés naturelles ne dépendent que de Dieu, auteur de la nature. Elles ne pouvaient donc dépendre du Christ; et par suite son âme ne fut pas toute-puissante sur son propre corps.

Réponse: Comme nous l'avons dit, l'âme du Christ peut être envisagée à un double point de vue: premièrement selon la puissance et la nature qui lui sont propres; sous ce rapport, de même que son âme ne pouvait détourner les corps extérieurs de leur cours et de leur ordre naturel, de même elle ne pouvait modifier la disposition naturelle de son propre corps; car l'âme, par sa nature propre, est adaptée de façon déterminée à son propre corps.

En second lieu, on peut considérer l'âme du Christ en tant qu'elle est l'instrument uni personnellement au Verbe de Dieu. A cet égard, toute disposition de son propre corps était entièrement en son pouvoir. Mais, étant donné que la puissance active ne se réfère pas à proprement parler à l'instrument, mais à l'agent principal, cette toute-puissance à l'égard du corps est attribuée davantage au Verbe de Dieu lui-même qu'à l'âme du Christ.

Solutions: 1. Cette parole doit s'entendre de la volonté divine du Christ; car, dit le Damascène au chapitre précédent: " La volonté divine permettait à la chair de souffrir et d'opérer ce qui lui était propre. "

2. La justice originelle, qu'Adam possédait dans l'état d'innocence, ne lui permettait pas de transformer son corps à volonté, mais seulement de le préserver de tout ce qui pouvait lui nuire. Le Christ aurait pu assumer une telle puissance s'il l'avait voulu. Mais il y a pour l'homme trois états: l'état d'innocence, l'état de culpabilité et l'état de gloire. De l'état de gloire le Christ a assumé la vision béatifique; de l'état d'innocence il a assumé l'exemption de péché; enfin de l'état de culpabilité il a assumé la nécessité de se soumettre aux pénalités de cette vie, ainsi que nous le verrons plus loin.

3. Quand l'imagination est forte, le corps lui obéit par nature, en certains cas; c'est ainsi qu'elle fait tomber d'une poutre haut placée; l'imagination est en effet par nature principe du mouvement local, enseigne Aristote. De même, en ce qui concerne les altérations de chaleur et de froid subies par le corps, et leurs suites, du fait que l'imagination provoque naturellement les passions de l'âme: celles-ci mettent en mouvement le coeur, et par l'ébranlement des esprits animaux, tout le corps se trouve altéré. Mais il y a d'autres dispositions corporelles qui n'ont pas de rapport naturel avec l'imagination et ne sauraient être atteintes par elle, quelque puissante qu'elle soit; ainsi la forme de la main ou du pied, ou autre chose semblable.

ARTICLE 4: L'âme du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance pour l'exécution de sa propre volonté?

Objections: 1. On lit en S. Marc (7, 24): " Étant entré dans une maison, il voulait que personne ne le sût, mais il ne put demeurer caché. " C'est donc que le Christ n'a pas pu réaliser tout ce qu'il voulait.

2. Le précepte est un signe de volonté, nous l'avons dit dans la première Partie. Mais le Seigneur a formulé certains préceptes, et c'est le contraire qui s'est produit; on lit en effet (Mt 9, 30) qu'à des aveugles guéris " il dit d'un ton sévère: "Prenez garde que personne ne le sache. " Mais s'en étant allés, ils publièrent ses louanges dans tout le pays. " Le Christ n'a donc pas pu réaliser tout ce que se proposait sa volonté.

3. Ce que l'on peut faire soi-même, on ne le demande pas à un autre. Or, dans la prière, le Seigneur a demandé à son Père ce qu'il désirait; il est dit en effet (Lc 6, 12): " Il se retira sur la montagne pour prier, et il passa toute la nuit à prier Dieu. " Le Christ n'a donc pas pu réaliser lui-même tous les objectifs de sa volonté.

En sens contraire, S. Augustin, écrit: " Il est impossible que la volonté du Sauveur ne s'accomplisse pas; et il ne peut pas vouloir ce qu'il sait ne devoir pas se réaliser. "

Réponse: L'âme du Christ a voulu quelque chose de deux façons: premièrement en voulant ce que elle pouvait accomplir par elle-même; et en ce sens, il est très vrai que tout ce qu'elle a voulu, elle a pu le réaliser, car il ne convenait pas à sa sagesse de vouloir faire par elle-même ce qui ne dépendait pas de son pouvoir.

En second lieu, l'âme du Christ a voulu quelque chose qui devait s'accomplir par la puissance divine, comme la résurrection de son propre corps, et les autres oeuvres miraculeuses du même genre. A vrai dire, elle ne pouvait pas accomplir de telles oeuvres par sa propre puissance, mais seulement en tant qu'instrument de la divinité, comme nous l'avons déjà dit.

Solutions: 1. Selon S. Augustin il faut dire que " le Christ a voulu ce que rapporte Marc. Il faut remarquer, en effet, que cela se passait aux frontières de la gentilité, où le temps n'était pas encore venu de porter la prédication. Pourtant, il eût été odieux de ne pas accueillir ceux qui venaient à la foi. Le Christ n'a donc pas voulu être annoncé par les siens; mais il a consenti à ce qu'on le cherchât et c'est ce qui s'est passé ".

Ou bien l'on peut dire que cette volonté du Christ concernait un objet à réaliser non par lui-même, mais par d'autres et qui n'était pas soumis à sa volonté humaine. Aussi lisons-nous dans la lettre du pape Agathon au sixième Concile: " Le Créateur et le Rédempteur du monde ne pouvait-il donc pas se cacher, alors qu'il le voulait? A moins que nous rapportions ce texte à la volonté humaine qu'il a daigné assumer dans le temps. "

2. Comme le dit S. Grégoire, " le Seigneur en prescrivant de taire ses miracles, donnait l'exemple aux serviteurs qui le suivent, afin qu'eux-mêmes cherchent à cacher leurs miracles, mais que d'autres se sanctifient à cet exemple involontaire ". Le précepte en question indiquait donc la volonté du Maître de fuir la gloire humaine, selon sa parole en S. Jean (8, 50): " je ne cherche pas ma propre gloire. " Mais Jésus voulait d'une façon réelle et absolue, surtout par sa volonté divine, que le miracle accompli fût publié, pour le bien d'autrui.

3. Le Christ priait pour les choses qui devaient être réalisées par la puissance divine, mais aussi pour celles que sa volonté humaine devait produire car la puissance et l'opération de l'âme du Christ se trouvaient en dépendance de Dieu " qui opère en nous le vouloir et le faire " (Ph 2, 13).

Il faut envisager maintenant les déficiences que le Christ a assumées avec la nature humaine.

I. Les déficiences du corps (Q. 14). - II. Les déficiences de l'âme (Q. 15).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 14: LES DÉFICIENCES DU CORPS ASSUMÉES PAR LE FILS DE DIEU

1. Le Fils de Dieu a-t-il dû assumer, avec la nature humaine, les déficiences du corps? - 2. A-t-il assumé la nécessité de les subir? - 3. A-t-il contracté ces déficiences? - 4. A-t-il assumé toutes les déficiences de ce genre?

ARTICLE 1: Le Fils de Dieu a-t-il dû assumer, avec la nature humaine, les déficiences du corps?

Objections: 1. De même que l'âme est unie dans la personne au Verbe de Dieu, de même le corps. Mais l'âme du Christ avait une perfection universelle quant à la grâce et quant à la science, on l'a dit plus haut. Donc son corps aussi devait être parfait à tous égards, sans aucune déficience.

2. L'âme du Christ voyait le Verbe de Dieu de cette vision dont les bienheureux le voient, on l'a déjà dit: ainsi l'âme du Christ était bienheureuse. Mais par la béatitude de l'âme, le corps est glorifié, dit S. Augustin: " Dieu a donné à l'âme une nature si puissante que sa béatitude plénière rejaillit sur la nature inférieure qui est le corps; et celui-ci ne reçoit pas la béatitude qui appartient en propre à la jouissance et à l'intelligence, mais cette plénitude de santé qu'est la vigueur de l'incorruption. " Le corps du Christ était donc incorruptible et par suite sans aucune déficience.

3. La peine est une conséquence de la faute. Mais chez le Christ, il n'y avait aucune faute, selon cette parole (1 P 2, 22): " Il n'a pas commis de péché. " Il ne devait donc pas y avoir en lui ces déficiences corporelles qui sont les peines du péché.

4. Aucun sage n'assume ce qui l'empêche d'atteindre sa fin propre. Mais il semble que les déficiences corporelles créent de multiples obstacles à la fin de l'Incarnation. En premier lieu elles empêchent l'homme de la connaître, selon Isaïe (5, 22): " Il était méprisé et le dernier des hommes, homme de douleurs et connaissant la souffrance: son visage était comme caché et en butte au mépris; c'est pourquoi nous n'avons fait de lui aucun cas. " En second lieu, le souhait des saints patriarches ne semble pas s'être réalisé, alors qu'il s'exprimait ainsi dans Isaïe (51, 9): " Lève-toi, lève-toi, revêts-toi de force, bras du Seigneur. "

Enfin il aurait été normal que la puissance du diable fût vaincue, et l'infirmité humaine guérie, par la force plutôt que par la faiblesse. Il ne convenait donc pas que le Fils de Dieu assumât la nature humaine avec ses infirmités ou ses déficiences corporelles.

En sens contraire, nous lisons (He 2, 8) " Parce qu'il a souffert et a été lui-même éprouvé, il peut secourir ceux qui sont éprouvés. " Or le Fils de Dieu est venu en ce monde précisément pour nous venir en aide; et c'est pourquoi David disait (Ps 121, 1): " J'ai levé les yeux vers les montagnes, d'où me viendra le secours. " Il convenait donc que le Fils de Dieu assumât une chair soumise aux infirmités humaines, afin de pouvoir en elle souffrir, être éprouvé, ainsi nous porter secours.

Réponse: Il convenait que le corps assumé par le Fils de Dieu fût soumis aux infirmités et aux souffrances humaines principalement pour trois motifs.

1° Le Fils de Dieu, en assumant la chair, est venu en ce monde satisfaire pour le péché du genre humain. Or, on satisfait pour le péché d'un autre en prenant sur soi la peine due au péché de l'autre. Les infirmités corporelles, comme la mort, la faim, la soif, etc. , sont le châtement du péché, lequel a été introduit dans le monde par Adam, selon l'épître aux Romains (5, 11): " Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort. " Il était donc convenable, relativement à la fin de l'Incarnation, que le Christ assumât pour nous ces pénalités de notre chair, selon la parole d'Isaïe (53, 4) " Il a véritablement porté nos souffrances. "

2° Il le fallait pour confirmer notre foi en l'Incarnation. La nature humaine n'était connue des hommes qu'avec cette sujétion à des déficiences corporelles. Si le Fils de Dieu avait assumé la nature humaine sans ces déficiences on aurait donc pu croire qu'il n'était pas homme véritable, et qu'il n'avait qu'une chair irréaliste, comme l'ont prétendu les manichéens. C'est pourquoi, dit l'épître aux Philippiens (2, 7): " Il s'est anéanti lui-même en prenant la forme d'un esclave, en se rendant semblable aux hommes, et il a été reconnu pour homme en tout ce qui a paru de lui. " C'est pourquoi également Thomas fut ramené à la foi par la vue des plaies (Jn 20, 26).

3° Le Christ nous donne l'exemple de la patience en supportant courageusement les souffrances et les infirmités humaines. De là cette parole (He 12, 3): " Il a soutenu de la part des pécheurs une violente opposition, afin que vous ne vous laissiez pas abattre par le découragement. "

Solutions: 1. La satisfaction pour les péchés d'autrui a, en guise de matière, les peines qu'on souffre pour eux, mais elle a pour principe la disposition habituelle de l'âme qui incline la volonté à satisfaire pour autrui, et dont la satisfaction tire son efficacité. Car cette satisfaction ne serait pas efficace si elle ne procédait pas de la charité, comme on le dira plus tard. Il a donc fallu que l'âme du Christ soit parfaite quant aux habitus de science et de vertu, pour être capable de satisfaire; il a fallu que son corps soit sujet aux infirmités pour que la satisfaction ne soit pas privée de matière.

2. Selon le rapport naturel qui existe entre l'âme et le corps, il est très vrai que la gloire de l'âme rejaillit sur le corps. Mais ce rapport naturel était soumis chez le Christ à la volonté divine qui renfermait la béatitude dans l'âme et l'empêchait de rejaillir sur le corps. La chair éprouvait les souffrances d'une nature passible, dit le Damascène: " La volonté divine permettait à la chair de pâtre et d'agir conformément à ses propriétés naturelles. "

3. La peine suit toujours la faute, actuelle ou originelle, soit de celui qui est puni, soit d'un autre, pour lequel satisfait celui qui subit la peine. Ce dernier cas est celui du Christ, selon Isaïe (53, 6): " Il a été transpercé à cause de nos iniquités, broyé à cause de nos crimes. "

4. La faiblesse assumée par le Christ, loin d'être un obstacle à la fin de l'Incarnation, l'a extrêmement favorisée, nous venons de le dire. Et bien qu'elle ait voilé sa divinité, elle manifestait néanmoins son humanité, qui est la voie par laquelle nous parvenons à la divinité, selon l'épître aux Romains (5, 1): " Nous avons accès à Dieu par Jésus Christ. " - D'autre part, ce que les anciens patriarches désiraient chez le Christ, ce n'était pas la force corporelle, mais bien la force spirituelle par laquelle le Sauveur a vaincu le diable et guéri notre faiblesse humaine.

ARTICLE 2: Le Christ a-t-il assumé la nécessité de subir les déficiences du corps?

Objections: 1. En effet, on lit dans Isaïe (53, 7) " Il s'est offert parce que lui-même l'a voulu ", et il s'agit de son offrande à la passion. Or la volonté s'oppose à la nécessité. Donc ce n'est pas par nécessité que le Christ a été soumis aux déficiences du corps.

2. S. Jean Damascène écrit: " On ne doit admettre rien de forcé dans le Christ; tout en lui est volontaire. " Mais ce qui est volontaire ne saurait être nécessaire. Les déficiences corporelles ne se trouvaient donc pas dans le Christ d'une manière nécessaire.

3. La nécessité est imposée par quelqu'un de plus puissant. Mais aucune créature n'est plus puissante que l'âme du Christ, à laquelle il appartenait de conserver son propre corps. Les déficiences ou les infirmités corporelles n'étaient donc pas nécessaires chez le Christ.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Rm 8, 3): " Dieu a envoyé son Fils dans une chair semblable à celle du péché. " Or la condition de notre chair de péché, c'est de se trouver dans la nécessité de mourir et de subir les autres genres de souffrance. Il faut donc également admettre une telle nécessité dans la chair du Christ.

Réponse: Il y a un double genre de nécessité la nécessité de coaction imposée par un agent extérieur: cette nécessité contrarie à la fois la nature et la volonté, qui sont toutes deux des principes intrinsèques; - et une nécessité naturelle, qui vient des principes naturels d'un être, tels que la forme: c'est ainsi qu'il est nécessaire que le feu chauffe; - ou la matière: ainsi est-il nécessaire que le corps composé d'éléments contraires soit corruptible.

Si l'on considère la nécessité qui vient de la matière, le corps du Christ était nécessairement soumis à la mort et aux autres déficiences analogues car, on l'a dit " la volonté divine permettait à la chair de pâtir et d'agir conformément à ses propriétés naturelles ". Or une telle nécessité, nous venons de le voir, vient des principes du corps humain.

Mais si nous parlons de la nécessité de coaction en tant qu'elle contrarie la nature corporelle, ici aussi le corps du Christ, selon la condition de sa nature propre, était soumis par nécessité aux clous qui le perdaient et au fouet qui le frappait. Mais en tant qu'une telle nécessité contrarie la volonté, il est évident que le Christ ne subissait pas ces déficiences par nécessité, ni à l'égard de la volonté divine, ni à l'égard de la volonté humaine considérée absolument, en tant qu'elle suit la délibération de la raison, mais seulement par rapport au mouvement naturel de sa volonté, en tant que, par nature, elle fuit la mort et tout dommage corporel.

Solutions: 1. Il faut dire que le Christ " s'est offert parce qu'il l'a voulu " par sa volonté divine, et par sa volonté humaine délibérée. Mais la mort était contraire au mouvement naturel de la volonté humaine, remarque S. Jean Damascène.

2. Cette objection est résolue par ce que nous venons de dire.

3. Rien ne fut plus puissant que l'âme du Christ, absolument parlant. Pourtant, il n'en reste pas moins vrai que quelque chose pouvait être plus puissant qu'elle par rapport à un effet particulier, comme par exemple la pénétration des clous dans sa chair, si l'on considère l'âme du Christ dans la nature et la puissance qui lui sont propres.

ARTICLE 3: Le Christ a-t-il contracté les déficiences du corps?

Objections: 1. On dit que nous " contractons " ce que nous tirons, avec la nature, de notre origine. Mais le Christ, par son origine, a dû recevoir de sa mère, avec la nature humaine, les déficiences et les infirmités corporelles, car la chair de sa mère était soumise à ces mêmes déficiences. Il semble donc que le Christ les a vraiment contractées.

2. Ce qui vient des principes mêmes de la nature est reçu en même temps qu'elle, et par là se trouve contracté. Or les pénalités dont nous parlons viennent des principes de la nature humaine. Le Christ les a donc contractées.

3. Par ces déficiences, le Christ est rendu semblable aux autres hommes, selon l'épître aux Hébreux (2, 17). Mais les autres hommes ont contracté ces déficiences. Il semble donc que le Christ, lui aussi, les a contractées.

En sens contraire, ces déficiences sont contractées du fait du péché (Rm 5, 12): " Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort. " Mais chez le Christ le péché n'avait pas sa place. Le Christ n'a donc pas contracté les déficiences corporelles.

Réponse: Le verbe " contracter " (*contrahere*: attirer: de tirer: *trahere*; ensemble: *cum*) signifie un rapport entre l'effet et sa cause, c'est-à-dire que l'on " contracte " ce que l'on attire nécessairement à soi en même temps que sa cause. Or, la cause de la mort et des déficiences de la nature humaine, c'est le péché; car " par le péché la mort est entrée dans ce monde " (Rm 5, 12). Donc ces déficiences sont " contractées " à proprement parler par ceux-là seulement qui les encourent du fait de la dette du péché. Mais le Christ n'a pas connu ces déficiences à cause de la dette du péché; car, en commentant S. Jean (3, 31): " Celui qui vient d'en haut est au-dessus de tout ", S. Augustin nous dit: " Le Christ vient d'en haut, c'est-à-dire de ces hauteurs que connut la nature humaine avant le péché du premier homme. " Il a pris en effet la nature humaine sans péché, avec cette pureté où elle se trouvait dans l'état d'innocence.

Et de la même manière il aurait pu assumer une nature humaine sans ses déficiences. Il est donc évident que le Christ n'a pas contracté les déficiences corporelles comme s'il les avait reçues en vertu d'une dette de péché, mais qu'il les a assumées de sa propre volonté.

Solutions: 1. La chair de la Vierge a été conçue dans le péché originel: et c'est pourquoi elle a contracté ces déficiences. Mais le Christ a assumé de la Vierge une nature sans péché. De la même manière il aurait pu assumer une nature exempte de peine; mais pour accomplir l'oeuvre de notre rédemption, il a voulu prendre sur lui la peine, nous l'avons dit. Il n'a donc pas contracté les déficiences corporelles, mais il les a assumées volontairement.

2. Il faut dire que la cause de la mort et des autres misères corporelles de la nature humaine est double. Il y a une cause éloignée qui vient des principes matériels du corps humain, en tant qu'il est composé d'éléments contraires. Mais cette cause se trouvait empêchée par la justice originelle. C'est pourquoi la cause prochaine de la mort et des autres misères est le péché qui détruit la justice originelle. Et puisque le Christ était sans péché, on ne peut pas dire qu'il avait contracté les déficiences corporelles, mais qu'il les avait assumées volontairement.

3. Le Christ a été rendu semblable aux autres hommes par ces déficiences quant à leur qualité, non quant à leur cause. Et c'est pourquoi il ne les a pas contractées comme les autres hommes.

ARTICLE 4: Le Christ a-t-il assumé toutes les déficiences corporelles?

Objections: 1. Selon S. Jean Damascène: " Ce qui ne peut être assumé ne peut être guéri. " Mais le Christ venait guérir toutes nos déficiences. Il devait donc les assumer toutes.

2. On a dit précédemment que le Christ, afin de satisfaire pour nous, devait posséder dans l'âme des habitus capables de la parfaire, et dans le corps, des déficiences. Mais dans son âme, le Christ a assumé la plénitude de toute grâce; il a donc dû, dans son corps, assumer toutes les déficiences.

3. Parmi toutes les déficiences corporelles, la mort tient la première place. Mais le Christ a voulu mourir. A plus forte raison devait-il assumer toutes les déficiences.

En sens contraire, des réalités opposées ne peuvent se trouver en même temps dans le même sujet. Or certaines infirmités se contrarient mutuellement, étant causées par des principes opposés. Le Christ n'a donc pas pu assumer toutes les infirmités humaines.

Réponse: Le Christ a assumé les déficiences de l'homme afin de satisfaire pour le péché de la nature humaine; pour cela il fallait qu'il possédât aussi dans son âme la perfection de la science et de la grâce.

Le Christ devait donc assumer les déficiences qui viennent du péché commun à toute la nature, et qui pourtant ne s'opposent pas à la perfection de la science et de la grâce.

Ainsi donc il ne convenait pas qu'il prît sur lui toutes les déficiences ou infirmités humaines. Il y en a parmi elles, en effet, qui s'opposent à la perfection de la science et de la grâce, telles l'ignorance, l'inclination au mal, la difficulté à faire le bien.

D'autre part il y a certaines déficiences qui ne sont pas encourues par toute la nature humaine à cause du péché de notre premier père. Elles se trouvent chez certains individus et ont des causes spéciales, comme la lèpre, l'épilepsie, etc. Tantôt elles sont produites par la faute de l'homme, comme une vie déréglée; tantôt elles proviennent d'une malformation. Or ni l'une ni l'autre de ces causes ne s'appliquent au Christ, car sa chair a été conçue du Saint-Esprit, dont la sagesse et la puissance sont infinies, et qui ne peut ni errer ni faillir; et le Christ lui-même n'a mis aucun désordre dans la conduite de sa vie.

Mais il y a certaines déficiences qui se trouvent communément chez tous les hommes, du fait du péché de notre premier père: ce sont la mort, la faim, la soif, etc. Toutes ces déficiences, le Christ les a prises à son compte. Le Damascène les appelle " les passions naturelles et irréprochables ": naturelles, parce que communes à toute la nature humaine; irréprochables, parce qu'elles n'impliquent pas un manque de science ou de grâce.

Solutions: 1. Toutes les déficiences particulières des hommes proviennent de la corruptibilité et de la possibilité du corps, auxquelles se surajoutent certaines causes particulières. Le Christ est venu en aide à la possibilité et à la corruptibilité de notre corps en les prenant sur lui, et par voie de conséquence il a guéri toutes nos autres déficiences.

2. La plénitude de toute grâce et de toute science était due à l'âme du Christ, considérée en elle-même du fait qu'elle était assumée par le Verbe de Dieu. C'est pourquoi le Christ possédait absolument toute plénitude de sagesse et de grâce. Mais il n'assuma nos déficiences que par miséricorde, afin de satisfaire pour notre péché, et non parce qu'elles lui convenaient par elles-mêmes; aussi ne devait-il pas les assumer toutes, mais seulement celles qui, lui permettaient de satisfaire pour le péché de toute la nature humaine.

3. La mort s'est transmise à tous les hommes à partir du péché de notre premier père; il n'en est pas de même de certaines autres déficiences, moins graves pourtant que la mort. C'est pourquoi la comparaison alléguée ne vaut pas.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 15: LES DÉFICIENCES DE L'ÂME ASSUMÉES PAR LE CHRIST

1. Y a-t-il eu chez le Christ du péché? - 2. Y avait-il chez le Christ le foyer du péché? - 3. Y a-t-il eu chez le Christ de l'ignorance? - 4. L'âme du Christ était-elle passible? - 5. Y a-t-il eu chez le Christ de la douleur sensible? - 6. De la tristesse? - 7. De la crainte? - 8. De l'étonnement? - 9. De la colère? - 10. Le Christ a-t-il été à la fois voyageur et compréhenseur?

ARTICLE 1: Y a-t-il eu chez le Christ du péché?

Objections: 1. On dit dans le Psaume (22, 2) " Mon Dieu, mon Dieu, regarde-moi, pourquoi m'as-tu abandonné? Le cri de mes fautes éloigne de moi le salut. " Or ces paroles s'appliquent au Christ en personne, puisque lui-même les a prononcées sur la croix. C'est donc qu'il y eut en lui des fautes.

2. L'Apôtre écrit (Rm 5, 12): " Tous ont péché en Adam, parce que tous se trouvent en lui par leur origine. " Il a donc péché en Adam.

3. L'Apôtre écrit (He 2, 18): " Du fait que le Christ a souffert et a été éprouvé, il peut secourir ceux qui ont été éprouvés. " Mais c'est surtout contre le péché que nous avons besoin de son secours. Il apparaît donc qu'il y avait chez lui du péché.

4. Il est écrit (2 Co 5, 21): " Celui qui n'avait pas connu le péché ", le Christ, " Dieu l'a fait péché pour nous. " Mais ce qui est fait par Dieu existe vraiment. Donc, chez le Christ, il y a eu vraiment du péché.

5. Selon S. Augustin " dans le Christ homme, le Fils de Dieu s'est offert à nous en exemple de vie ". Mais l'homme avait besoin d'exemple non seulement pour bien vivre, mais aussi pour se repentir de ses péchés. Il semble donc que le Christ a dû connaître le péché afin de pouvoir donner par son repentir l'exemple de la pénitence.

En sens contraire, le Christ lui-même a dit (Jn 8, 46): " Qui de vous me convaincra de péché? "

Réponse: Nous l'avons dit plus haut, le Christ a pris nos déficiences afin de satisfaire pour nous, pour manifester la vérité de sa nature humaine, et enfin pour nous donner l'exemple de la vertu. De ces trois points de vue, il est évident qu'il ne devait pas assumer la déficience du péché. En premier lieu parce que le péché ne sert à rien pour la satisfaction; bien plus il empêche son efficacité car, selon

l'Ecclésiastique (34, 19): " Le Très-Haut n'agrée pas les dons des méchants. " De même, le péché n'est pas une preuve de la vérité de la nature humaine, car il ne fait pas partie de cette nature qui a Dieu pour cause; il est plutôt introduit contre la nature " par une semence du diable ", comme dit le Damascène. Enfin, en péchant, le Christ ne pouvait pas donner l'exemple de la vertu, le péché étant son contraire. Le Christ n'a donc d'aucune manière assumé la déficience du péché, ni originel, ni actuel, selon S. Pierre (1 P 2, 22) " Il n'a pas commis de péché. "

Solutions 1. Comme dit le Damascène on attribue quelque chose au Christ tantôt par appropriation naturelle et hypostatique, comme lorsqu'on dit qu'il s'est fait homme et qu'il a souffert pour nous; tantôt par appropriation personnelle et relative en ce qu'on lui attribue en notre nom personnel certaines choses qui ne lui conviennent d'aucune façon lorsqu'on le considère en lui-même. Aussi, parmi les sept règles de Ticonius présentées par S. Augustin, la première a trait " au Seigneur et à son corps, le Christ et l'Église étant regardés comme une seule personne ". Sous ce rapport, le Christ parle, au nom de ses membres, du cri de ses fautes, alors qu'en lui, qui est la tête, il n'y avait aucune faute.

2. Comme le dit encore S. Augustin, le Christ ne se trouvait pas tout à fait de la même manière que nous en Adam et en les autres patriarches. Car nous avons été en Adam en ce sens que nous procédons de lui selon le principe séminal et selon la substance corporelle. En effet, poursuit S. Augustin, " il y a dans la semence une matière corporelle visible et un principe invisible: tous les deux proviennent d'Adam. Mais si le Christ a pris la substance visible de sa chair du corps de la Vierge, en revanche le principe de sa conception ne vient pas de la semence d'un homme, il est tout autre et vient d'en haut ". Le Christ ne se trouvait donc pas en Adam par voie d'origine séminale, mais seulement par voie d'origine matérielle. Voilà pourquoi le Christ n'a pas reçu sa nature d'Adam, comme d'un principe actif, mais seulement d'une manière matérielle, et le principe actif en fut le Saint-Esprit. De même Adam a pris son corps matériellement du limon de la terre, tandis qu'il l'a reçu de Dieu comme principe actif. Voilà pourquoi le Christ n'a pas péché en Adam, car il ne se trouvait en lui qu'en raison de sa matière.

3. Le Christ, par ses épreuves et ses souffrances, nous a porté secours en satisfaisant pour nous.

Mais le péché, loin de concourir à la satisfaction, l'entrave bien plutôt, nous venons de le dire. Aussi était-il nécessaire que le Christ fût pur de tout péché; autrement la peine qu'il endurait eût été due pour ses propres fautes.

4. Dieu " a fait le Christ péché ", non en ce sens qu'il y a chez lui du péché, mais en ce sens qu'il a fait de lui une victime pour le péché. C'est ainsi qu'il est dit dans Osée (4, 8), à propos des prêtres qui, selon la loi, mangeaient les victimes offertes pour le péché: " Ils mangeront les péchés de mon peuple. " De même il est dit dans Isaïe (53, 6): " Le Seigneur a placé sur lui les iniquités de nous tous ", ce qui signifie que Dieu a livré le Christ en victime pour les péchés de tous les hommes.

Ou bien on pourrait dire que Dieu " l'a fait péché " parce qu'il lui a donné " une chair semblable à celle du péché " (Rm 8, 3): ce qui se réfère au corps passible et mortel assumé par le Christ.

5. Le pénitent peut donner un louable exemple, non pas du fait qu'il a péché, mais parce qu'il subit volontiers la peine due à son péché. Aussi le Christ a-t-il donné un plus grand exemple aux pénitents en acceptant de subir la peine non pour ses propres fautes, mais pour les péchés des autres.

ARTICLE 2: Y avait-il chez le Christ le foyer du péché?

Objections: 1. Le foyer du péché dérive du même principe que la possibilité ou la mortalité du corps, à savoir la perte de la justice originelle. C'est grâce à celle-ci en effet que les puissances inférieures de l'âme se trouvaient soumises à la raison, et le corps à l'âme. Or, le corps du Christ était passible et mortel. Il devait donc y avoir chez lui aussi le foyer du péché.

2. S. Jean Damascène écrit: " La volonté divine permettait à la chair du Christ de souffrir et d'opérer ce qui lui était propre. " Mais le propre de la chair est de désirer ce qui lui procure du plaisir. Et puisque le foyer du péché n'est autre que la convoitise, ainsi que le remarque la Glose sur l'épître aux Romains (7, 8), il semble bien qu'il y avait chez le Christ le foyer du péché.

3. En raison de ce foyer du péché, " la chair convoite contre l'esprit " (Ga 5, 17). Mais l'esprit se montre d'autant plus fort et digne de la couronne qu'il maîtrise davantage son ennemi, c'est-à-dire la convoitise de la chair, selon cette parole (2 Tm 2, 5): " On ne couronnera que celui qui aura combattu selon les règles. " Or, le Christ avait un esprit très fort, très victorieux et suprêmement digne de la couronne, selon l'Apocalypse (6, 2): " La couronne lui a été donnée, et il partit en vainqueur, pour vaincre encore. " Il semble donc qu'il devait y avoir, chez le Christ surtout, le foyer du péché.

En sens contraire, il est décrit (Mt 1, 20) " Ce qui est né en elle vient du Saint-Esprit. " Mais le Saint-Esprit exclut le péché, et cette inclination au mal que l'on appelle le foyer du péché. Ce foyer ne pouvait donc se trouver dans le Christ.

Réponse: Nous l'avons déjà dit le Christ a possédé d'une manière très parfaite la grâce et toutes les vertus. Or, la vertu morale qui se trouve dans la partie irrationnelle de l'âme, rend cette partie soumise à la raison, et elle le fait d'autant plus qu'elle-même est plus parfaite. Ainsi la tempérance soumet le concupiscible; la force et la douceur soumettent l'irascible, comme nous l'avons montré dans la deuxième Partie. D'autre part le foyer du péché consiste dans une inclination de l'appétit sensible vers ce qui est contraire à la raison. Il apparaît donc avec évidence que plus la vertu est parfaite dans un individu, plus elle affaiblit le foyer du péché. Et puisque le Christ possédait la vertu au suprême degré, il s'ensuit que le foyer du péché n'existait pas chez lui, d'autant plus qu'une telle déficience ne peut s'ordonner à la satisfaction, mais porte plutôt vers son contraire.

Solutions: 1. Les puissances inférieures appartenant à l'appétit sensible sont aptes par nature à obéir à la raison; il n'en est pas de même des forces et des humeurs corporelles, ni non plus de l'âme végétative comme le montre Aristote. C'est pourquoi la vertu parfaite, qui se conforme à la droite raison, n'exclut pas la possibilité du corps; tandis qu'elle exclut le foyer du péché, qui se définit par la résistance de l'appétit sensible à la raison.

2. La chair convoite naturellement tout ce qui lui apporte du plaisir, par la convoitise de l'appétit sensible. Mais l'homme étant animal raisonnable, sa chair ne convoite un objet que conformément à l'ordre de la raison. C'est ainsi que la chair du Christ, par un désir de l'appétit sensible, convoitait naturellement le manger, le boire, le sommeil et les autres biens de ce genre, qui sont objet de désir raisonnable, comme le montre S. Jean Damascène; il ne suit donc pas de là que le Christ avait en lui le foyer du péché, qui suppose un désir déraisonnable des biens sensibles.

3. Une certaine force de l'esprit se manifeste par la résistance aux convoitises de la chair qui la contrarient; mais cette force de l'esprit se manifeste bien davantage, si elle est capable de dominer totalement la chair pour qu'elle ne puisse plus convoiter contre l'esprit. Et tel était le cas du Christ, dont l'esprit atteignait le plus haut degré de force. Et bien que le Christ n'ait pas eu à soutenir ces combats intérieurs suscités par le foyer du péché, il a enduré les assauts extérieurs du monde et du diable; c'est en les repoussant qu'il a mérité la couronne du vainqueur.

ARTICLE 3: Y a-t-il eu chez le Christ de l'ignorance?

Objections: 1. Il existe vraiment chez le Christ ce qui lui revient selon la nature humaine, bien que cela ne lui revienne pas selon la nature divine, comme la souffrance et la mort. Mais l'ignorance convient au Christ selon la nature humaine, car le Damascène dit: " Il assumait une nature ignorante et servile. " Il y eut donc vraiment de l'ignorance chez le Christ.

2. On est ignorant par défaut de connaissance. Mais il y a au moins une connaissance qui fait défaut au Christ, puisque l'Apôtre écrit (2 Co 5, 21): " Celui qui n'a pas connu le péché a été fait péché pour nous. " Le Christ ignorait donc quelque chose.

3. Nous lisons dans Isaïe (8, 4): " Avant que l'enfant sache dire "papa" et "maman", la puissance de Damas sera enlevée. " Or l'enfant en question, c'est le Christ. Le Christ ignorait donc certaines choses.

En sens contraire, on ne supprime pas l'ignorance par l'ignorance. Or le Christ est venu pour détruire nos ignorances, car il est venu pour apporter la lumière à ceux qui sont assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort. Il ne pouvait donc y avoir de l'ignorance dans le Christ.

Réponse: De même que le Christ possédait la plénitude de la grâce et de la vertu, de même il possédait aussi la plénitude de toute science, comme nous l'avons montré. Et de même que la plénitude de grâce et de vertu exclut en lui le foyer du péché, ainsi la plénitude de science exclut l'ignorance à laquelle elle s'oppose. Il n'y eut donc pas plus d'ignorance en lui qu'il n'y eut de foyer de péché.

Solutions: 1. La nature assumée par le Christ peut être envisagée à un double point de vue: ' tout d'abord dans sa raison spécifique; c'est sous ce rapport que le Damascène la déclare ignorante et servile, car il ajoute: " La nature de l'homme est en effet au service de Dieu qui l'a faite, et elle ne possède pas la connaissance de l'avenir. " En second lieu on peut considérer la nature assumée par le Christ dans son union à l'hypostase divine, d'où lui vient la plénitude de science et de grâce, selon S. Jean: " Nous l'avons vu, comme Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité. " A ce point de vue, il n'y avait pas d'ignorance dans la nature humaine du Christ.

2. On dit que le Christ n'a pas connu le péché, en ce sens qu'il n'en a pas fait l'expérience. Il l'a connu cependant par connaissance objective.

3. Le prophète parle ici de la connaissance humaine du Christ. Il veut donc dire ceci: Avant que l'enfant sache humainement nommer son père, c'est-à-dire Joseph, qui était son père putatif, et sa mère, c'est à dire Marie, la puissance de Damas sera enlevée. Il ne faut pas l'entendre en ce sens qu'à un moment donné le Christ fut homme et ignora quelque chose: mais " avant qu'il sache ", c'est-à-dire avant qu'il devienne un homme possédant une science humaine, la puissance de Damas et les dépouilles de Samarie devaient être enlevées par le roi d'Assyrie, si l'on prend le texte au sens littéral; et si on le prend au sens spirituel, comme le fait S. Jérôme " Avant sa naissance, le Christ devait sauver son peuple par la seule invocation de son nom. "

Pourtant S. Augustin, dans un sermon sur l'Épiphanie, explique que la prophétie s'est accomplie au moment de l'adoration des Mages. Il dit en effet: " Avant que son corps humain pût proférer des paroles humaines, il a reçu la puissance de Damas, c'est-à-dire les richesses dont Damas s'enorgueillissait; et, parmi les richesses, on donne le premier rang à l'or. Quant au dépouilles de Samarie, elles lui appartenaient également. La Samarie en effet est mise ici pour l'idolâtrie, car le peuple de ce pays s'est tourné vers le culte des idoles. Ce furent donc les premières dépouilles que l'enfant arracha à l'idolâtrie. Comme on le voit d'après cette interprétation, les mots " avant que l'enfant sache " signifient " avant qu'il montre sa science ".

ARTICLE 4: L'âme du Christ était-elle passible?

Objections: 1. Aucun être ne pâtit que par l'action d'un plus puissant que lui, car " l'agent l'emporte sur le patient ", ainsi que le démontrent S. Augustin et Aristote. Mais aucune créature ne fut plus éminente que l'âme du Christ. Celle-ci n'a donc pu pâtir d'aucune créature. Ainsi elle ne devait pas être passible, car la puissance de pâtir aurait été vaine en lui.

2. Cicéron dit que les passions de l'âme sont des maladies. Mais l'âme du Christ ne pouvait être malade, car la maladie de l'âme est une conséquence du péché, selon le Psaume (41, 5). " Guéris mon âme, parce que j'ai péché contre toi. " Il n'y avait donc pas de passions de l'âme chez le Christ.

3. Les passions de l'âme semblent être identiques au foyer du péché; et c'est pour cette raison que l'apôtre les appelle " passions pécheresses " (Rm 7,5). Or dans le Christ, il n'y avait pas de foyer de péché comme on l'a dit. Il n'y eut donc passions pas en lui semble-t-il, de passion; et par conséquent son âme n'était pas passible.

En sens contraire, le psalmiste parlant au nom du Christ, dit (88, 4) " Mon âme est rassasiée de maux ", ce qui s'entend non de péchés, mais de maux humains, ou comme l'explique la Glose, " de douleurs ". L'âme du Christ était donc passible.

Réponse: L'âme, unie au corps, peut pâtir d'une double manière, selon qu'il s'agit d'une passion corporelle ou d'une passion psychique, animale. Elle pâtit corporellement par une lésion du corps. L'âme, en effet, étant la forme du corps, ne constitue avec lui qu'un seul être; aussi, quand le corps subit une passion corporelle, l'âme se trouve-t-elle atteinte par accident, sous le rapport de son existence dans le corps. Et comme le corps du Christ, nous l'avons dit était passible et mortel, il s'ensuit nécessairement que l'âme aussi était passible de cette manière.

Mais l'âme peut pâtir encore d'une passion psychique ou animale, dans les opérations qui lui sont propres, et dans celles où elle a plus de part que le corps. Et l'on dit, de ce point de vue, que l'âme pâtit, même selon l'intellection et la sensation. Cependant, comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie, les véritables passions de l'âme, à proprement parler, sont les affections de l'appétit sensible. Or, celles-ci se trouvaient dans le Christ tout aussi bien que les autres éléments de la nature humaine.

De là cette parole de S. Augustin: " Quand, sous la forme d'esclave, le Seigneur a daigné vivre de la vie humaine, lui-même a fait des affections l'usage qu'il jugeait nécessaire. Si le corps et l'âme humaine sont en lui une vérité, la sensibilité humaine en lui n'est pas un mensonge. "

Il faut reconnaître néanmoins que ces passions ne se trouvaient pas dans le Christ de la même manière qu'en nous, selon une triple différence.

1° Sous le rapport de leur objet: les passions nous portent la plupart du temps vers des biens illicites, ce qui ne pouvait se produire dans le Christ.

2° Sous le rapport de leur principe: nos passions devançant souvent le jugement de la raison, tandis que, dans le Christ, tous les mouvements de l'appétit sensible naissaient sous le contrôle de la raison. Ce qui fait dire à S. Augustin: " Ces mouvements, le Christ les a accueillis quand il l'a voulu, en vertu d'un plan très précis, de même qu'il est devenu homme quand il l'a voulu. "

3° Sous le rapport de leur effet: en nous il arrive que les mouvements passionnels ne se cantonnent pas dans l'appétit sensible, mais qu'ils entraînent la raison. Cela ne se produit pas chez le Christ. Il maîtrisait les mouvements de la nature charnelle de telle sorte qu'ils demeuraient dans l'appétit sensible sans entraver d'aucune manière le droit usage de la raison. Et c'est ce que dit S. Jérôme: " Notre Seigneur, pour montrer qu'il était devenu homme véritable, a éprouvé véritablement de la tristesse; mais, parce que cette passion ne dominait pas son âme, il est dit seulement dans l'Évangile qu'il commença à s'attrister, comme s'il s'agissait plutôt d'une pro-passion. " D'après ce texte, la passion proprement dite serait donc celle qui domine l'esprit, c'est-à-dire la raison; la pro-passion, c'est la passion qui, commencée dans l'appétit sensible, ne s'étend pas au-delà.

Solutions: 1. L'âme du Christ, surtout par la puissance divine, pouvait résister aux passions et les empêcher de dominer. Mais, de sa propre volonté, le Christ consentait à les subir, tant dans son corps que dans son âme.

2. Cicéron se range ici à l'opinion des stoïciens qui ne donnaient pas le nom de passions à tous les mouvements de l'appétit sensible, mais seulement à ceux qui étaient désordonnés. Il est bien évident que des passions de ce genre ne se trouvaient pas chez le Christ.

3. Les " passions pécheresses " sont des mouvements de l'appétit sensible inclinant aux actions illicites. Il ne peut pas en être question à propos du Christ, pas plus que du foyer du péché.

ARTICLE 5: Y a-t-il eu chez le Christ de la douleur sensible?

Objections: 1. S. Hilaire écrit: " Puisque mourir pour le Christ, c'est vivre, pourquoi s'imaginer que dans le mystère de sa mort, il a éprouvé de la douleur, lui qui donne la vie en récompense à ceux qui meurent pour lui? " Et plus loin: " Le Fils unique de Dieu s'est fait homme véritable sans cesser d'être Dieu: frappé de coups, accablé de blessures, chargé de chaînes, suspendu à la croix, tout cela le faisait sans doute pâtir du choc reçu, mais sans lui faire éprouver de douleur. " Le Christ n'a donc pas éprouvé de véritable douleur.

2. C'est le propre de la chair conçue dans le péché, que d'être soumise à la nécessité de la douleur. Mais la chair du Christ n'a pas été conçue avec le péché, puisqu'elle a été conçue du Saint-Esprit dans le sein de la Vierge. Elle n'a donc pas été soumise à la nécessité de connaître la douleur.

3. La jouissance que l'on éprouve à contempler les choses divines diminue le sentiment de la douleur: c'est ainsi que la considération de l'amour divin, chez les martyrs soumis aux supplices, rendait leur douleur plus tolérable. Or l'âme du Christ jouissait souverainement de la contemplation de Dieu, dont elle voyait l'essence, comme on l'a dit plus haut. Elle ne pouvait donc pas éprouver de douleur.

En sens contraire, nous lisons dans Isaïe (53, 4): ". Il a véritablement porté nos douleurs. "

Réponse: Comme il ressort de ce que nous avons dit dans la deuxième Partie, pour qu'il y ait véritablement douleur sensible, il faut une lésion du corps, et le sentiment de cette lésion. Or le corps du Christ pouvait subir une lésion, étant passible et mortel, nous l'avons dit plus haut. D'autre part, le sentiment de cette lésion ne pouvait lui faire défaut, puisque son âme était en possession parfaite de toutes ses puissances naturelles. Sans aucun doute par conséquent, le Christ a véritablement éprouvé de la douleur.

Solutions: 1. Dans le passage cité et d'autres semblables, S. Hilaire n'entend pas exclure de la chair du Christ la vérité de la douleur, mais seulement sa nécessité. Aussi, après les paroles que nous avons rapportées, ajoute-t-il: " Ce n'est pas parce qu'il avait faim ou soif, ou parce qu'il pleurait que le Seigneur s'est montré en train de boire, de manger ou de s'affliger, mais c'était afin de prouver la réalité de son corps; il s'est plié aux habitudes du corps, en leur donnant satisfaction, conformément à notre nature. Autrement dit, lorsqu'il a pris de la boisson ou de la nourriture, il n'a pas cédé à une nécessité corporelle, mais à la manière de faire habituelle. " Et en parlant de nécessité, l'auteur se réfère ici à la cause première de ces déficiences, qui est le péché, comme nous l'avons dite, ce qui revient à dire que la chair du Christ n'a pas été soumise nécessairement à ces déficiences, du fait qu'elle n'a pas connu le péché. C'est pourquoi S. Hilaire ajoute: " Le Christ a possédé un corps avec une origine propre; son existence ne lui vient pas d'une conception humaine viciée, mais c'est de la vertu de sa propre puissance qu'il subsiste en la forme de notre corps. " Néanmoins, si l'on considère la cause prochaine de ces déficiences, qui est le rassemblement d'éléments contraires, il faut reconnaître que la chair du Christ s'y est trouvée soumise nécessairement.

2. La chair conçue dans le péché est soumise à la douleur non seulement par le déterminisme de ses principes naturels, mais encore par la nécessité que crée la responsabilité du péché. Or cette nécessité ne se trouve pas chez le Christ, mais seulement le déterminisme des principes naturels.

3. Comme on l'a dit, par une dispensation de la puissance divine du Christ, la béatitude était contenue et, ne rejaillissant pas sur le corps, ne lui enlevait pas la possibilité ni la mortalité. Pour la même raison, la jouissance de la contemplation était contenue dans l'esprit, et ne s'écoulait pas vers les puissances sensibles, ce qui les aurait préservées de la douleur.

ARTICLE 6: Y a-t-il eu chez le Christ de la tristesse?

Objections: 1. Il semble qu'il n'y a pas eu en lui de tristesse, selon Isaïe (42, 4 Vg) " Il ne sera ni triste ni turbulent. "

2. On lit dans les Proverbes (12, 21 Vg) " Aucun malheur ne contristera le juste. " Et les stoïciens en donnaient cette raison que l'on ne s'attriste que de la perte de ses biens; or, le juste ne regarde comme ses biens propres que la justice et la vertu, qu'il ne peut pas perdre. Car il serait soumis à la fortune, s'il s'attristait de la perte des richesses. Mais le Christ fut souverainement juste, selon Jérémie (23, 6): " Voici le nom qu'on lui donnera: le Seigneur, notre juste. " Donc il n'y a pas eu de tristesse chez le Christ.

3. Le Philosophe dit que toute tristesse est un mal, qu'il faut fuir. Mais dans le Christ il n'y avait pas de mal, ni rien qui dût être évité. Il n'y avait donc pas en lui de tristesse.

4. S. Augustin écrit: " La tristesse a pour objet les choses qui nous arrivent contre notre volonté. " Mais le Christ n'a rien souffert qu'il n'ait voulu; il est dit en effet dans Isaïe (53, 7): " Il s'est offert, parce qu'il l'a voulu. " Le Christ n'a donc pas connu la tristesse.

En sens contraire, nous lisons (Mt 26, 38) cette parole du Seigneur: " Mon âme est triste jusqu'à la mort. " Et Ambroise écrit: " Comme homme, il a éprouvé de la tristesse, car il s'est chargé de ma tristesse. C'est avec confiance que je parle de tristesse, moi qui prêche la croix. "

Réponse: Comme nous l'avons dit. par une dispensation de la puissance divine, la jouissance de la contemplation de Dieu était contenue dans l'esprit du Christ et, ne rejaillissant pas sur les puissances sensibles, ne les préservait pas de la douleur. Or la tristesse, comme la douleur sensible, se trouve dans l'appétit sensible; elle a seulement un motif ou un objet différent. L'objet et le motif de la douleur, c'est la lésion perçue par le sens du toucher, comme il arrive lorsque l'on est blessé. L'objet et le motif de la tristesse, c'est un dommage ou un mal appréhendé intérieurement soit par la raison, soit par l'imagination, comme nous l'avons montré dans la deuxième Partie; c'est ainsi que l'on s'attriste d'avoir perdu une protection ou de l'argent.

Or, l'âme du Christ pouvait appréhender intérieurement un objet comme constituant un dommage soit pour elle-même, comme sa passion et sa mort; soit pour les autres, comme les péchés de ses disciples ou des juifs qui le mirent à mort. De même que le Christ pouvait éprouver une véritable douleur, de même il pouvait éprouver une véritable tristesse. Il y avait cependant de ce point de vue entre lui et nous cette triple différence que nous avons déjà signalées en parlant de la possibilité du Christ en général.

Solutions: 1. La tristesse doit être écartée du Christ, comme passion proprement dite; il n'y avait en lui qu'un commencement de tristesse, une pro-passion. C'est pourquoi il est dit dans S. Matthieu (26, 37): " Il commença à éprouver de la tristesse et de l'angoisse. " Et, comme l'écrit S. Jérôme: " Autre chose est de s'attrister, autre chose de commencer à s'attrister. "

2. Selon S. Augustin: " A la place des trois perturbations de l'âme (le désir, le plaisir et la crainte), les stoïciens plaçaient dans l'âme du sage trois passions bonnes; à la place du désir, la volonté; à la place du plaisir, la joie; à la place de la crainte, la prudence. Mais à la place de la tristesse, ils prétendaient qu'il ne pouvait rien y avoir dans l'âme du sage, car la tristesse a pour objet le mal déjà survenu; or ils estimaient qu'aucun mal ne pouvait arriver au sage ". Car ils ne pensaient pas qu'il y eût d'autre bien que le bien honnête, qui rend les hommes bons; ni d'autre mal que le mal déshonnête, qui rend les hommes mauvais.

Sans doute, le bien honnête est le plus grand bien de l'homme, et le mal déshonnête est son plus grand mal, car ils se rapportent à la raison qui est la partie principale de son être. Néanmoins il y a pour l'homme des biens secondaires, relatifs à son corps, ou aux choses extérieures qui lui sont utiles. Sous ce rapport, l'âme du sage peut éprouver de la tristesse dans l'appétit sensible, par l'appréhension de maux sensibles, pourvu que cette tristesse ne trouble pas sa raison. En ce sens, on comprend qu'" aucun malheur ne contristera le juste ", car aucun accident n'est capable de troubler sa raison. Et c'est de cette manière que la tristesse pouvait se trouver dans le Christ, à titre de pro-passion, non à titre de passion.

3. Toute tristesse est un mal de peine; mais elle n'est un mal de faute que lorsqu'elle procède d'une affectivité désordonnée. Aussi S. Augustin écrit-il " Si ces affections suivent la droite raison, et si l'on en fait usage au temps et au lieu voulus, qui donc oserait les qualifier de passions morbides ou vicieuses? "

4. Rien ne s'oppose à ce qu'un objet qui en lui-même contrarie la volonté, soit cependant voulu en raison de la fin à laquelle il est ordonné; ainsi une médecine amère n'est pas voulue pour elle-même, mais pour obtenir la santé. C'est de cette manière que la mort et la passion, considérées en elles-mêmes, furent involontaires chez le Christ et lui causèrent de la tristesse; ce qui ne les empêcha pas d'être voulues pour obtenir la rédemption du genre humain.

ARTICLE 7: Y a-t-il eu chez le Christ de la crainte?

Objections: 1. On lit dans les Proverbes (28, 1 Vg) - " Le juste possédera l'assurance d'un lion; il sera sans terreur. " Mais le Christ fut souverainement juste. Donc il n'y a eu aucune crainte chez lui.

2. S. Hilaire écrit " je le demande à ceux qui pensent ainsi: Serait-il raisonnable que le Christ ait craint la mort, lui qui, après avoir détruit chez ses Apôtres toute crainte de la mort, les a exhortés à la gloire du martyre? "

3. La crainte semble avoir pour seul objet le mal que l'homme ne peut éviter. Mais le Christ pouvait éviter et le mal de peine qu'il a souffert, et le mal de faute qui affecte les autres hommes. Il n'y a donc pas eu de crainte chez le Christ.

En sens contraire, on lit en S. Marc (14, 33): " Jésus commença à éprouver de la crainte et de l'angoisse. "

Réponse: De même que la tristesse est produite par la connaissance du mal présent, de même la crainte est produite par la connaissance d'un mal futur. Cependant la connaissance d'un mal futur qui se présente avec une certitude absolue n'engendre pas la crainte. Le Philosophe dit que la crainte n'existe que là où l'on espère échapper au mal; car, lorsqu'il n'y a aucun espoir d'y échapper, le mal est connu comme présent, et ainsi il cause de la tristesse plus que de la crainte.

Ainsi la crainte peut être envisagée à deux points de vue. Selon le premier, l'appétit sensible s'oppose à toute atteinte corporelle: par la tristesse si elle est présente, et par la crainte si elle est future. A ce point de vue, on peut dire que le Christ a eu de la crainte, aussi bien que de la tristesse.

En second lieu, on peut envisager l'incertitude de l'événement futur; c'est ainsi que la nuit un bruit insolite nous fait peur parce que nous n'en connaissons pas l'origine. En ce sens, dit le Damascène, le Christ n'a pas éprouvé de crainte.

Solutions: 1. On dit que le juste est " sans crainte " en ce que la terreur implique une véritable passion, qui détourne l'homme du bien raisonnable. Or la crainte ne se trouvait pas ainsi chez le Christ, mais sous la forme d'une propassion. C'est pourquoi l'évangile dit que Jésus " commença à éprouver de la crainte et de l'angoisse ", signifiant par là, explique S. Jérôme, qu'il s'agit d'une passion.

2. S. Hilaire exclut chez le Christ la crainte comme il exclut la tristesse, quant à leur nécessité.

Mais afin de manifester la vérité de sa nature humaine, le Christ a ressenti volontairement de la crainte et aussi de la tristesse.

3. Le Christ pouvait, par sa puissance divine, éviter les maux qui le menaçaient; mais ils étaient inévitables, ou difficilement évitables, à cause de la faiblesse de sa chair.

ARTICLE 8: Y a-t-il eu chez le Christ de l'étonnement?

Objections: 1. Le Philosophe enseigne que l'étonnement est produit par un effet dont on ignore la cause: ainsi l'étonnement vient de l'ignorance. Mais le Christ n'ignorait rien, on l'a montré.

2. S. Jean Damascène, écrit: " L'étonnement est une crainte produite par une forte imagination " et d'après le Philosophe, " le magnanime ne s'étonne de rien ". Le Christ, qui fut souverainement magnanime, n'a donc pas eu d'étonnement.

3. Nul ne s'étonne de ce qu'il peut faire lui-même. Mais le Christ pouvait réaliser les plus grandes choses. Il ne pouvait donc s'étonner de rien.

En sens contraire, on lit (Mt 8, 10): " Jésus, entendant " les paroles du centurion " fut dans l'étonnement ".

Réponse: L'étonnement a pour objet propre quelque chose de nouveau et d'insolite. Or, chez le Christ, il ne pouvait rien y avoir de nouveau ni d'insolite pour sa science divine, ni pour sa science humaine, par laquelle il connaît les réalités dans le Verbe, ou par laquelle il les connaît par des espèces infuses. Mais il a pu rencontrer du nouveau et de l'insolite selon sa science expérimentale, qui lui permettait de rencontrer chaque jour du nouveau.

Par conséquent au point de vue de la science divine, de la science bienheureuse, ou de la science infuse du Christ, il n'y a pas eu chez lui d'étonnement. Mais il n'en est pas de même pour sa science expérimentale: avec celle-ci, il a pu connaître l'étonnement. Et il a assumé cette déficience pour nous instruire, et pour nous apprendre à nous étonner de ce qui l'étonnait lui-même. Aussi S. Augustin écrit-il: " L'étonnement du Seigneur signifie qu'il faut nous étonner, nous aussi, car nous en avons encore besoin. De tels mouvements ne sont donc pas chez lui le signe d'une perturbation de l'âme, mais font partie de l'enseignement du Maître. "

Solutions: 1. Le Christ n'ignorait rien; pourtant quelque chose de nouveau pouvait devenir l'objet de sa science expérimentale et produire en lui de l'étonnement.

2. Le Christ s'étonnait de la foi du centurion, non pas qu'elle fût quelque chose de grand par rapport à lui-même, mais par rapport aux autres.

3. Le Christ pouvait tout faire par sa puissance divine; de ce point de vue, rien ne pouvait l'étonner. Mais il était capable d'éprouver l'étonnement selon sa science humaine expérimentale, nous venons de le dire.

ARTICLE 9: Y a-t-il eu chez le Christ de la colère?

Objections: 1. Il est écrit (Jc 1, 20): " La colère de l'homme n'accomplit pas la justice de Dieu. " Mais il n'y avait rien dans le Christ qui n'appartînt à la justice de Dieu, car lui-même " par Dieu est devenu pour nous justice " (1 Co 1, 30). Il semble donc qu'il n'a pas dû y avoir de la colère chez le Christ.

2. La colère est opposée à la mansuétude, ainsi que le prouve Aristote. Mais le Christ fut plein de mansuétude. Il n'a donc pas éprouvé de colère.

3. S. Grégoire dit que " la colère causée par le péché aveugle l'oeil de l'esprit, tandis que la colère causée par le zèle le trouble ". Mais dans le Christ, le regard de l'esprit ne fut jamais aveuglé ou troublé. Ni le péché ni le zèle n'ont donc poussé le Christ à la colère.

En sens contraire, on lit en S. Jean (2, 17) qu'il a réalisé la prophétie du Psaume (69, 10) " Le zèle de ta maison me dévore. "

Réponse: Comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie, la colère est un effet de la tristesse; car, lorsque l'on cause de la tristesse à quelqu'un, celui-ci éprouve, dans sa partie sensible, le désir de repousser l'injustice commise, que celle-ci s'adresse à lui ou à d'autres. Ainsi la colère est-elle une passion composée de tristesse et de désir de vengeance. Or nous avons vu que le Christ pouvait éprouver de la tristesse. Quant au désir de vengeance, il peut quelquefois s'accompagner de péché, quand on cherche à se venger d'une manière déraisonnable. En ce sens, le Christ n'a pu connaître la colère, car une telle colère est celle qu'on appelle " colère provoquée par le vice ". Mais il peut y avoir

aussi un désir de vengeance qui non seulement est sans péché, mais qui est digne de louange; c'est le cas du désir qui se conforme à l'ordre de la justice, et qu'on appelle " colère provoquée par le zèle ". S. Augustin a écrit en effet " Il est dévoré du zèle de la maison de Dieu, celui qui désire corriger tout le mal qu'il voit, et qui, lorsqu'il ne peut le corriger, le tolère en gémissant. " Telle fut la colère du Christ.

Solutions: 1. Comme le remarque S. Grégoire, la colère chez l'homme se présente sous une double forme. Tantôt elle surprend la raison et l'entraîne avec elle dans l'action; et alors on peut dire que la colère " opère ", car l'opération s'attribue à l'agent principal. A ce point de vue l'on comprend que " la colère de l'homme n'accomplit pas la justice de Dieu ". Tantôt la colère suit la raison et devient comme son instrument. Et alors l'opération qui a pour objet la justice ne s'attribue pas à la colère, mais à la raison.

2. La colère qui transgresse l'ordre de la raison est opposée à la mansuétude; mais non la colère qui est modérée et maintenue par la raison dans un juste milieu, car ce juste milieu, c'est précisément la mansuétude.

3. Chez nous, dans l'ordre naturel, les puissances de l'âme se gênent naturellement si bien que, lorsque l'opération d'une puissance est intense, l'opération d'une autre puissance s'affaiblit. Cela explique que le mouvement de la colère, même lorsqu'il est mesuré selon la raison brouille plus ou moins le regard de l'âme en contemplation. Mais dans le Christ, par la modération venant de la puissance divine, il était permis à chaque puissance d'exercer son activité propre, si bien qu'aucune puissance n'était paralysée par une autre. C'est pourquoi, de même que la délectation de l'âme en train de contempler n'entravait pas la tristesse ou la douleur des facultés inférieures, de même les passions de celles-ci ne mettaient aucun obstacle à l'activité de la raison.

ARTICLE 10: Le Christ a-t-il été à la fois voyageur et compréhenseur?

Objections: 1. Il appartient au voyageur de se mouvoir vers la fin de la béatitude; et au compréhenseur il appartient de se reposer dans cette fin. Mais il est impossible à un même sujet de se mouvoir vers une fin et en même temps de se reposer en elle. Donc il était impossible que le Christ soit en même temps voyageur et compréhenseur.

2. Se mouvoir vers la béatitude, ou l'obtenir ne concerne pas le corps, mais l'âme. Aussi S. Augustin dit-il: " Ce qui rejaillit de l'âme sur la nature inférieure qui est le corps, ce n'est pas la béatitude, (car celle-ci est propre à ce qui, en nous, jouit et comprend), mais c'est la plénitude de la santé, la vigueur indestructible. " Or le Christ, tout en ayant un corps passible, jouissait pleinement de Dieu dans son esprit. Donc il n'était pas voyageur, mais uniquement compréhenseur.

3. Les saints, dont les âmes sont au ciel et les corps au tombeau, jouissent dans leur âme de la béatitude, bien que leurs corps demeurent soumis à la mort. pourtant on ne les appelle pas voyageurs, mais seulement compréhenseurs. Pour la même raison, bien que le corps du Christ fût mortel, il semble, puisque son esprit jouissait de Dieu, qu'il fut seulement compréhenseur et nullement voyageur.

En sens contraire, il est écrit (Jr 14, 8) " Pourquoi seras-tu comme un étranger sur la terre et comme un voyageur qui fait un détour pour t'arrêter? "

Réponse: On est appelé " voyageur " lorsque l'on tend vers la béatitude; on est dit compréhenseur lorsqu'on l'a déjà saisie, selon S. Paul: " Courez afin de saisir (*comprehendere*) le prix " (1 Co 9, 24); et: " Je poursuis ma course afin de saisir " (Ph 3, 12). Or la béatitude parfaite réside dans l'âme et dans le corps, comme nous l'avons établi dans la deuxième Partie. Celle de l'âme, quant à ce qui lui est

propre, qui lui fait voir Dieu et jouir de lui. Celle du corps, selon que celui-ci " ressuscitera corps spirituel, dans la puissance, la gloire et l'incorruptibilité " (1 Co 15, 42).

Or le Christ, avant la Passion, voyait pleinement Dieu par son esprit; ainsi possédait-il la béatitude en ce qui est propre à l'âme. Quant au reste, cela manquait à la béatitude, parce que son âme était passible, son corps était passible et mortel, comme nous l'avons montré plus haute. C'est pourquoi il était en même temps compréhenseur, parce qu'il possédait la béatitude propre à l'âme, et voyageur parce que, pour tout le reste qui manquait à la béatitude, il tendait vers celle-ci.

Solutions: 1. Il est impossible de se mouvoir vers une fin et de se reposer en elle sous le même rapport. Mais cela est possible sous des rapports différents; ainsi un homme peut en même temps connaître ce qu'il sait déjà, et apprendre ce qu'il ne sait pas encore.

2. La béatitude, dans l'âme, siège proprement et de façon primordiale dans l'esprit. Mais à titre secondaire et comme instrumental, les biens du corps sont nécessaires à la béatitude, selon Aristote pour qui les biens extérieurs contribuent à la béatitude à titre d'instruments.

3. La comparaison entre les âmes des saints et le Christ est sans valeur pour deux motifs. D'abord les âmes des saints ne sont pas passibles, comme était l'âme du Christ. Ensuite parce que leur corps ne font rien pour tendre à la béatitude, alors que le Christ, par ses souffrances corporelles, tendait à la béatitude, quant à la gloire de son corps.

Il faut maintenant étudier les conséquences de l'union hypostatique: 1° Ce qui convient au Christ lui-même (Q. 16-19). - 2° Ce qui convient au Christ par rapport à Dieu le Père (Q. 20-24). - 3° Ce qui convient au Christ par rapport à nous (Q. 25-26).

Sur ce qui convient au Christ lui-même, nous étudierons: I. Ce qui lui convient selon l'être et le devenir (Q. 16). II. Ce qui lui convient en raison de son unité (Q. 17-19).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 16: LES CONSÉQUENCES DE L'UNION HYPOSTATIQUE POUR CE QU'ON PEUT ATTRIBUER AU CHRIST SELON L'ÊTRE ET LE DEVENIR

1. Est-il vrai de dire: " Dieu est homme "? - 2. Est-il vrai de dire: " L'homme est Dieu "? - 3. Le Christ peut-il être appelé " homme du Seigneur "? - 4. Ce qui convient au Fils de l'homme peut-il être attribué à la nature divine, et inversement? - 5. Ce qui convient au Fils de l'homme peut-il être attribué au Fils de Dieu, et ce qui convient au Fils de Dieu, à la nature humaine? - 6. Est-il vrai de dire: " Le Fils de Dieu a été fait homme "? - 7. Est-il vrai de dire " L'homme a été fait Dieu "? - 8. Est-il vrai de dire: " Le Christ est une créature "? 9. Est-il vrai de dire du Christ: " Cet homme a commencé d'exister "? - 10. Est-il vrai de dire: " Le Christ, en tant qu'homme, est une créature "? - 11. Est-il vrai de dire: " Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu "? - 12. Est-il vrai de dire: " le Christ, en tant qu'homme, est une hypostase ou personne "?

ARTICLE 1: Est-il vrai de dire: " Dieu est homme "?

Objections: 1. Toute proposition affirmative qui unit deux termes éloignés est fausse. Or, c'est le cas de cette proposition, parce que les formes significées par le sujet et le prédicat sont éloignées au maximum. Donc, puisque la proposition en question est affirmative, il apparaît qu'elle est fausse.

2. Trois personnes divines ont plus de proximité entre elles que la nature divine et la nature humaine. Or, dans le mystère de la Trinité, on n'attribue pas une personne à une autre: nous ne disons pas que le Père est le Fils, ou réciproquement. Il apparaît donc que l'on ne peut pas attribuer à Dieu la nature humaine en disant " Dieu est homme. "

3. S. Athanase dit: " De même que l'âme raisonnable et le corps font un homme, de même Dieu et l'homme font un Christ. " Mais cette proposition: " L'âme est le corps " est fausse, donc également: " Dieu est homme. "

4. Comme on l'a établi dans la première Partie *ce que l'on* attribue à Dieu d'une façon non pas relative mais absolue convient à toute la Trinité et à chacune des personnes. Or, le mot " homme " n'est pas relatif, mais absolu. Donc si on l'attribue véritablement à Dieu, il s'ensuivra que toute la Trinité est un homme, et aussi chaque personne. Ce qui est évidemment faux.

En sens contraire, il est écrit (Ph 2, 6). " Lui, de condition divine, s'anéantit, prenant condition d'esclave et devenant semblable aux hommes et se comportant comme un homme. " Ainsi, celui qui est de condition divine est un homme. Mais celui qui est de condition divine est Dieu. Donc Dieu est homme.

Réponse: Cette proposition: " Dieu est homme " est acceptée par tous les chrétiens; cependant elle n'est pas entendue par tous dans le même sens. Quelques-uns l'acceptent en effet, mais non pas en propriété de termes. Les manichéens disent que le Verbe de Dieu est un homme, non véritablement, mais par métaphore en tant qu'il aurait assumé un corps irréel; ainsi peut-on dire qu'il est homme comme on le dit d'une statue de bronze qui a la figure d'un homme. Pareillement, ceux pour qui, dans le Christ, l'âme et le corps n'étaient pas unis, ne peuvent dire que Dieu est un homme véritable, mais qu'on l'appelle homme à cause de son apparence, en raison des parties qui le constituent. Mais ces deux opinions ont été désapprouvées plus haut.

D'autres, à l'opposé, soutiennent la réalité du côté de l'homme, mais la nient du côté de Dieu. Car ils affirment que le Christ, Dieu et homme, est Dieu non par nature mais de façon participée, c'est-à-dire par la grâce, de même qu'on appelle tous les saints hommes des dieux. Mais ils accordent plus d'excellence au Christ, à cause de sa grâce plus abondante. Ainsi lorsqu'on dit: " Dieu est homme ", le terme " Dieu " ne représente pas le vrai Dieu dans sa nature propre. Et c'est l'hérésie de Photin, que nous avons déjà réfutée

Mais d'autres acceptent cette proposition en accordant à ses deux termes leur sens réel, réaliste, ils affirment que le Christ est vrai Dieu et vrai homme; cependant, ils ne sauvegardent pas la vérité de l'attribution. Ils disent en effet que " homme " est attribué à Dieu à cause d'un certain lien: de dignité, d'autorité, ou encore d'affection et d'habitation. C'est en ce sens que Nestorius admettait que Dieu soit homme. Mais de telle façon que Dieu serait uni à l'homme par une union qui ferait que Dieu habite en lui et lui serait uni, par l'amour et par une participation de l'autorité et de la gloire divines.

Ils se trompent pareillement, tous ceux qui mettent dans le Christ deux hypostases ou deux suppôts. Parce qu'il est impossible de concevoir que, de deux réalités distinctes au point de vue du suppôt ou hypostase, l'une soit attribuée à l'autre en propriété de termes; ce n'est possible que par métaphore et pour autant qu'il y a entre elles un certain lien; ainsi disons-nous que Pierre est Jean, parce qu'une certaine liaison les réunit. Et ces opinions, elles aussi, ont été réfutées plus haut.

C'est pourquoi, en professant selon la vraie foi catholique que la véritable nature divine s'est unie à une nature humaine véritable, non seulement dans la personne mais aussi dans le suppôt ou hypostase, nous disons que cette proposition: " Dieu est homme " est vraie en propriété de termes, non seulement à cause de la vérité des termes, c'est-à-dire que le Christ est vrai Dieu et vrai homme -, mais encore à cause de la vérité de cette attribution. Car le mot qui signifie une nature commune au concret peut représenter n'importe lequel des êtres englobés dans cette nature commune; ainsi le mot " homme " peut représenter tout individu humain. Et ainsi le mot " Dieu ", étant donné son mode de signification, peut représenter la personne du Fils de Dieu, comme nous l'avons montré dans la première Partie. Et d'autre part, on peut vraiment et proprement attribuer à tout suppôt d'une nature quelconque le nom qui représente cette nature au concret, attribuer par exemple le nom d'homme à Socrate et à Platon. Donc, puisque la personne du Fils de Dieu est suppôt de la nature humaine, on peut attribuer vraiment au sens propre le mot " homme " au mot " Dieu " pour autant que celui-ci représente la personne du Fils.

Solutions: 1. Quand deux formes diverses ne peuvent se rejoindre dans un seul et même suppôt, la proposition que l'on établit alors est nécessairement en matière éloignée, le sujet signifiant l'une de ces formes, et le prédicat l'autre forme. Mais quand deux formes peuvent se rejoindre dans un seul et même suppôt, la matière de la proposition n'est pas éloignée, mais naturelle, ou contingente, comme lorsque je dis: " Ce qui est blanc est musicien. " Or la nature divine et la nature humaine, bien qu'extrêmement éloignées, se rejoignent par le mystère de l'Incarnation en un seul suppôt, auquel ni l'une ni l'autre n'est unie par accident, mais par elle-même. Et c'est pourquoi cette proposition: " Dieu est homme " ne concerne ni une matière éloignée ni une matière contingente, mais une matière naturelle. Et le prédicat " homme " n'est pas attribué à Dieu par accident, mais par soi, comme il le serait à la personne divine elle-même; non pas que l'attribut convienne au sujet en raison de la forme signifiée par le mot " Dieu ", mais en raison du suppôt, qui est l'hypostase d'une nature humaine.

2. Les trois personnes divines se rejoignent dans la nature, mais se distinguent par leur suppôt, et c'est pourquoi on ne peut attribuer l'une à l'autre. Mais dans le mystère de l'Incarnation, les natures, parce qu'elles sont distinctes, ne peuvent être attribuées l'une à l'autre sous leur forme abstraite; en effet, la nature divine n'est pas la nature humaine. Mais, parce qu'elles sont unies dans un même suppôt, l'attribution peut se faire réciproquement de manière concrète.

3. L'âme et la chair ont une signification abstraite, comme la divinité et l'humanité. Au concret, on parle d'" animé " et de " charnel ", comme on dit " Dieu " et " homme ". L'attribution d'un terme abstrait à un autre n'est pas possible, mais seule l'attribution concrète est légitime.

4. Le mot " homme " est attribué à Dieu en raison de l'union dans la personne, et cette union implique une relation. De là vient que la règle des noms absolus, attribués à Dieu de toute éternité, ne s'applique pas ici.

ARTICLE 2: Est-il vrai de dire " L'homme est Dieu " ?

Objections: 1. Le nom de Dieu est incommunicable, et l'Écriture (Sg 14, 21) reproche aux idolâtres de " donner à des morceaux de bois et à des pierres ce nom incommunicable ". Pour la même raison, il semble inadmissible d'attribuer ce nom à l'homme.

2. Tout ce qui est attribué au prédicat est attribué au sujet. Or il est vrai de dire: " Dieu est Père ", ou: " Dieu est Trinité. " Et s'il est vrai de dire: " L'homme est Dieu ", il semble qu'il sera aussi vrai de dire: " L'homme est le Père ", ou: " L'homme est la Trinité. " Mais ces propositions sont fausses, donc la première aussi.

3. Dans le Psaume (81, 10 Vg), il est écrit: " Il n'y aura pas chez toi de dieu nouveau. " Mais l'homme est quelque chose de récent, car le Christ n'a pas toujours été un homme. Donc la proposition: " L'homme est Dieu " est fausse.

En sens contraire, il est écrit (Rm 9, 5) " C'est d'eux (les Israélites) que le Christ est issu selon la chair, lui qui est au-dessus de tout, Dieu béni éternellement! " Or, selon la chair, le Christ est homme. Il est donc vrai de dire: " L'homme est Dieu. "

Réponse: Une fois posée la vérité des deux natures, divine et humaine, et leur union dans la personne et l'hypostase, cette proposition: " L'homme est Dieu " est vraie en propriété de termes comme celle-ci: " Dieu est homme. " En effet, ce mot " homme " peut représenter toute hypostase de la nature humaine, et ainsi peut-il représenter la personne du Fils de Dieu, que nous affirmons être l'hypostase de la nature humaine. Or, il est évident que le mot " Dieu " peut être véritablement et proprement attribué à la personne du Fils, comme nous l'avons démontré dans la première Partie. Il reste donc que cette proposition est vraie en propriété de termes: " L'homme est Dieu. "

Solutions: 1. Les idolâtres attribuent le nom de la déité à des pierres et à des morceaux de bois considérés dans leur nature propre parce qu'ils mettaient en eux quelque chose de divin. Quant à nous, nous n'attribuons pas la divinité à l'homme en raison de sa nature humaine, mais seulement parce que le suppôt éternel se trouve être, du fait de l'union, suppôt de la nature humaine, comme nous venons de le dire.

2. Le mot " Père " est attribué au mot " Dieu " parce que " Dieu " représente ici la personne du Père. En ce sens, on ne l'attribue pas à la personne du Fils, car la personne du Fils n'est pas la personne du Père. On ne doit donc pas attribuer le mot " Père " au mot " homme ", puisque ce dernier terme représente ici la personne du Fils.

3. Bien que la nature humaine soit, dans le Christ, quelque chose de nouveau, le suppôt de cette nature n'est pas nouveau, il est éternel. Et puisque le mot " Dieu " n'est pas attribué à l'homme en raison de la nature humaine, mais en raison du suppôt, il ne s'ensuit pas que nous posions un dieu nouveau. Ce serait vrai si nous ans que " l'homme ", dans le Christ, représente un suppôt créé, comme sont obligés de le dire ceux qui placent en lui deux suppôts.

ARTICLE 3: Le Christ peut-il être appelé " homme du Seigneur " ?

Objections: 1. Il semble que le Christ peut être appelé *homo dominicus*: " homme du Seigneur ". En effet, S. Augustin affirme: " Il faut espérer ces biens qui existaient chez cet homme du Seigneur. " Or il parle du Christ, qui est donc " homme du Seigneur ".

2. De même que la seigneurie (*dominium*) convient au Christ en raison de sa nature divine, de même l'humanité convient à la nature humaine. Mais on dit de Dieu qu'il est " hominisé ", comme on le voit chez le Damascène appelant " hominisation ce qui montre l'union à l'homme ". Donc, au même titre, on peut dire pour désigner le Christ qu'il est " l'homme du Seigneur ".

3. *Dominicus* dérive de *Dominus* (Seigneur comme *divinus* dérive de *Deus*. Mais Denys nomme le Christ: " le très divin Jésus ". On peut donc au même titre dire que le Christ est l'homme du Seigneur.

En sens contraire, S. Augustin déclare dans le livre de ses *Révisions*: " je ne vois pas s'il est juste d'appeler *homo dominicus* (homme du Seigneur) Jésus Christ, puisqu'il est vraiment le Seigneur. "

Réponse: Nous l'avons dit à l'Article précédent, quand nous parlons de " l'homme qui est le Christ Jésus ", nous désignons un suppôt éternel qui est la personne du Fils de Dieu, à cause du fait que deux natures ont un unique suppôt. Or, les termes " Dieu " et " Seigneur " sont attribués essentiellement à la

personne du Fils de Dieu. C'est pourquoi on ne doit pas les lui attribuer sous une forme dérivée, car cela ne satisfait pas à la vérité de l'union. Et, puisque *dominicus* dérive de *Dominus*, " Seigneur ", on ne peut pas dire, à proprement parler, que cet homme est " du Seigneur ", mais plutôt qu'il est " le Seigneur ".

Mais si, en parlant de cet homme qui est le Christ Jésus, on désignait un suppôt créé, comme font ceux qui placent deux suppôts dans le Christ, on pourrait dire alors que cet homme est " du Seigneur ", selon ceux qui mettent en lui deux suppôts, en tant que participant des honneurs divins. C'est la position des nestoriens.

En outre, de cette manière on ne dit pas que la nature humaine est essentiellement divine, mais déifiée, non parce qu'elle serait changée en la nature divine, mais par sa conjonction à cette même nature en une seule hypostase, comme le montre bien S. Jean Damascène.

Solutions: 1. S. Augustin a corrigé cette affirmation comme bien d'autre, dans le livre de *ses Révisionso*, où nous lisons après les paroles citées dans l'objection: " Partout où j'ai employé cette expression " - que le Christ est *homo dominicus* -, " je voudrais ne l'avoir pas fait. J'ai vu en effet plus tard qu'il ne fallait pas parler ainsi, bien qu'on puisse avancer quelques motifs pour le faire ". On pourrait dire, en effet, que le Christ est " homme du Seigneur " en raison de la nature humaine que signifie le mot " homme ", mais non en raison du suppôt.

2. Ce suppôt unique de la nature divine et de la nature humaine l'est premièrement de la nature divine, puisqu'il l'est éternellement; puis, dans le temps et du fait de l'Incarnation, il est devenu suppôt de la nature humaine. Pour ce motif, on le dit " hominisé ", non qu'il ait assumé un homme, mais parce qu'il s'est uni une nature humaine. Il n'est pas vrai, inversement, que le suppôt de la nature humaine ait assumé la nature divine; on ne pourra donc pas dire que l'homme est déifié, ou qu'il est " du Seigneur ".

3. On donne ordinairement l'attribut de " divin " aux réalités qui reçoivent essentiellement pour attribut le mot " Dieu ". En effet, nous disons que l'essence divine est Dieu, pour motif d'identité; et que l'essence est celle de Dieu, ou qu'elle est divine, à cause des divers modes de signification. Nous parlons du Verbe divin, quoique le Verbe soit Dieu. Et pareillement nous parlons de la personne de Platon, à cause des divers modes de signification. Mais on n'appelle pas " du Seigneur " les réalités auxquelles on attribue le terme de Seigneur.

En effet, on n'a pas coutume d'appeler " du Seigneur " un homme qui est seigneur. Mais tout ce qui lui appartient d'une façon ou d'une autre est appelé " du Seigneur ": on parle de volonté du seigneur, de main du seigneur, de passion du seigneur. C'est pourquoi cet homme qu'est le Christ et qui est Seigneur, ne peut être appelé " du Seigneur ", mais on peut parler de sa chair ou de sa passion comme de la chair du Seigneur, ou de la passion du Seigneur.

ARTICLE 4: Ce qui convient au Fils de l'homme peut-il être attribué au Fils de Dieu, et réciproquement?

Objections: 1. Il est impossible d'attribuer à un même sujet des réalités opposées. Or les attributs qui appartiennent à la nature humaine sont contraires à ceux qui sont propres à Dieu; en effet Dieu est incréé, immuable, éternel; la nature humaine est créée, temporelle et changeante. On ne peut donc attribuer à Dieu ce qui appartient à la nature humaine.

2. Attribuer à Dieu des déficiences, c'est lui enlever l'honneur divin qui lui est dû, ce qui constitue un blasphème. Mais la nature humaine comporte des déficiences, telles que la mort, la souffrance, etc. Or ne peut donc d'aucune manière attribuer à Dieu ce qui convient à la nature humaine.

3. Être assumé convient à la nature humaine, mais non à Dieu. Donc ce qui appartient à, nature humaine ne peut se dire de Dieu.

En sens contraire, S. Jean Damascène, affirme: " Dieu a assumé les propriétés de la chair, car on dit que Dieu est passible, et que le Dieu de gloire a été crucifié. "

Réponse: Sur cette question il y a eu divergence entre les nestoriens et les catholiques. Les nestoriens voulaient séparer les termes attribués au Christ: ce qui appartient à la nature humaine ne devait pas se dire de Dieu, ni ce qui appartient à la nature divine, se dire de l'homme. Si bien que Nestorius a soutenu: " Si quelqu'un ose attribuer les passions au Verbe de Dieu, qu'il soit anathème. " Mais si certains noms peuvent se rattacher aux deux natures, on les attribuait aux réalités communes aux deux, comme les mots " Christ " ou " Seigneur ". Aussi concédaient-ils que le Christ est né de la Vierge, qu'il a existé de toute éternité, mais ils ne disaient pas que Dieu est né de la Vierge, ni que l'homme ait existé éternellement.

Les catholiques, au contraire, affirmèrent que de tels attributs qui se disent du Christ soit selon la nature divine, soit selon la nature humaine, peuvent se dire aussi bien de Dieu que de l'homme. En ce sens, S. Cyrille a déclaré: " Si quelqu'un partage entre deux personnes ou hypostases les expressions qui se trouvent dans les écrits évangéliques ou apostoliques, ou celles qu'ont employées les saints sur le Christ ou celles qu'il a employées sur lui-même, et s'il rapporte les unes à un homme, et les autres au seul Verbe de Dieu: qu'il soit anathème. "

En voici la raison: puisque les deux natures ont une seule hypostase, c'est celle-ci qui est représentée par le nom de l'une et l'autre nature; et donc, que l'on emploie le mot " homme " ou le mot " Dieu ", il représente toujours la même hypostase sous le nom d'une nature ou de l'autre. Et c'est pourquoi on peut attribuer à l'homme ce qui appartient à la nature divine, comme concernant l'hypostase de la nature divine; et à Dieu ce qui appartient à la nature humaine.

Remarquons cependant que, dans une proposition où une réalité est attribuée à une autre, il convient de prêter attention non seulement à la nature du sujet, mais aussi au mode d'attribution. Et, bien que nous ne fassions pas de différence entre, les réalités attribuées au Christ, néanmoins nous distinguons le mode selon lequel elles sont attribuées. Et effet, ce qui appartient à la nature divine est attribué au Christ selon sa nature divine, et ce qui relève de la nature humaine selon sa nature humaine. C'est pourquoi. Augustin écrit: " Distinguons dans les Écritures ce qui, par l'expression, a rapport à la forme divine, et ce qui a rapport à la forme d'esclave. " Et plus loin il ajoute,: " Un lecteur prudent, diligent et pieux saisira la raison et le mode de l'attribution. "

Solutions: 1. Il est impossible d'attribuer des réalités opposées à un même sujet et sous le même rapport, mais non selon des rapports différents. De cette manière on attribue au Christ des réalités contraires non selon le même rapport, mais selon les diverses natures.

2. Attribuer à Dieu des déficiences concernant sa nature divine serait blasphématoire, car ce serait diminuer son honneur; mais on ne lui fait pas injure si on les lui attribue selon la nature assumée. Aussi dit-on dans un discours au concile d'Éphèse: " Dieu ne regarde pas comme une injure ce qui est occasion de salut pour les hommes; car aucun des abaissements qu'il a choisi de souffrir pour nous ne fait injure à cette nature qui ne peut être atteinte par les injures. Cela abaisse ce qui nous appartient, afin de sauver notre nature. Donc, quand ces injures sont abjectes et viles, qu'elles ne font aucun tort à la nature divine, mais produisent notre salut, comment peux-tu dire qu'elles occasionnent un outrage envers Dieu? "

3. Être assumé convient à la nature humaine non en raison du suppôt, mais en raison d'elle-même. Et c'est pourquoi cela ne convient pas à Dieu.

ARTICLE 5: Ce qui convient au Fils de l'homme peut-il être attribué à la nature divine, et réciproquement?

Objections: 1. Ce qui appartient à la nature humaine s'attribue au Fils de Dieu et à Dieu. Mais Dieu est sa nature; on peut donc attribuer à la nature divine ce qui appartient à la nature humaine.

2. La chair appartient à la nature humaine. Mais selon S. Jean Damascène: " Nous disons que la nature du Verbe s'est incarnée, selon les bienheureux Athanase et Cyrille. " Il paraît donc que ce qui appartient à la nature humaine, on peut l'attribuer à la nature divine.

3. Ce qui appartient à la nature divine convient à la nature humaine du Christ, comme connaître l'avenir, avoir la puissance de sauver. Il semble donc qu'au même titre, ce qui appartient à la nature humaine peut se dire de la nature divine.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit: " Quand nous parlons de la déité, nous ne lui attribuons pas ce qui est propre à l'humanité; nous ne disons pas que la déité est passible ou qu'elle peut être créée. " Or la déité, c'est la nature divine. Donc, ce qui appartient à la nature humaine, ne peut être dit de la nature divine.

Réponse: Les propriétés d'un être ne peuvent vraiment être attribuées qu'à une réalité qui lui soit identique; c'est ainsi qu'il convient à l'homme seulement de pouvoir rire. Or, dans le mystère de l'Incarnation, la nature divine et la nature humaine ne sont pas identiques; il n'y a d'identique que l'hypostase des deux natures. C'est pourquoi, quand on prend ces deux natures abstraitement, ce qui appartient à l'une ne peut pas être attribué à l'autre. Au contraire, les noms concrets représentent la nature hypostasiée. Aussi peut-on attribuer indifféremment des noms concrets à ce qui convient aux deux natures; soit que le nom en question désigne à la fois les deux natures, comme le mot " Christ " qui signifie et la divinité, principe d'onction, et l'humanité qui est ointe; soit qu'il désigne seulement la nature divine comme le mot " Dieu " ou " Fils de Dieu ", ou seulement la nature humaine comme le mot " homme " ou " Jésus ". De là cette parole du pape S. Léon: " Il importe peu de savoir à partir de quelle nature nous nommons le Christ, car, l'unité de personne demeurant inséparablement, c'est le même qui est tout entier Fils de l'homme en raison de la chair, et tout entier Fils de Dieu en raison de la divinité possédée dans l'unité avec le Père. "

Solutions: 1. En Dieu, personne et nature sont réellement identiques, et en raison de cette identité la nature divine est attribuée au Fils de Dieu. Pourtant les deux mots n'ont pas le même mode de signification, et c'est pour cela qu'on attribue au Fils de Dieu des choses que l'on n'attribue pas à la nature divine; ainsi nous disons que le Fils de Dieu est engendré, et nous ne le disons pas de la nature divine, comme nous l'avons montré dans la première Partie. De même, dans le mystère de l'Incarnation, nous disons que le Fils de Dieu a souffert, mais nous ne disons pas que la nature divine a souffert.

2. Le mot " incarnation " implique plutôt l'union à la chair qu'une propriété de celle-ci. Or chacune des natures dans le Christ a été unie à l'autre dans la personne et, en raison de cette union, on dit que la nature divine est incarnée, et que la nature humaine est déifiée, comme nous l'avons déjà vu.

3. Ce qui appartient à la nature divine se dit de la nature humaine non pas selon que cela convient essentiellement à la nature divine, mais selon que cela en dérive sur la nature humaine par mode de participation. Ce qui ne peut être participé par la nature humaine, comme d'être incréé ou tout-puissant, ne peut donc lui être attribué en aucune manière. Or la nature divine ne reçoit rien de la nature humaine par mode de participation; on ne pourra donc rien lui attribuer de ce qui appartient à la nature humaine.

ARTICLE 6: Est-il vrai de dire: " Le Fils de Dieu a été fait homme "?

Objections: 1. Puisque " homme " désigne une substance, être fait homme est être fait tout court, c'est un devenir absolu. Mais il est faux de dire: " Dieu a été fait. " Donc il est faux de dire: " Dieu a été fait homme. "

2. Être fait homme, c'est subir un changement. Mais Dieu ne peut être soumis au changement, selon cette parole (Mt 3, 6): " je suis le Seigneur, et je ne change pas. "

3. Le mot homme, attribué au Christ, représente la personne du Fils de Dieu. Mais il est faux de dire: " Dieu a été fait personne du Fils de Dieu. "

En sens contraire, il y a la parole en S. Jean (1, 14): " Le Verbe a été fait chair ", et S. Athanase explique: " C'est comme si l'on disait: "Dieu a été fait homme. "

Réponse: On dit qu'un être a été fait ceci, quel qu'il soit, lorsqu'on lui attribue ceci à nouveau. Or, être homme est véritablement attribué à Dieu, nous l'avons dit, de telle façon cependant qu'il ne lui convient pas d'être homme de toute éternité, mais dans le temps, par l'assomption de la nature humaine. Il est donc vrai de dire: " Dieu a été fait homme. " Toutefois cette proposition est entendue diversement par divers auteurs comme " Dieu est homme ", dont nous avons parlé plus haut.

Solutions: 1. Être fait homme est un devenir absolu dans tous les cas où la nature humaine commence d'exister dans un suppôt nouvellement créé. Mais on dit que Dieu a été fait homme en ce sens que la nature humaine commence d'exister dans le suppôt de la nature divine qui préexiste de toute éternité. Ce n'est donc pas là pour Dieu un devenir absolu.

2. " Être fait " implique une attribution différente et nouvelle. Aussi, toutes les fois que cette attribution nouvelle comporte un changement dans celui dont on parle, " devenir " est synonyme de " changer ". Et c'est le cas de toutes les attributions absolues; ainsi la blancheur et la grandeur ne sont données à un être que si celui-ci change nouvellement pour acquérir la blancheur ou la grandeur. Mais ce qui est relatif peut être attribué nouvellement à un être sans que celui-ci soit changé. C'est ainsi que par le déplacement d'un objet qui passe à sa gauche, un homme peut se trouver à sa droite sans subir lui-même aucun changement. Dans ce cas, tout ce qui devient n'est pas forcément changé, parce que cela a pu devenir par le changement d'autrui. On dit à Dieu, en ce sens (Ps 90, 1): " Seigneur tu es devenu pour nous un refuge. " Or, être homme convient à Dieu en raison de l'union hypostatique, qui est une relation. On peut donc faire à Dieu une attribution nouvelle, en disant qu'il est homme, sans que cela comporte d'autre changement que celui de la nature humaine assumée dans la personne divine. Et c'est pourquoi, lorsqu'on dit: " Dieu a été fait homme ", on n'entend pas mettre un changement du côté de Dieu, mais seulement du côté de la nature humaine.

3. Le mot " homme " représente la personne du Fils de Dieu, non pas dans l'abstrait, mais en tant qu'elle subsiste dans la nature humaine. Mais, bien qu'il soit faux de dire: " Dieu a été fait la personne du Fils ", il est vrai de dire: " Dieu a été fait homme " parce qu'il est uni à la nature humaine.

ARTICLE 7: Est-il vrai de dire: " L'homme a été fait Dieu " ?

Objections: 1. Il est écrit (Rm 1, 2): Cet évangile que Dieu " avait promis par ses prophètes dans les Saintes Écritures, concernant son Fils qui a été fait pour lui de la descendance de David selon la chair. . . " Mais le Christ en tant qu'homme est de la descendance de David selon la chair. Donc l'homme a été fait Fils de Dieu.

2. S. Augustin écrit: " Cette assomption était capable de faire de Dieu un homme, et de l'homme un Dieu. " Mais, à cause de cette assomption, il est vrai de dire: " Dieu a été fait homme. " Pareillement, il est donc vrai de dire: " L'homme a été fait Dieu. "

3. S. Grégoire de Nazianze écrit: " Dieu a été humanisé, et l'homme a été déifié, que vous le disiez de n'importe quelle façon. " Mais Dieu a été humanisé en ce sens qu'il a été fait homme. Au même titre, nous disons que l'homme est déifié parce qu'il a été fait Dieu. Ainsi est-il vrai de dire: " L'homme a été fait Dieu. "

4. Quand on dit: " Dieu a été fait homme ", le sujet du changement n'est pas Dieu, mais la nature humaine signifiée par le mot " homme ". Mais il semble que le sujet du changement est celui à qui on l'attribue. Il est donc plus véridique de dire: " L'homme a été fait Dieu ", plutôt que " Dieu a été fait homme. "

En sens contraire, S. Jean Damascène précise: " Nous ne disons pas que l'homme a été déifié, mais que Dieu a été humanisé. " Or devenir Dieu et être déifié sont synonymes. Donc il est faux de dire: " L'homme a été fait Dieu. "

Réponse: Cette proposition peut s'entendre de trois manières.

1° Le participe " fait " détermine d'une façon absolue soit le sujet, soit le prédicat. En ce sens, la proposition est fautive, car ni le prédicat " a été fait Dieu " ne se dit absolument de l'homme, ni " être fait " ne se dit absolument de Dieu, nous le dirons plus loin. Dans le même sens il serait faux de dire: " Dieu a été fait homme. " Mais ce n'est pas ce sens qui est ici en question.

2° Le participe " fait " peut être compris comme déterminant la composition du sujet et du prédicat, si bien que " l'homme a été fait Dieu " signifierait: " Il a été fait que l'homme est Dieu. " En ce sens il est vrai de dire aussi bien: " L'homme a été fait Dieu " et " Dieu a été fait homme. " Mais tel n'est pas le sens propre des locutions de ce genre; à moins peut-être de ne pas représenter par le mot " homme " une personne, mais l'homme en général. On ne peut pas dire en effet que cet homme a été fait Dieu, puisque cet homme ou ce supposé n'est autre que la personne du Fils de Dieu, qui est Dieu de toute éternité; il reste vrai cependant que l'homme, à le prendre en général, n'a pas toujours été Dieu.

3° Enfin, au sens propre de la proposition, le participe " fait " implique un devenir de l'homme, dont le terme serait Dieu. Sous ce rapport, étant donné qu'il n'y a qu'une seule personne, hypostase ou supposé, de l'homme et de Dieu, comme nous l'avons montré plus haut, la proposition est fautive. Car, quand nous disons: " L'homme a été fait Dieu ", le mot " homme " désigne une personne; ce n'est pas en effet en raison de la nature humaine que l'homme peut être dit Dieu, mais en raison du supposé. Or ce supposé de la nature humaine, dont nous disons qu'il est Dieu, n'est pas autre chose que l'hypostase ou la personne du Fils de Dieu, qui a toujours été Dieu. On ne peut donc pas dire que cet homme a commencé d'être Dieu, ou qu'il devient Dieu, ou qu'il a été fait Dieu.

Les nestoriens prétendent au contraire que Dieu et l'homme constituent, dans le Christ, des personnes ou hypostases distinctes, et qu'on les attribue l'un à l'autre en les associant sous le rapport de la dignité personnelle, ou de l'amour, ou de l'habitation. Dans cette opinion, l'on pourrait dire au même titre: " L'homme a été fait Dieu ", c'est-à-dire uni à Dieu, ou: " Dieu a été fait homme ", c'est-à-dire uni à l'homme.

Solutions: 1. Dans le texte de l'Apôtre le relatif " qui ", se rapportant à la personne du Fils de Dieu, ne doit pas se comprendre du côté du prédicat, comme si un être déjà existant, issu de David selon la chair, avait été fait Fils de Dieu. C'est le sens de l'objection. Il faut comprendre ce relatif du côté du sujet. Le sens est alors que " le Fils de Dieu a été fait ", c'est-à-dire homme, " pour lui ", c'est-à-dire, selon la Glose, à l'honneur du Père, alors qu'il existe comme issu de la race de David selon la chair. C'est comme si l'on disait: " Le Fils de Dieu est devenu possesseur d'une chair issue de la race de David, pour la gloire de Dieu. "

2. La parole de S. Augustin doit s'entendre en ce sens que, du fait de l'Incarnation, il s'est fait que l'homme soit Dieu et que Dieu soit homme. Les deux locutions, entendues de cette manière, sont vraies, nous l'avons noté.

3. La même réponse s'applique ici, car être déifié et être fait Dieu sont synonymes.

4. Le terme sujet doit être pris matériellement, comme désignant le suppôt; au contraire, le terme prédicat doit être pris formellement comme signifiant la nature. Par conséquent, lorsqu'on dit: " L'homme a été fait Dieu ", le devenir est attribué, non à la nature humaine, mais au suppôt de cette nature, lequel, étant Dieu de toute éternité, ne peut pas devenir Dieu. Et quand on dit: " Dieu a été fait homme ", on signifie que le devenir se termine à la nature humaine elle-même. C'est pourquoi on peut dire, à proprement parler: " Dieu a été fait homme ", tandis qu'il est faux d'affirmer: " L'homme a été fait Dieu. " Ainsi, lorsque Socrate, qui est déjà homme, devient ensuite blanc, on peut dire en désignant Socrate: " Cet homme, aujourd'hui, est devenu blanc "; mais on ne peut pas dire: " Ce blanc, aujourd'hui, a été fait homme. "

Pourtant, à supposer que l'on représente la nature humaine par un nom abstrait, on pourrait en faire le sujet du devenir et employer l'expression suivante: " La nature humaine a été faite nature du Fils de Dieu. "

ARTICLE 8: Est-il vrai de dire " Le Christ est une créature " ?

Objections: 1. Nous lisons dans un sermon de S. Léon pape: " Quelle union nouvelle et inouïe! Dieu qui est et qui était, devient créature. " Mais ce que le Fils de Dieu est devenu du fait de l'Incarnation, on peut l'attribuer au Christ. Il est donc vrai de dire: " Le Christ est une créature. "

2. Les propriétés des deux natures peuvent être attribuées à l'hypostase qui leur est commune, quel que soit le nom par lequel on désigne cette hypostase, nous l'avons dit. Or, être créature est une propriété de la nature humaine, de même que le fait d'être Créateur relève en propre de la nature divine. Ces deux choses peuvent donc se dire du Christ: qu'il est une créature, et qu'il est créé et Créateur.

3. La partie principale de l'homme, c'est l'âme plutôt que le corps. Mais, en raison du corps qu'il a reçu de la Vierge, on dit purement et simplement que le Christ est né de la Vierge Marie. On devra donc dire purement et simplement en raison de son âme qui a été créée par Dieu, que le Christ est une créature.

En sens contraire, S. Ambroise écrit " Est-ce que, sur une parole, le Christ a été fait? Est-ce que, sur un commandement, le Christ a été créé? " Cette interrogation équivaut à une négation, car l'auteur ajoute aussitôt: " Comment peut-il y avoir de la créature en Dieu? Car Dieu possède une nature simple et non composée. " On ne peut donc admettre que le Christ soit une créature.

Réponse: Comme dit S. Jérôme " en parlant inconsidérément, on tombe dans l'hérésie ". Aussi nos expressions ne doivent-elles avoir rien de commun avec celles des hérétiques, pour ne pas paraître favoriser leur erreur. Or les ariens disaient que le Christ est une créature, et qu'il est inférieur au Père, non seulement du point de vue de sa nature humaine, mais même en tant que personne divine. C'est pourquoi nous ne devons pas dire d'une manière absolue que le Christ est une créature, ni qu'il est inférieur au Père; il faut toujours ajouter cette réserve que le Christ est tel selon sa nature humaine. Quant aux choses qui, sans aucun doute possible, ne peuvent convenir à la personne divine en elle-même, nous pouvons les dire du Christ purement et simplement en raison de sa nature humaine; c'est ainsi que nous affirmons sans autre précision que le Christ a souffert, est mort et a été enseveli. Ainsi, dans le domaine corporel et humain, quand il peut y avoir erreur, nous n'attribuons pas au tout ce qui convient à la partie; nous ne disons pas par exemple purement et simplement qu'un nègre est blanc,

mais qu'il a les dents blanches. Mais nous disons tout court qu'il est crépu, car cela ne peut convenir qu'à sa chevelure.

Solutions: 1. Quelquefois, il est vrai, les saints Docteurs, pour faire bref, ont omis de préciser, en tant que le Christ est une créature; mais il faut sous-entendre une limite.

2. Toutes les propriétés de la nature humaine, comme celles de la nature divine, peuvent être attribuées de quelque manière au Christ. Et c'est pourquoi, selon S. Jean Damascène, " le Christ, qui est Dieu et homme, est à la fois susceptible d'être créé et de ne pas être créé, d'être partagé et de ne pas l'être ". Mais quand il y a hésitation sur l'une ou sur l'autre nature, on ne doit pas parler sans précision. C'est pourquoi il dit plus loin: " Une seule et même hypostase ", celle du Christ, " est créée du fait de sa déité, et créée du fait de son humanité ". De même, en sens inverse, il ne faudrait pas dire sans précision: le Christ est incorporel, ou impassible, pour éviter l'erreur des manichéens pour qui le Christ n'avait pas un corps véritable et n'a pas véritablement souffert. Mais il faut ajouter cette précision que le Christ, selon sa divinité, est incorporel et impassible.

3. Jésus est né de la Vierge: il ne peut y avoir aucun doute que cela convienne à la personne du Fils de Dieu, alors qu'on peut en douter sur le fait d'être créé. La comparaison n'est donc pas valable.

ARTICLE 9: Est-il vrai de dire du Christ " Cet homme a commencé d'exister " ?

Objections: 1. S. Augustin écrit: " Avant que le monde fût, nous n'existions pas, ni non plus le médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Jésus Christ. " Mais ce qui n'a pas toujours existé a commencé. Donc cet homme - désignant le Christ - a commencé d'exister.

2. Le Christ a commencé d'être homme. Mais être homme, c'est être absolument. Donc cet homme a commencé d'exister absolument.

3. " Homme " implique un support de la nature humaine. Mais le Christ n'a pas toujours été support de la nature humaine. On peut donc dire de lui: " Cet homme a commencé d'exister. "

En sens contraire, il est écrit (He 13, 8): " Jésus Christ est le même hier et aujourd'hui, il le sera à jamais. "

Réponse: On ne doit pas dire, en montrant le Christ: " Cet homme a commencé d'exister ", sans ajouter aucune précision. Et cela pour un double motif.

1° Parce que cette façon de parler est fautive de façon absolue car, selon l'enseignement de la foi catholique, il n'y a dans le Christ qu'un seul support, une seule hypostase, une seule personne. Les mots " cet homme " appliqués au Christ désignent donc un support éternel, dont l'éternité est incompatible avec un commencement dans l'existence. Aussi la proposition: " Cet homme a commencé d'exister " est-elle fautive. Sans doute, commencer d'exister convient à la nature humaine signifiée par ce mot " homme ", mais le sujet de la proposition n'est pas pris formellement pour la nature, mais matériellement pour le support, nous l'avons dit plus haut.

2° Parce que, même si cette proposition était vraie, il ne faudrait pas l'employer sans précision, afin d'éviter l'hérésie d'Arius. Celui-ci prétendait que la personne du Fils de Dieu était une créature inférieure au Père, et de même il lui attribuait d'avoir commencé d'exister, en affirmant qu'il fut un temps où il n'existait pas.

Solutions: 1. La parole de S. Augustin doit s'entendre en ce sens que l'homme Jésus Christ, selon son humanité, n'a pas existé avant que le monde fût.

2. Avec le verbe " commencer " on ne peut passer, comme fait l'objection, d'un genre inférieur à un genre supérieur et dire par exemple: " Ceci a commencé d'être blanc, donc ceci a commencé d'être coloré. " Tout commencement, en effet, implique un fait nouveau en acte, qui n'existant pas antérieurement. On ne peut pas dire: " Ceci n'était pas blanc auparavant, donc ceci n'était pas coloré auparavant. " De même, exister de façon absolue représente un genre supérieur au fait d'exister comme homme. On ne pourra donc pas faire cette déduction: " Le Christ a commencé d'être homme donc il a commencé d'exister. "

3. Le mot " *homme* " en tant qu'il désigne le Christ, signifie bien la nature humaine qui a commencé d'exister, mais il implique aussi le suppôt éternel qui, lui, n'a pas eu de commencement. Et, puisque le sujet d'une proposition se réfère au suppôt, tandis que le prédicat se rapporte à la nature, il sera faux de dire: " L'homme Christ a commencé d'exister "; mais on pourra affirmer: " Le Christ a commencé d'être homme. "

ARTICLE 10: Est-il vrai de dire: " Le Christ, en tant qu'homme, est une créature " ?

Objections: 1. Rien n'est créé dans le Christ, sauf la nature humaine. Mais il est faux de dire: " Le Christ, en tant qu'homme, est la nature humaine. " Donc cela encore est faux: " Le Christ, en tant qu'homme, est une créature. "

2. Le prédicat ne se réfère pas tellement au sujet de la proposition qu'au terme qui vient préciser le sujet. Si je dis, par exemple, que le corps, en tant que coloré, est visible, il s'ensuivra que le coloré est visible. Mais, nous venons de le dire on ne peut admettre que l'homme Christ soit une créature. Donc, pas davantage: " Le Christ, en tant qu'homme, est une créature. "

3. Tout ce que l'on attribue à un homme en tant que tel lui est attribué par soi et absolument. Car, selon Aristote, les expressions " par soi " et " en tant que tel " sont synonymes. Donc, il est faux de dire: " Le Christ est par soi et absolument une créature. " Il sera également faux d'affirmer: " Le Christ, en tant qu'homme, est une créature. "

En sens contraire, tout ce qui existe est ou bien le Créateur, ou bien une créature. Or il est faux de dire: " Le Christ, en tant qu'homme, est le Créateur. " Il est donc vrai de dire: " Le Christ, en tant qu'homme, est une créature. "

Réponse: Dans l'expression: " Le Christ en tant qu'homme ", le mot " homme " peut désigner soit le suppôt, soit la nature. S'il désigne le suppôt, étant donné que le suppôt de la nature humaine dans le Christ est éternel et incréé, il est faux de dire: " Le Christ, en tant qu'homme, est une créature. " Mais si le mot " homme " désigne la nature humaine, la proposition est vraie, car du point de vue de sa nature humaine, le Christ, nous l'avons dit, est une créature.

Remarquons cependant que, dans la formule employée, le mot " homme " se réfère davantage à la nature qu'au suppôt, car il y joue le rôle d'un prédicat et doit être pris formellement; l'expression: " Le Christ en tant qu'homme " équivaut en effet à celle-ci: " Le Christ en tant qu'il est homme. " Il vaut donc mieux accepter que refuser l'expression: " Le Christ, en tant qu'homme, est une créature. " Cependant, si l'on ajoutait un terme qui orienterait vers le suppôt, il en irait autrement, et l'on devrait refuser une proposition telle que: " Le Christ, en tant qu'il est cet homme, est une créature. "

Solutions: 1. Bien que le Christ ne soit pas sa nature humaine, il possède cependant la nature humaine. Or le terme de créature peut être attribué non seulement aux noms abstraits, mais aussi aux noms concrets. Nous disons en effet tout aussi bien: " L'humanité est une créature ". et " L'homme est une créature. "

2. Le mot " homme " pris comme sujet, désigne plutôt le suppôt; mis en apposition au sujet, il signifie plutôt la nature, comme on vient de le dire. Et parce que la nature est créée, tandis que le suppôt est incréé, on ne peut pas admettre telle quelle la proposition: " L'homme Christ est une créature ", mais on admet celle-ci: " Le Christ en tant qu'homme est une créature. "

3. Tout homme qui est suppôt de la seule nature humaine ne possède l'existence que selon cette nature. C'est pourquoi le fait, pour un tel suppôt, d'être en tant qu'homme une créature, le constitue créature purement et simplement. Mais le Christ n'est pas seulement suppôt de la nature humaine, il l'est aussi de la nature divine, qui lui donne une existence incréée. Et c'est pourquoi, du fait que le Christ en tant qu'homme est une créature, il ne s'ensuit pas qu'il soit purement et simplement une créature.

ARTICLE 11: Est-il vrai de dire: " Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu "?

Objections: 1. Le Christ est Dieu par la grâce d'union. Mais c'est en tant qu'homme que le Christ possède cette grâce; donc le Christ, en tant qu'homme, est Dieu.

2. Remettre les péchés est le propre de Dieu, selon Isaïe (43, 25): " C'est moi qui efface les iniquités pour l'amour de moi. " Mais le Christ, en tant qu'homme, remet les péchés, puisqu'il dit (Mt 9, 6): " Pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir sur la terre de remettre les péchés ", etc. Donc le Christ, en tant qu'homme, est Dieu.

3. Le Christ n'est pas l'homme en général, mais il est cet homme en particulier. Or le Christ, en tant qu'il est cet homme, est Dieu, car l'expression " cet homme " désigne un suppôt éternel qui est Dieu par nature. Donc, le Christ, en tant qu'homme, est Dieu.

En sens contraire, ce qui convient au Christ en tant qu'homme, convient à tout homme. Donc, si le Christ, en tant qu'homme, est Dieu, il s'ensuit que tout homme est Dieu. Ce qui est évidemment faux.

Réponse: Le mot " homme ", placé en apposition, peut être pris en deux sens. Premièrement quant à la nature; et alors il n'est pas vrai que le Christ, en tant qu'homme, soit Dieu, car il y a, entre la nature humaine et la nature divine, une différence essentielle. En un second sens, le mot " homme " est employé en raison du suppôt. Or, le suppôt de la nature humaine dans le Christ, c'est la personne du Fils de Dieu, qui, par elle-même, est Dieu; sous ce rapport, il est donc vrai que le Christ, en tant qu'homme, est Dieu.

Mais parce que le terme placé en apposition signifie proprement la nature plutôt que le suppôt, comme nous l'avons dit. il faut plutôt récuser cette affirmation: " Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu. "

Solutions: 1. Ce n'est pas sous le même rapport qu'on est mê vers un terme, et que l'on est ce terme en acte; le mouvement s'applique en effet à la matière ou au sujet, tandis que l'être en acte relève de la forme. Pareillement, ce n'est pas sous le même rapport qu'il convient au Christ d'être ordonné à être Dieu par la grâce d'union, et d'être Dieu. L'un lui convient selon sa nature humaine, et l'autre selon sa nature divine. C'est pourquoi il est vrai de dire: " Le Christ, en tant qu'homme, possède la grâce d'union "; mais non pas: " Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu. "

2. " Le Fils de l'homme a le pouvoir, sur la terre, de remettre les péchés ", en vertu non de sa nature humaine, mais de sa nature divine, où réside le pouvoir souverain de remettre les péchés. Dans la nature humaine, ce pouvoir n'existe qu'à titre d'instrument, par ministère. C'est pourquoi S. Jean Chrysostome explique ainsi ce texte: " Il a dit de façon caractéristique: "pouvoir, sur la terre, de remettre les péchés", pour montrer l'union indivisible qui existe entre la puissance divine et la nature humaine. Car, bien qu'il soit devenu homme, il est demeuré le Verbe de Dieu. "

3. Dans l'expression " cet homme ", le mot " homme ", par le pronom démonstratif, oriente vers le suppôt. C'est pourquoi dire: " Le Christ, en tant qu'il est cet homme est Dieu ", vaut mieux que de dire: " Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu. "

ARTICLE 12: Est-il vrai de dire: " Le Christ, en tant qu'homme, est une hypostase ou personne " ?

Objections: 1. Ce qui convient à tout homme convient au Christ en tant qu'il est homme, selon ce texte (Ph 2, 7): " Il est devenu semblable aux hommes. " Or tout homme est une personne. Donc le Christ, en tant qu'homme, est une personne.

2. Le Christ, en tant qu'homme, est une substance de nature rationnelle, non une substance universelle, mais une substance individuelle. Or, selon Boèce v, la personne n'est pas autre chose qu'une substance individuelle de nature rationnelle. Donc, le Christ, en tant qu'homme, est une personne.

3. Le Christ, en tant qu'homme, est une réalité de la nature humaine, un suppôt, une hypostase de cette même nature. Mais tout suppôt humain, toute hypostase, toute nature humaine réelle est une personne. Donc, le Christ, en tant qu'homme, est une personne.

En sens contraire, le Christ, en tant qu'homme, n'est pas une personne éternelle. Donc, s'il est une personne en tant qu'homme, il s'ensuit qu'il y aura en lui deux personnes, l'une temporelle et l'autre éternelle. Ce qui est faux, nous l'avons dit.

Réponse: Comme nous l'avons déjà montré, le mot " homme ", placé en apposition, peut être pris soit pour le suppôt, soit pour la nature. Donc, quand on dit: " Le Christ, en tant qu'homme, est une personne ", si l'on prend le mot " homme " au sens de suppôt, il est évident que la proposition est vraie; car le suppôt de la nature humaine n'est pas autre que la personne du Fils de Dieu.

Mais si l'on prend le mot " homme " au sens de nature, cela peut avoir deux sens. Ou bien l'on veut dire qu'il convient à la nature humaine d'exister dans une personne; et cette manière de parler est vraie, car tout ce qui subsiste dans la nature humaine est une personne. Ou bien l'on entend que la nature humaine doit avoir dans le Christ une personnalité propre, causée par les principes mêmes de cette nature, et sous ce rapport le Christ en tant qu'homme n'est pas une personne; car sa nature humaine n'existe pas par elle-même séparément de la nature divine, ce qui serait requis pour qu'elle soit une personne.

Solutions: 1. Il convient à tout homme d'être une personne, en ce sens que tout ce qui subsiste dans une nature humaine est une personne. Mais ceci est propre à l'homme qu'est le Christ: la personne qui subsiste dans sa nature humaine n'est pas causée par les principes de cette nature; elle est éternelle. Et c'est pourquoi, d'une manière, le Christ en tant qu'homme est une personne; mais, d'une autre manière, il ne l'est pas, au sens où nous venons de le dire.

2. La substance individuelle dont il est question dans la définition de Boèce est une substance complète, subsistant par soi et séparément des autres substances. Autrement, il faudrait dire que la main de l'homme est une personne, puisqu'elle est une substance individuelle, alors que cette substance individuelle existe dans un sujet et ne peut être appelée une personne. Pour la même raison, la nature humaine dans le Christ, n'est pas une personne, bien qu'elle puisse être appelée un être individuel et singulier.

3. La personne, l'hypostase, le suppôt, la réalité substantielle signifient quelque chose de complet et de subsistant par soi. Aussi, puisque la nature humaine n'existe pas par soi, séparément de la personne du Fils de Dieu, on ne peut pas dire qu'elle soit par elle-même une hypostase, ou un suppôt, ou une réalité substantielle.

C'est pourquoi, dans le sens où nous nions la proposition: " Le Christ, en tant qu'homme, est une personne ", il faut également nier toutes les autres propositions semblables.

Il faut maintenant étudier ce qui se rattache à l'unité du Christ en général. Car ce qui se rattache à l'unité ou à la pluralité sur des points particuliers doit être précisé en son lieu. C'est ainsi qu'on a déterminé plus haut qu'il n'y a pas dans le Christ qu'une seule science

(Q. 9-12); et plus loin on déterminera que chez le Christ il n'y a qu'une seule naissance (Q. 35 ,a. 2).

Il faut donc étudier: I. L'unité du Christ quant à l'existence (Q. 17). - II. Quant au vouloir (Q. 18). - III. Quant à l'activité (Q. 19).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 17: L'UNITÉ DU CHRIST QUANT A SON ÊTRE

1. Le Christ est-il une unité ou une dualité? - 2. N'y a-t-il dans le Christ qu'une seule existence?

ARTICLE 1: Le Christ est-il une unité, ou une dualité?

Objections: 1. S. Augustin a écrit: " Puisque la forme de Dieu a pris la forme d'esclave, l'un et l'autre est Dieu en raison de Dieu qui assume; l'un et l'autre est homme, en raison de l'homme assumé. " Mais " l'un et l'autre " ne peut se dire que là où il y a dualité. Donc le Christ est une dualité.

2. Partout où il y a " autre chose et autre chose " il y a dualité. Mais c'est le cas du Christ selon S. Augustin: " Alors qu'il était en la forme de Dieu, il prit la forme d'esclave; l'un et l'autre ne font qu'un, mais différemment: l'un par rapport au Verbe, et l'autre par rapport à l'homme. " Le Christ est donc une dualité.

3. Le Christ n'est pas seulement homme; car il serait alors un homme comme les autres. Il y a donc en lui autre chose qu'un homme, et par conséquent une dualité.

4. Le Christ est identique au Père et différent du Père. Il est donc une dualité.

5. De même que dans le mystère de la Trinité il y a trois personnes en une seule nature, de même dans le mystère de l'Incarnation il y a deux natures en une seule personne. Mais en raison de l'unité de nature et malgré la distinction des personnes, on dit que le Père et le Fils sont un, selon cette parole en S. Jean (10, 30): " Moi et le Père, nous sommes un. " Ainsi, semble-t-il, en raison de la dualité des natures et malgré l'unité de personne, le Christ est deux.

6. Aristote écrit que les termes " un " et " deux " se disent par mode de dénomination. Le Christ possède une dualité de natures. Donc le Christ est deux.

7. Selon Porphyre, la forme accidentelle rend autre le sujet, tandis que la forme substantielle en fait autre chose. Mais dans le Christ il y a deux natures substantielles, la divine et l'humaine. Donc le Christ est autre chose et autre chose, et il constitue une dualité.

En sens contraire, nous lisons dans Boèce: " Tout être, sous le rapport où il est être, est un. " Mais, dans notre foi, nous attribuons l'être au Christ. Donc le Christ est un.

Réponse: La nature, considérée en elle-même et exprimée sous une forme abstraite, ne saurait être attribuée au suppôt ou à la personne, si ce n'est en Dieu où " ce qui est " et " ce par quoi il est " sont identiques, comme nous l'avons montré dans la première Partie Or, dans le Christ, il y a deux natures: divine et humaine. La nature divine peut lui être attribuée aussi bien sous une forme abstraite que sous une forme concrète; nous disons en effet que le Fils de Dieu, qui est représenté par le nom de Christ, est sa nature divine, et qu'il est Dieu. Mais la nature humaine ne saurait être attribuée au Christ en elle-même et abstraitement; elle ne peut l'être qu'au concret, en tant qu'elle est signifiée comme existant dans le suppôt. On ne peut pas dire en vérité que le Christ est sa nature humaine, car la nature humaine n'est pas attribuable à son suppôt; mais on dit que le Christ est homme de la même manière dont on dit que le Christ est Dieu.

Or le mot " Dieu " signifie celui qui possède la divinité, et le mot " homme " celui qui possède l'humanité. Mais celui qui possède l'humanité est désigné différemment par le nom d'homme, ou par le nom de Pierre ou de Jésus. Car " homme " implique celui qui possède l'humanité sans distinction, comme le nom " Dieu " implique celui qui possède la divinité sans distinction. Au contraire " Pierre " ou " Jésus " signifient un sujet humain d'une façon précise et avec des propriétés individuelles déterminées; de même, le nom de " Fils de Dieu " désigne un sujet divin avec une propriété personnelle précise.

Or, la dualité se trouve dans le Christ quant à ses natures. C'est pourquoi, si les deux natures pouvaient être attribuées au Christ sous une forme abstraite, il s'ensuivrait que le Christ serait une dualité. Mais puisqu'elles ne peuvent l'être qu'en tant qu'elles sont signifiées comme étant dans le suppôt, l'unité ou la pluralité ne se diront du Christ qu'en raison du suppôt. Certains auteurs ont prétendu qu'il y avait dans le Christ deux suppôts et une personne unique, la personne n'étant d'après eux, que l'ultime complément du suppôt. Dès lors, à les entendre, en raison des deux suppôts, le Christ serait deux, si l'on met le mot " deux " au neutre; au contraire, à cause de l'unité de personne, le Christ serait un, en mettant le mot " un " au masculin; car le genre neutre désigne quelque chose d'informe et d'imparfait, et le genre masculin, quelque chose de parfait et d'achevé. - Les nestoriens qui mettaient dans le Christ deux personnes, prétendaient qu'il était deux, en prenant le mot aussi bien au masculin qu'au neutre. - Mais nous, qui plaçons dans le Christ une seule personne et un suppôt unique, nous disons que le Christ est un, en prenant le mot " un " non seulement au masculin, mais même au neutre.

Solutions: 1. Dans le texte de S. Augustin, on ne doit pas entendre l'expression " l'un et l'autre " à la manière d'un prédicat, comme si l'on disait: " le Christ est l'un et l'autre "; mais à la manière d'un sujet. En ce sens " l'un et l'autre " est mis non pour deux suppôts, mais pour deux noms signifiant les deux natures au concret. je puis dire en effet: " l'un et l'autre ", c'est-à-dire Dieu et l'homme, " est Dieu en raison de Dieu qui assume "; - et: " l'un et l'autre ", à savoir Dieu et l'homme, " est homme en raison de l'homme assumé ".

2. Quand on dit que le Christ est autre chose et autre chose, il faut l'entendre en ce sens que le Christ possède deux natures différentes. Et c'est l'explication donnée par S. Augustin. lorsqu'après avoir écrit: " Dans le médiateur entre Dieu et les hommes, autre chose est le Fils de Dieu et autre chose est le fils de l'homme ", il ajoute: " Autre chose, dis-je, en raison de la distinction des substances; mais non pas un autre en raison de l'unité de personne. " - Et S. Grégoire de Nazianze écrit: " A parler brièvement, autre chose et autre chose sont les éléments dont est constitué le Sauveur, car le visible n'est pas l'invisible, le temporel n'est pas l'éternel. Mais le Christ n'est pas un autre et un autre, car ces deux choses ne font qu'un. "

3. La proposition: " Le Christ est seulement un homme ", est fautive, car elle exclut la possibilité non d'un autre suppôt, mais d'une autre nature, le prédicat signifiant formellement la nature. Si l'on ajoutait une précision qui orienterait vers le suppôt, la proposition serait vraie. Ainsi l'on pourrait dire: " Le Christ est seulement ce sujet qui est homme. " Cependant, du fait que le Christ n'est pas seulement homme, on ne peut pas conclure " qu'il est quelque'autre chose qu'homme "; car le mot " autre ", ayant

rapport à la diversité des substances, se réfère proprement au suppôt; et il en est ainsi de tous les relatifs qui établissent une relation personnelle. La conclusion est seulement: donc, le Christ possède une autre nature.

4. Quand on dit que le Christ est quelque chose d'identique au Père, le mot " quelque chose " est mis pour la nature divine, laquelle peut être attribuée, même abstraitement, au Père et au Fils. Mais quand on dit: " Le Christ est quelque chose de différent du Père ", le " quelque chose " désigne la nature humaine au concret, sans préciser le suppôt qui hypostasie, ni marquer ses propriétés individuelles. On ne peut donc pas conclure que le Christ est autre chose et autre chose, ou qu'il est une dualité; car le suppôt de la nature humaine, qui est la personne du Fils de Dieu, ne compose pas numériquement avec la nature divine qui est attribuée au Père et au Fils.

5. Dans le mystère de la Trinité, la nature divine est attribuée encore sous une forme abstraite aux trois personnes; c'est pourquoi l'on peut dire absolument que les trois personnes sont un. Mais, dans le mystère de l'Incarnation, les deux natures ne sont pas attribuées abstraitement au Christ; et c'est pourquoi l'on ne peut dire absolument que le Christ est une dualité.

6. Le mot " deux " signifie une dualité qui est possédée par le sujet même auquel on l'attribue. Or, ici, l'attribution est faite au suppôt, car c'est lui qui est signifié par le mot " Christ ". Donc, bien qu'il y ait dans le Christ une dualité de natures, cependant, comme il n'y a pas en lui une dualité de suppôts, on ne peut pas dire qu'il soit deux.

7. Le mot " autre " signifie une diversité accidentelle; et c'est pourquoi une simple différence accidentelle suffit pour que l'on puisse dire purement et simplement d'une réalité qu'elle est autre. Mais l'expression " autre chose " comporte une diversité substantielle. Or on donne le nom de substance non seulement à la nature mais aussi au suppôt, comme dit Aristote. C'est pourquoi une diversité de nature ne suffit pas pour que l'on puisse dire purement et simplement d'une réalité qu'elle est autre chose; il y faut une diversité de suppôt. Quand celle-ci n'existe pas, la réalité n'est autre chose que sous un certain rapport, à savoir sous le rapport de la nature.

ARTICLE 2: N'y a-t-il dans le Christ qu'une seule existence?

Objections: 1. Selon le Damascène', tout ce qui est une conséquence de la nature implique dans le Christ une dualité. Mais l'existence est une conséquence de la nature, car elle est donnée par la forme. Donc il y a deux existences dans le Christ.

2. L'existence du Fils de Dieu, c'est la nature divine elle-même, et elle est éternelle. Or l'existence du Christ n'est pas la nature divine, mais une existence temporelle. Donc, dans le Christ, il n'y a pas une seule existence.

3. Dans la Trinité, bien qu'il y ait trois personnes, il n'y a pourtant qu'une seule existence à cause de l'unité de nature. Mais dans le Christ il y a deux natures, bien qu'il y ait une seule personne. Donc, dans le Christ, il n'y aura pas, seulement une existence, mais deux.

4. Dans le Christ, l'âme donne une certaine existence au corps, puisqu'elle est sa forme. Mais elle ne lui donne pas une existence divine, qui serait incréée. Elle lui confère donc une autre existence, distincte de l'existence divine.

En sens contraire, toute réalité, dans la mesure où elle mérite le nom d'être, est une, car l'unité et l'être sont convertibles. Donc, s'il y a deux existences dans le Christ, il faudra dire que le Christ n'est pas un, mais qu'il est une dualité.

Réponse: Puisque, dans le Christ, il y a deux natures et une seule hypostase, tout ce qui se rapporte à la nature implique nécessairement en lui une dualité; au contraire, tout ce qui se rapporte à l'hypostase est un. Or, l'existence relève à la fois de la nature et de l'hypostase: de l'hypostase, car l'hypostase est " ce qui " possède l'existence; de la nature, car la nature est " ce par quoi " quelque chose possède l'existence. Nous nous représentons en effet la nature à la manière d'une forme, et lui donnons le nom d'être parce que, par elle, quelque chose est; ainsi par la blancheur une réalité est blanche; par l'humanité, un individu est homme.

Il convient de remarquer en outre que, lorsqu'une forme ou une nature n'appartient pas en propre à l'existence personnelle d'une hypostase subsistante, l'existence de cette forme ou de cette nature ne doit pas s'attribuer purement et simplement à la personne en question, mais seulement sous un certain rapport; ainsi l'existence qui revient à Socrate du fait de sa blancheur, ne lui appartient pas en tant précisément qu'il est Socrate, mais en tant qu'il est blanc. A ce point de vue, rien n'empêche de multiplier l'existence dans une hypostase ou une personne; est autre en effet l'existence qui fait de Socrate un individu blanc, et autre l'existence qui le rend musicien. On ne saurait, au contraire, multiplier l'existence qui appartient en propre à l'hypostase ou à la personne; car à une réalité unique doit répondre une existence unique.

Donc, si la nature humaine s'ajoutait au Fils de Dieu, non pas hypostatiquement ou personnellement, mais par une union accidentelle, comme certains l'ont prétendus, il faudrait mettre dans le Christ deux existences: l'une en tant qu'il est Dieu; l'autre en tant qu'il est homme. Ainsi met-on en Socrate une existence selon qu'il est blanc, et une autre selon qu'il est homme, parce qu'être blanc n'appartient pas à l'existence personnelle de Socrate. Or avoir une tête, un corps, une âme, tout cela appartient à l'unique personne de Socrate, et c'est pourquoi toutes ces composantes ne font qu'une seule existence en Socrate. Et s'il arrivait qu'après la constitution de la personne de Socrate, on lui ajoutait des mains, des pieds ou des yeux comme il est arrivé à l'aveugle-né, cela n'ajouterait pas à Socrate une nouvelle existence, mais seulement une relation à ces différents membres, parce qu'ainsi l'on dirait qu'il existe non seulement selon ses éléments antérieurs, mais encore selon ceux qui lui ont été ajoutés ensuite.

Ainsi donc, puisque la nature humaine s'unit au Fils de Dieu de façon hypostatique, c'est-à-dire personnelle, comme nous l'avons dit plus haut, et non de manière accidentelle, il s'ensuit que, selon la nature humaine, il ne lui est pas ajouté une nouvelle existence personnelle, mais seulement une nouvelle relation de son existence personnelle préexistant à l'égard de la nature humaine; c'est-à-dire que désormais cette personne subsiste non seulement selon la nature divine, mais aussi selon la nature humaine.

Solutions: 1. L'existence suit la nature non pas en ce sens que la nature est " ce qui " a l'existence, mais en ce sens qu'elle est " ce par quoi " quelque chose existe. L'existence suit la personne ou hypostase parce que la personne est " ce qui " possède l'existence. Et c'est pourquoi l'unité lui appartient selon l'union hypostatique plus que la dualité ne lui appartient selon la dualité des deux natures.

2. L'existence éternelle du Fils de Dieu, qui est identique à la nature divine, devient l'existence de l'homme en tant précisément que la nature humaine est assumée par le Fils de Dieu dans l'unité de la personne.

3. Nous l'avons dit dans la première Partie parce que la personne divine est identique à sa nature, chez les personnes divines l'existence de la personne n'est pas différente de l'existence de la nature; et c'est pourquoi les trois personnes n'ont qu'une seule existence. Tandis qu'elles en auraient une triple si chez elles l'existence de la personne était différente de celle de la nature.

4. Chez le Christ, l'âme donne l'existence au corps en tant qu'elle l'anime en acte, lui donnant par là l'achèvement de sa nature et de son espèce. Mais si nous concevons un corps achevé par l'âme, sans

que l'hypostase possède l'un et l'autre, ce tout, composé d'une âme et d'un corps que nous désignons par le mot " humanité ", ne s'entend pas comme quelque chose qui existe, mais ce par quoi quelque chose existe. C'est pourquoi l'existence appartient à la personne subsistante, en tant qu'elle possède une relation à telle nature; et dans le cas présent, cette relation est produite par l'âme, du simple fait que celle-ci achève la nature humaine en informant le corps.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 18: L'UNITÉ DU CHRIST QUANT À SA VOLONTÉ

1. Y a-t-il chez le Christ deux volontés, l'une divine et l'autre humaine? -2. Dans la nature humaine du Christ, y a-t-il une volonté de sensualité, et une autre de raison? - 3. Dans la raison y a-t-il eu chez le Christ plusieurs volontés? - 4. Le Christ avait-il le libre arbitre? - 5. La volonté humaine du Christ a-t-elle été, dans tous ses vouloirs, conforme à la volonté du Père? - 6. Y eut-il chez le Christ contrariété entre les volontés?

ARTICLE 1: Y a-t-il chez le Christ deux volontés, l'une divine et l'autre humaine?

Objections: 1. Chez un être qui veut, la volonté est le premier principe qui met en mouvement et qui commande. Mais chez le Christ ce premier principe était la volonté divine, parce que, chez lui, tout ce qu'il y avait d'humain était mis en mouvement selon la volonté divine. Il semble donc qu'il n'y avait chez le Christ que la seule volonté divine.

2. L'instrument n'est pas mû par sa propre volonté mais par la volonté de celui qui le meut. Or chez le Christ la nature humaine était comme l'instrument de sa divinité. Donc elle n'était pas mue par sa propre volonté, mais par la volonté divine.

3. On ne doit multiplier chez le Christ que ce qui ressortit à la nature; or tel n'est pas le cas de la volonté. Car ce qui est naturel est nécessaire; ce qui est volontaire ne l'est pas. Donc la volonté est unique chez le Christ.

4. S. Jean Damascène enseigne que " vouloir d'une certaine manière, cela ne relève pas de la nature, mais de notre intelligence "; c'est donc une activité personnelle. Mais toute volonté est une volonté particulière, car on ne fait partie d'un genre qu'en faisant partie de l'une de ses espèces. Donc toute volonté relève de la personne. Mais dans le Christ il n'y a eu et il n'y a qu'une seule personne, et donc une seule volonté.

En sens contraire, il y a la parole du Seigneur (Lc 22, 42) " Père, si tu veux, éloigne de moi cette coupe. Cependant que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne qui se fasse. " En citant ce texte, S. Ambroise écrit: " Comme il avait pris ma volonté, il a pris ma tristesse. " Et il dit ailleurs " Il rapporte sa volonté à son humanité, celle du Père à la divinité. Car la volonté de l'homme est temporelle; la volonté de Dieu est éternelle. "

Réponse: Certains ont affirmé qu'il y avait dans le Christ une seule volonté, mais ils sont venus à cette position pour des motifs différents. Pour Apollinaire, il n'y avait pas d'âme intellectuelle chez le Christ, c'est le Verbe qui tenait lieu d'âme, ou même d'intelligence. Aussi, puisque " la volonté est dans la raison " selon Aristote. il s'ensuivait qu'il n'y avait pas de volonté humaine chez le Christ, et ainsi il n'y avait chez lui qu'une seule volonté. Et pareillement Eutychès, comme tous ceux qui n'admettaient dans le Christ qu'une seule nature composée, étaient contraints de ne mettre en lui

qu'une seule volonté. Nestorius également, parce qu'il prétendait que l'union de l'homme et de Dieu se fait seulement par l'amour et la volonté, ne mettait qu'une seule volonté dans le Christ.

Plus tard, Macaire patriarche d'Antioche, Cyrus d'Alexandrie, Sergius de Constantinople et leurs partisans ne reconnurent chez le Christ qu'une seule volonté, tout en maintenant l'union des deux natures sous le rapport de l'hypostase; ils pensaient que la nature humaine du Christ n'était jamais mue de son propre mouvement mais uniquement par la divinité, comme on le voit par la " lettre synodales " du pape Agathon. Et c'est pourquoi le VI^e Concile oecuménique célébré à Constantinople détermina qu'il fallait admettre deux volontés dans le Christ, en ces termes: " Conformément à ce que les prophètes nous ont jadis enseigné sur le Christ, à ce que lui-même nous a enseigné et à ce que nous a transmis le Symbole des saints Pères, nous proclamons qu'il y a dans le Christ deux volontés et deux opérations selon ses deux natures. "

Et il était nécessaire de parler ainsi. Car il est évident que le Fils de Dieu a assumé une nature humaine parfaite, nous l'avons montré plus haut. Or la volonté appartient à la perfection de la nature humaine, dont elle est une puissance naturelle, comme l'intelligence, cela se déduit de nos exposés de la première Partie. Aussi est-il nécessaire de dire que le Fils de Dieu devait assumer, avec la nature humaine, une volonté humaine. Toutefois, en assumant la nature humaine, le Fils de Dieu n'a éprouvé aucun amoindrissement dans ce qui appartient à la nature divine, à laquelle convient la volonté, nous l'avons établi dans la première Partie. Aussi est-il nécessaire de dire que dans le Christ il y a deux volontés: divine et humaine.

Solutions: 1. Tout ce qui se trouvait dans la nature humaine du Christ était mû au gré de la volonté divine; mais il ne s'ensuit pas qu'il n'y avait pas chez le Christ de mouvement volontaire propre à sa nature humaine. Parce que les volontés pieuses des autres saints, elles aussi, sont mues conformément à la volonté de Dieu " qui opère en eux le vouloir et le faire " (Ph 2, 13). Car bien que la volonté ne puisse être mue du dedans par aucune créature, elle peut l'être par Dieu, comme nous l'avons dit dans la première Partie. Et ainsi le Christ, selon sa volonté humaine, suivait la volonté divine, selon le Psaume (40, 9): " Mon Dieu, j'ai voulu faire ta volonté. " Et S. Augustin écrit: " Quand le Fils dit au Père: "Non ce que je veux, mais ce que tu veux", à quoi bon ajouter ce commentaire: "Il montre par là que sa volonté est vraiment soumise à son Père". Comme si nous pouvions nier que la volonté de l'homme doit être soumise à celle de Dieu? "

2. Il est propre à l'instrument d'être mû par l'agent principal, mais différemment selon les propriétés de sa nature. Car l'instrument inanimé, comme la hache ou la scie, n'est mû par l'artisan que d'un mouvement matériel. Un instrument animé par une âme sensible est mû par l'appétit sensible, comme le cheval par son cavalier. Mais l'instrument animé par l'âme raisonnable est mû par sa volonté, comme l'esclave est mû par l'ordre de son maître à faire un travail, " car l'esclave est comme un instrument animé " selon Aristote. Ainsi donc la nature humaine chez le Christ fut l'instrument de la divinité en ce qu'elle était mue par sa propre volonté.

3. La puissance de la volonté est naturelle et découle nécessairement de la nature. Mais le mouvement ou acte de cette puissance, appelé aussi volonté, est parfois naturel et nécessaire, par exemple dans la visée du bonheur, et parfois émane du libre arbitre, qui n'est ni naturel ni nécessaires nous avons montré comment dans la première Partie. Et cependant, même la raison, principe de ce mouvement, est naturelle. Et c'est pourquoi, outre la volonté divine, il faut mettre chez le Christ une volonté humaine, non seulement en tant qu'elle est une puissance ou un mouvement naturel, mais aussi en tant que est un mouvement rationnel.

4. Vouloir d'une certaine manière désigne bien un mode déterminé du vouloir. Mais un mode déterminé affecte la réalité même dont il est le mode. De ce fait, puisque la volonté appartient à la nature, le fait de vouloir d'une certaine manière relève aussi de la nature, non pas considérée en elle-même absolument, mais envisagée dans telle hypostase. La volonté humaine du Christ, se trouvant

dans l'hypostase divine, possédait donc un mode déterminé, car elle était toujours mue au gré de la volonté divine.

ARTICLE 2: Dans la volonté humaine du Christ y a-t-il une volonté de sensualité, et une autre de raison?

Objections: 1. Le Philosophe enseigne: " La volonté est dans la raison; dans l'appétit sensible, il y a l'irascible et le concupiscible. " Mais la sensualité désigne l'appétit sensible. Donc il n'y a pas eu chez le Christ une volonté de sensualité.

2. D'après S. Augustin, la sensualité est symbolisée par le serpent. Or le Christ n'avait rien de commun avec le serpent, car il eut la ressemblance de cet animal venimeux sans en avoir le venin, dit encore S. Augustin en commentant la parole de S. Jean (3, 14): " De même que Moïse éleva le serpent dans le désert. . . " Donc il n'y avait pas chez le Christ de volonté de sensualité.

3. La volonté découle de la nature, nous l'avons dit. Mais chez le Christ il n'y avait qu'une seule nature, en dehors de la nature divine. Donc il n'y avait chez le Christ qu'une seule volonté humaine.

En sens contraire, S. Ambroise, écrit " C'est ma volonté qu'il appelle la sienne car, en tant qu'homme, il a pris ma tristesse. Il faut comprendre par là que la tristesse se rattache, chez le Christ, à la sensualité, comme on l'a montré dans la deuxième Partie. Il apparaît donc qu'il y a chez le Christ, outre la volonté de raison, la volonté de sensualité.

Réponse: Comme nous l'avons dit à l'Article précédent, le Fils de Dieu a assumé la nature humaine avec tout ce qui appartient à la perfection de celle-ci. Or la nature animale est incluse dans la nature humaine, comme le genre est inclus dans l'espèce. Aussi faut-il que le Fils de Dieu ait assumé avec la nature humaine tout ce qui appartient aussi à la perfection de la nature animale, dont fait partie l'appétit sensible appelé sensualité. Et c'est pourquoi il faut dire qu'il y avait de la sensualité chez le Christ.

Il faut encore savoir que la sensualité ou appétit sensuel, en tant qu'il est fait par nature pour obéir à la raison, est dit rationnel par participation, comme le montre Aristote. Et parce que la volonté " est dans la raison v ", on peut dire au même titre que la sensualité est une volonté par participations.

Solutions: 1. Le motif invoqué vaut pour la volonté proprement dit, qui ne se trouve que dans la partie intellectuelle de l'âme. Mais la volonté participée peut se trouver dans la partie sensitive, pour autant que celle-ci obéit à la raison.

2. La sensualité symbolisée par le serpent n'est pas la nature sensible assumée par le Christ, mais se réfère au foyer de péché et de corruption, qui ne se trouvait pas chez le Christ.

3. Quand une réalité existe en vue d'une autre, les deux semblent ne faire qu'un, ainsi la surface rendue visible par la couleur constitue avec elle un seul objet visible. Pareillement, la sensualité n'est appelée volonté que pour sa participation à la volonté rationnelle; de même donc qu'il n'y a qu'une nature humaine chez le Christ, de même il n'y aura en lui qu'une seule volonté humaine.

ARTICLE 3: Y a-t-il eu chez le Christ deux volontés rationnelles?

Objections: 1. S. Jean Damascène écrit que la volonté humaine est double: l'une naturelle, qu'on appelle *thélèsis*; l'autre rationnelle, qu'on appelle *boulèsis*. Mais le Christ possédait, avec la nature humaine, tout ce qui appartient à la perfection de celle-ci. Donc ces deux volontés ont existé chez le Christ.

2. Chez l'homme, la distinction des facultés appétitives correspond à la distinction des facultés de connaissance; et c'est pourquoi l'appétit sensible et l'appétit intellectuel se distinguent de la même manière que les sens et l'intellect. Mais on distingue également, du point de vue de la connaissance, la raison et l'intellect, qui ont existé tous deux chez le Christ. Il y a donc eu chez lui une double volonté: intellectuelle et rationnelle.

3. Certains mettent chez le Christ une " volonté de piété ", qui ne peut se trouver que du côté de la raison. Donc il y a dans le Christ plusieurs volontés rationnelles.

En sens contraire, dans un ordre donné, il y a toujours un premier moteur unique. Or, dans l'ordre des actes humains, la volonté est premier moteur. Il ne peut donc y avoir chez un homme qu'une seule volonté proprement dite, qui est la volonté rationnelle; et puisque le Christ est un homme, il n'y a en lui qu'une seule volonté humaine.

Réponse: Comme nous l'avons dit, la volonté se prend tantôt pour la puissance, et tantôt pour l'acte. En ce dernier sens, il est vrai qu'il faut reconnaître chez le Christ deux volontés, c'est-à-dire deux espèces d'actes volontaires. Nous avons vu en effet, dans la deuxième Partie, que la volonté a pour objet d'une part la fin, et d'autre part ce qui a rapport à la fin, et qu'elle ne se porte pas de la même manière sur l'un et l'autre objet. Elle se porte vers la fin d'une façon absolue, comme vers ce qui est bon purement et simplement, elle se porte au contraire vers le moyen ordonné à la fin parce qu'elle le rapporte à cette fin, et qu'elle trouve en lui de la bonté, du fait de son ordre à autre chose que lui. L'acte volontaire qui se porte sur un objet voulu pour lui-même, comme la santé, n'est donc pas de même sorte que l'acte volontaire qui se porte sur un objet voulu seulement dans son rapport à autre chose comme l'absorption d'un remède. Le premier acte est appelé par S. Jean Damascène *thélèsis* ou simple vouloir et les Maîtres lui donnent le nom de volonté de nature; le second est appelé par le Damascène *boulèsis* ou volonté prudentielle; et les Maîtres lui donnent le nom de volonté de raison. Mais cette diversité d'actes ne diversifie pas la puissance, car tous deux visent dans l'objet la même raison de bien. C'est pourquoi, si nous parlons de la puissance volontaire, nous devons dire que, chez le Christ, il n'y a qu'une seule volonté humaine, essentielle et non participée. Mais si nous parlons de l'acte volontaire, nous distinguons alors chez le Christ une volonté de nature, appelée *thélèsis* et une volonté de raison, appelée *boulèsis*.

Solutions: 1. Les volontés en question ne se distinguent pas sous le rapport de la puissance, mais sous le rapport de l'acte, ainsi que nous l'avons exposé dans la Réponse.

2. On a montré dans la première Partie que l'intelligence et la raison ne sont pas des puissances diverses.

3. La volonté de piété n'est pas autre chose, semble-t-il, que la volonté de nature envisagée sous cet aspect que l'on fuit le mal d'autrui comme un mal absolu.

ARTICLE 4: Le Christ avait-il le libre arbitre?

Objections: 1. S. Jean Damascène écrit: " Si nous voulons parler en propriété de termes, il est impossible d'attribuer au Christ la *gnomè* (perspicacité morale), et la *proairésis* " (principe de choix), impliquant une réflexion laborieuse. Or, la propriété des termes est surtout importante en matière de foi. On ne peut donc pas attribuer au Christ le choix, ni donc le libre arbitre, qui agit par choix ou élection.

2. Selon Aristote, " l'élection est l'acte de l'appétit qui suit le conseil ". Mais le Christ ne semble pas avoir possédé le conseil, car celui-ci ne s'exerce que pour les problèmes où nous n'avons pas de certitude. Il n'y a donc pas chez le Christ d'élection, ni par conséquent de libre arbitre.

3. Le libre arbitre est indifférent à l'égard des contraires. Mais la volonté du Christ était déterminée au bien, puisqu'elle ne pouvait pas pécher, on l'a dit plus haut'. Le Christ n'avait donc pas le libre arbitre.

En sens contraire, nous lisons dans Isaïe (7, 15): " Il mangera de la crème et du miel, jusqu'à ce qu'il sache rejeter le mal et choisir le bien ", ce qui est l'acte du libre arbitre. Le Christ avait donc le libre arbitre.

Réponse: Nous l'avons dit, il y avait dans le Christ deux actes de volonté; l'un par lequel sa volonté se portait sur un objet voulu pour lui-même; l'autre par lequel elle se portait sur un objet en raison de son rapport à un autre pour lequel il a raison de moyen. Or l'élection, dit Aristote, diffère de la volonté en ce que celle-ci " a pour objet, à proprement parler, la fin, tandis que l'élection a pour objet les moyens ". Ainsi, le simple vouloir n'est pas autre chose que ce que nous avons appelé la volonté de nature; et l'élection est identique à la volonté de raison; de plus, elle est l'acte propre du libre arbitre, comme nous l'avons montré dans la première Partie C'est pourquoi, du moment que nous admettons chez le Christ la volonté de raison, nous devons aussi admettre chez lui la volonté d'élection, et par conséquent le libre arbitre, dont l'élection est l'acte.

Solutions: 1. Le Damascène refuse au Christ l'élection pour autant qu'elle comporte de l'hésitation. Mais elle n'en comporte pas nécessairement; car Dieu même fait acte d'élection, selon S. Paul (Ep 1, 4): " Il nous a élus en lui avant la création du monde ", alors qu'en Dieu il n'y a pas d'hésitation. Celle-ci intervient en tant que l'élection est le fait d'une nature ignorante. Il faut en dire autant des autres faiblesses mentionnées par ce texte.

2. L'élection suppose le conseil; mais celui-ci est déterminé par le jugement; car nous choisissons après l'enquête du conseil, ce que nous jugeons devoir faire, dit Aristote Et c'est pourquoi si l'on juge que l'on doit agir de telle façon sans qu'il y ait eu auparavant hésitation ni enquête, cela suffit pour qu'il y ait élection. Il est donc clair que l'hésitation ou l'enquête n'appartiennent pas essentiellement à l'élection, mais seulement si celle-ci est le fait d'une nature ignorante.

3. La volonté du Christ, bien que déterminée au bien, n'est cependant pas déterminée à tel ou tel bien. C'est pourquoi il appartenait au Christ de faire un choix par son libre arbitre, comme font les bienheureux.

ARTICLE 5: La volonté humaine du Christ a-t-elle dans tous ses vouloirs, conforme à la volonté du Père?

Objections: 1. Il semble que la volonté humaine, chez le Christ, n'a pas voulu autre chose que ce que Dieu veut. En effet, il est dit dans un Psaume (40, 9) mis dans la bouche du Christ: " Mon Dieu, j'ai voulu faire ta volonté. " Or, faire la volonté de quelqu'un, c'est vouloir ce qu'il veut. La volonté humaine du Christ avait donc le même objet que sa volonté divine.

2. L'âme du Christ a eu une charité très parfaite, et même qui dépasse tout ce que nous pouvons comprendre, selon l'Apôtre (Ep 9, 19): " La charité du Christ surpasse toute connaissance. " Mais, par la charité, l'homme conforme son vouloir à celui de Dieu: au dire d'Aristote l'un des caractères de l'amitié, c'est de vouloir et de choisir les mêmes choses. La volonté humaine du Christ ne pouvait donc vouloir autre chose que la volonté divine.

3. Le Christ était véritablement compréhenseur; or les saints qui sont compréhenseurs dans la patrie, ne veulent pas autre chose que ce que Dieu veut; autrement ils ne seraient pas bienheureux, puisqu'ils ne posséderaient pas tout ce qu'ils veulent. Car le bienheureux, dit S. Augustin " est celui qui a tout ce qu'il veut, et ne veut rien de mal ". Donc le Christ, par sa volonté humaine, n'a rien voulu d'autre que ce que voulait sa volonté divine.

En sens contraire, selon S. Augustin: " En disant: "Non ce je veux, mais ce que tu veux", le Christ montre qu'il a voulu autre chose que ce que voulait le Père. Or il ne le pouvait que par son coeur humain. Ayant pris sur lui notre faiblesse, il en avait fait sa propre affectivité, non pas divine, mais humaine. "

Réponse: Nous l'avons dit il y a dans la nature humaine du Christ plusieurs volontés: une volonté de sensualité, que l'on appelle volonté par participation, et une volonté rationnelle que l'on peut envisager soit comme volonté de nature, soit comme volonté de raison. Nous avons remarqué également que, par une disposition providentielle, le Fils de Dieu permettait à sa chair d'agir et de pâtir en conformité avec ses propriétés naturelles. Semblablement, il permettait à toutes les facultés de son âme d'agir conformément à leur nature. Or il est manifeste que la volonté de sensualité s'oppose naturellement à la douleur sensible et à toute lésion corporelle; de même la volonté de nature s'oppose à tout ce qui est contraire à la nature et mauvais en soi, comme la mort, etc. Néanmoins, la volonté de raison peut parfois choisir ces maux en considération de la fin; ainsi, chez un homme ordinaire, la sensibilité et la volonté de nature fuient la brûlure, mais la volonté de raison l'accepte pour guérir. Précisément, la volonté de Dieu était que le Christ subît la douleur, la passion et la mort. Non pas que ces maux fussent voulus par Dieu pour eux-mêmes, mais parce qu'ils étaient ordonnés, comme à leur fin, au salut du genre humain. De ce fait il est clair que le Christ, par sa volonté de sensualité et par sa volonté de nature, pouvait vouloir autre chose que ce que Dieu voulait; mais sa volonté de raison demeurait toujours conforme à celle de Dieu. Et nous le voyons clairement à cette parole: " Non ce que je veux, mais ce que tu veux. " Sa volonté de raison voulait accomplir la volonté divine, tandis qu'il affirmait vouloir autre chose selon son autre volonté.

Solutions: 1. Le Christ voulait par sa volonté de raison que la volonté de son Père fût accomplie; mais ce vouloir ne relevait pas de sa volonté de sensualité qui ne peut s'élever jusqu'à la volonté de Dieu; il n'était pas davantage le fait de la volonté de nature qui se porte sur un objet considéré absolument, et non dans son rapport à la volonté divine.

2. La conformité de la volonté humaine à la volonté divine relève de la volonté de raison, et c'est sous ce rapport que les vouloirs des amis concordent, car la raison considère l'objet dans sa relation avec la volonté de l'ami.

3. Le Christ était à la fois compréhenseur et voyageur, en tant que par l'esprit il jouissait de Dieu et en tant qu'il avait une chair capable de souffrir. Et c'est pourquoi, de ce côté, il pouvait rencontrer des objets qui contrariaient sa volonté naturelle, et même son appétit sensible.

ARTICLE 6: Y a-t-il eu contrariété entre les volontés du Christ?

Objections: 1. Il semble bien, car la contrariété des volontés se prend de la contrariété de leurs objets, de même que la contrariété des mouvements se prend de la contrariété de leurs termes, selon Aristote. Mais, par ses diverses volontés, le Christ voulait des objets contraires; en effet, par sa volonté divine il voulait la mort, et par sa volonté humaine il la fuyait. D'où cette parole de S. Athanase: " Quand le Christ dit: "Père, si c'est possible, que cette coupe passe loin de moi, et pourtant que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne qui ne fasse", et encore: "L'esprit est résolu, mais la chair est faible", il montre deux volontés: l'une, humaine, qui fuyait la passion, à cause de la faiblesse de la chair; l'autre, divine, résolue à souffrir la passion. " Le Christ a donc eu des volontés contraires.

2. Nous lisons dans l'épître aux Galates (5, 17): " La chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair. " Il y a donc ontrariété de volontés quand l'esprit désire une chose, et la chair une autre. Mais ce fut le cas du Christ; car, par l'amour de charité que le Saint-Esprit produisait en son âme, il voulait la souffrance selon Isaïe (53, 7) " Il s'est offert parce qu'il !'a voulu. " Et cependant, selon la chair, il fuyait la souffrance. Il y avait donc en lui contrariété de volontés.

3. Nous lisons dans S. Luc (22, 43, " Entré en agonie, il priait avec plus d'insistance. " Mais l'agonie semble comporter un conflit intérieur entre tendances contraires. Il y avait donc dans le Christ contrariété de volontés.

En sens contraire, nous lisons dans les décrets du sixième Concile oecuménique: " Nous proclamons (dans le Christ) deux volontés naturelles, qui ne sont pas contraires, comme prétendaient les hérétiques impies; mais sa volonté humaine, obéissant sans résistance ni révolte, est pleinement soumise à sa volonté dite toute-puissante. "

Réponse: La contrariété ne peut être qu'une opposition considérée dans un même sujet et sous le même point de vue. Une diversité existant chez des sujets et à des points de vue différents ne suffit pas à constituer la contrariété, ni non plus la contradiction: ainsi un homme peut être beau et bien portant quant à sa main, et ne pas l'être quant à son pied, sans qu'il y ait contrariété.

Pour qu'il y ait contrariété de volontés chez quelqu'un, il est donc requis tout d'abord que la diversité de ses vouloirs considère le même point de vue. Quand un homme veut quelque chose pour un motif général, et qu'un autre homme n'en veut pas pour un motif particulier, il n'y a nullement contrariété de volontés. Ainsi le roi, qui veut qu'un voleur soit pendu pour le bien de l'État et le parent de ce voleur qui, en raison de son affection particulière, veut qu'il ne soit pas pendu, n'ont pas pour autant des vouloirs contraires. Mais il en serait autrement si l'amour du bien privé allait, pour le sauvegarder, jusqu'à vouloir empêcher le bien général; alors en effet les vouloirs seraient opposés sous le même point de vue.

Ensuite, pour qu'il y ait contrariété de vouloirs, il est encore requis que cette contrariété concerne la même puissance volontaire. Quand un homme veut une chose par son appétit intellectuel, et en veut une autre par son appétit sensible, il n'en résulte pas une contrariété, sauf si l'appétit sensible l'emportait sur l'appétit rationnel au point de changer ou d'entraver celui-ci; car ainsi la volonté rationnelle elle-même serait influencée par le mouvement contraire de l'appétit sensible.

Il faut donc reconnaître que la volonté naturelle et la volonté de sensualité du Christ voulaient autre chose que sa volonté divine et sa volonté rationnelle, mais qu'elles ne leur étaient pas contraires.

1° Ni sa volonté naturelle ni sa volonté de sensualité ne repoussaient le motif qui portait la volonté divine et la volonté humaine rationnelle à vouloir la Passion. La volonté de nature voulait absolument le salut du genre humain, mais il ne lui appartenait pas de vouloir ceci comme moyen de cela; quant au mouvement de la volonté de sensualité, il ne pouvait s'étendre jusque-là.

2° Ni la volonté divine ni la volonté rationnelle du Christ n'étaient empêchées ou entravées par la volonté naturelle ou par l'appétit de sensualité. De même, et à l'inverse, le mouvement de ces deux dernières facultés n'était entravé ni retardé par les deux premières. Car le Christ jugeait bon, selon la volonté divine et la volonté rationnelle, qu'en lui la volonté naturelle et la volonté de sensualité soient mues selon la loi de leur nature.

Aussi est-il clair qu'il n'y avait chez le Christ aucune opposition ou contrariété des vouloirs.

Solutions: 1. Le fait, pour la volonté humaine du Christ, de vouloir autre chose que sa volonté divine, avait pour principe cette volonté divine elle-même; car c'était avec son consentement que la nature humaine était animée de ses mouvements propres, selon le Damascène.

2. En nous la convoitise de la chair empêche ou retarde ce que convoite l'esprit, ce qui ne se produisait pas chez le Christ. C'est pourquoi chez lui il n'y avait pas comme chez nous opposition entre la chair et l'esprit.

3. Il n'y a pas eu d'agonie chez le Christ quant à la partie rationnelle de son âme, comme s'il y avait eu lutte entre les vœux découlant de la diversité des motifs, par exemple lorsque, selon que la raison considère ceci, on le veut; et selon qu'elle considère cela, on veut le contraire. Ceci tient à la faiblesse de notre raison, qui ne sait pas discerner ce qui est absolument meilleur. Ce n'est pas le cas du Christ; par sa raison il jugeait absolument meilleur d'accomplir par sa Passion la volonté divine concernant le salut du genre humain. Néanmoins il connut l'agonie dans la partie sensible de son âme, du fait qu'il éprouva la crainte d'un malheur imminent, selon le Damascène.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 19: L'UNITÉ D'OPÉRATION CHEZ LE CHRIST

1. N'y a-t-il chez le Christ qu'une seule opération, à la fois divine et humaine? - 2. Y a-t-il chez le Christ plusieurs opérations selon sa nature humaine?- 3. Par l'activité de sa nature humaine, le Christ a-t-il pu mériter pour lui-même? - 4. Par cette même activité, a-t-il mérité pour nous?

ARTICLE 1: N'y a-t-il chez le Christ qu'une seule opération, à la fois divine et humaine?

Objections: 1. Nous lisons chez Denys " L'action miséricordieuse de Dieu à notre égard s'est manifestée en ce que, comme nous et à partir de nous, le Verbe suressentiel s'est entièrement et vraiment humanisé, et qu'il a accompli et souffert tout ce qui convenait à son opération humano-divine. " L'auteur, on le voit, ne parle que d'une opération à la fois divine et humaine, que les Grecs appellent théandrique, c'est-à-dire divino-humaine. Il semble donc qu'il y a chez le Christ une opération unique, mais composée.

2. L'agent principal et son instrument ont une même et unique opération. Or, nous l'avons déjà dit la nature humaine chez le Christ fut l'instrument de la nature divine. C'est donc que les deux natures, dans le Christ, ont une même opération.

3. Puisque les deux natures du Christ sont unies en une seule hypostase ou personne, il en résulte nécessairement un seul et même être appartenant à l'hypostase ou personne. Mais l'opération appartient elle aussi à l'hypostase ou personne, car il n'y a à agir que les supposés subsistants; de là ce mot du Philosophe - " L'action relève des êtres individuels. " Dans le Christ, il y aura donc une seule et même opération, à la fois divine et humaine.

4. L'agir, comme l'être, appartient à l'hypostase subsistante. Or, en raison de l'unité d'hypostase, il y a dans le Christ une existence unique, comme on l'a vu; il y aura donc aussi une seule opération.

5. A une oeuvre unique répond une opération unique. Or une même oeuvre du Christ, comme la guérison d'un lépreux ou la résurrection d'un mort, relevait à la fois de sa divinité et de son humanité. Il y avait donc chez le Christ une seule opération.

En sens contraire, S. Ambroise écrit " Comment la même opération peut-elle provenir de puissances diverses? Une puissance inférieure peut-elle agir de la même manière qu'une puissance supérieure? Peut-il enfin y avoir une seule opération là où il y a diversité de substance? "

Réponse: Nous l'avons noté, les hérétiques qui prétendent ne mettre dans le Christ qu'une seule volonté affirmaient également en lui une seule opération. Pour mieux comprendre leur erreur, il faut remarquer que, lorsque plusieurs agents sont ordonnés entre eux, l'agent inférieur est toujours mû par l'agent supérieur; ainsi, chez l'homme, le corps est mû par l'âme, et les facultés inférieures par la

raison. Ainsi donc les actions et les mouvements du principe inférieur sont plutôt des actions opérées que de véritables opérations; et c'est au principe suprême que l'opération appartient à proprement parler. Ainsi le fait de marcher et le fait de palper sont des oeuvres humaines que l'âme opère par le moyen des pieds, dans le premier cas, et par le moyen des mains dans le second cas; et puisque c'est la même âme qui opère chaque fois, du côté de l'agent lui-même, qui est premier principe du mouvement, il n'y a qu'une opération unique et indifférenciée; la différence ne se trouve que du côté des oeuvres produites. Or, de même que, chez un homme ordinaire, le corps est mû par l'âme, et l'appétit sensible par l'appétit rationnel, de même, chez le Christ Jésus, la nature humaine était mue et régie par la nature divine. C'est pourquoi les hérétiques prétendaient que, du côté de la divinité agissante, l'opération était identique et indifférenciée; mais que les oeuvres produites étaient diverses; tantôt en effet la divinité du Christ agissait par sa propre vertu; ainsi lisons-nous qu'" elle portait tout par sa parole toute-puissante " (He 1, 3); tantôt elle agissait par le moyen de la nature humaine, comme en marchant corporellement. De là les paroles de l'hérétique Sévère rapportées par le sixième Concile oecuménique: " Les oeuvres accomplies et produites par le Christ sont très différentes: les unes sont attribuées à Dieu; les autres sont humaines. Ainsi marcher corporellement sur le sol est évidemment humain; guérir ceux auxquels leurs jambes malades interdisent de marcher est attribuable à Dieu. Mais c'est un être unique, le Verbe incarné, qui accomplit l'une et l'autre oeuvre; il ne faut nullement attribuer telle oeuvre à telle nature, et telle autre oeuvre à telle autre nature. Et du fait qu'il y a diversité dans les oeuvres produites, nous aurions tort de prétendre qu'il y a deux natures ou formes agissantes. "

Sur ce point, les hérétiques se trompaient.

L'action de celui qui est mû par un autre, est double: l'une qu'il tient de sa propre forme; l'autre, qu'il reçoit de l'agent qui le meut. Ainsi la hache possède par sa forme une action, qui est de couper; en tant qu'elle est actionnée par l'artisan, son action est de fabriquer un escabeau. L'opération qu'une chose possède par sa forme, lui est donc propre, et elle ne devient celle de l'agent moteur que parce que celui-ci s'en sert pour sa propre opération; l'action de chauffer est propre au feu, et elle devient celle de l'ouvrier en tant que celui-ci utilise le feu pour chauffer le fer.

Quant à l'opération que la chose tient de celui qui la meut, elle ne diffère pas de l'opération du moteur lui-même; faire un escabeau n'est pas pour la hache une opération séparée de celle de l'artisan. Par conséquent, toutes les fois que le moteur et le mobile ont des formes ou des puissances d'action diverses, l'opération propre du moteur sera nécessairement différente de l'opération propre du mobile; mais le mobile participera de l'opération du moteur, et le moteur utilisera l'opération du mobile; chacun d'eux agira donc en communion avec l'autre.

Or, chez le Christ, la nature humaine a une forme propre et une puissance qui est principe d'opération; de même, la nature divine. Par conséquent, la nature humaine possède une opération propre distincte de l'opération divine, et réciproquement. Cependant la nature divine se sert de l'opération de la nature humaine à la manière dont l'agent principal utilise l'opération de son instrument. Pareillement la nature humaine participe à l'opération de la nature divine, comme l'instrument à l'opération de l'agent principal. C'est ce qu'affirme le pape S. Léon: " L'une et l'autre forme ", c'est-à-dire la nature divine et la nature humaine " accomplissent ce qui leur est propre en communion l'une avec l'autre: le Verbe opère ce qui appartient au Verbe, et la chair exécute de qui est propre à la chair " .

S'il n'y avait qu'une seule opération attribuable à la fois à la divinité et à l'humanité chez le Christ, il faudrait dire que la nature humaine n'a pas de forme ou de vertu propre (car évidemment on ne peut pas le dire de la nature divine); il s'ensuivrait que chez le Christ, il n'y aurait que l'opération divine, ou bien que la vertu divine et la vertu humaine se fondraient en une seule. Ces deux hypothèses sont inadmissibles, car, dans le premier cas, la nature humaine du Christ serait imparfaite, et, dans le second, on aboutirait à la confusion des natures.

C'est donc avec raison que le sixième Concile oecuménique condamne cette opinion, et définit ainsi la doctrine catholiques: " Nous proclamons qu'il y a dans le même Seigneur Jésus Christ, notre vrai Dieu, deux opérations naturelles, sans division, sans changement, sans confusion, sans séparation ": l'opération divine et l'opération humaine.

Solutions: 1. Denys admet dans le Christ une opération théandrique ou divino-humaine, non pas en confondant les opérations ou les vertus des deux natures, mais parce que l'opération divine utilise l'opération humaine, et que celle-ci participe de la vertu de la première. Aussi écrit-il: " Le Christ opérait d'une manière surhumaine des choses propres à la nature humaine, comme le montrent sa conception surnaturelle dans le sein de la Vierge, et sa marche sur les eaux. " Il est manifeste en effet qu'être conçu et marcher relèvent de la nature humaine, mais furent accomplis chez le Christ surnaturellement. De même le Christ opérait humainement des choses divines, par exemple il guérissait un lépreux en le touchant. C'est pourquoi Denys ajoute dans cette même lettre " Il n'a pas accompli à titre de Dieu des opérations divines, et à titre d'homme des opérations humaines; mais à titre de Dieu fait homme, il a fait des choses inouïes par une opération divine et humaine. "

Cela veut dire qu'il y a dans le Christ deux opérations, l'une appartenant à la nature divine et l'autre à la nature humaine, car notre auteur affirme que, pour les choses qui relèvent de la nature humaine, " le Père et le Saint-Esprit n'y ont aucune part, à moins qu'on ne l'entende de leur bienveillante et miséricordieuse volonté ", en tant que le Père et le Saint-Esprit ont voulu dans leur miséricorde que le Christ agisse et souffre humainement. Et le même Denys ajoute ". . . à moins qu'on ne l'entende de la très sublime et ineffable opération divine que le Christ, devenu semblable à nous, mais demeurant immuable, accomplissait en tant que Dieu et Verbe de Dieu. " Ainsi donc il est évident qu'autre est l'opération humaine du Christ à laquelle le Père et le Saint-Esprit ne participent que sous le rapport de leur consentement miséricordieux; et autre son opération en tant que Verbe de Dieu, en laquelle communient le Père et le Saint-Esprit.

2. On appelle instrument ce qui est mû par un agent principal, mais qui peut très bien avoir en outre une opération propre, laquelle lui vient de sa forme; ainsi en est-il du feu, nous l'avons vu. En sorte que l'action de l'instrument comme tel n'est pas différente de l'action de l'agent principal; mais cela ne l'empêche pas d'avoir une autre opération selon sa réalité propre. Ainsi donc, chez le Christ, l'opération de la nature humaine, en tant qu'elle est instrument de la divinité, ne diffère pas de l'opération divine; notre salut est l'oeuvre unique de l'humanité et de la divinité du Christ. Mais la nature humaine du Christ, en tant que telle, a une opération propre différente de celle de la nature divine, on vient de le dire.

3. L'action appartient à l'hypostase subsistante, mais dérive de la forme ou nature qui spécifie cette action. C'est pourquoi là où il y a diversité de formes ou de natures, il y a aussi diversité spécifique dans les opérations; l'unité de l'hypostase donne seulement à l'opération son unité numérique. Ainsi le feu a deux opérations spécifiques différentes: éclairer et chauffer, qui lui viennent de la différence entre lumière et chaleur. Pourtant, au moment où il éclaire, sa clarté est numériquement unique. Pareillement, dans le Christ, il y a deux opérations spécifiques différentes, relatives à ses deux natures; et cependant, chacune de ses opérations, au moment où elle se produit, est une numériquement; elle constitue, par exemple, une marche unique, une guérison unique.

4. L'existence et l'agir relèvent de la personne par la nature, mais de façon différente. L'être appartient à la constitution même de la personne, et sous ce rapport il a raison de terme; c'est pourquoi l'unité de personne requiert l'unité de l'être même, complet et personnel. Mais l'opération est un effet de la personne, et elle est produite en fonction d'une forme ou nature. La pluralité des opérations ne porte donc pas préjudice à l'unité personnelle.

5. Dans le Christ, l'oeuvre propre à l'agir divin est distincte de l'oeuvre propre à l'agir humain; l'agir divin consistera par exemple à guérir un lépreux; l'agir humain à toucher ce même lépreux. Pourtant

les deux opérations concourent à une même oeuvre, sous le rapport où une nature agit en communion avec l'autre, ainsi que nous l'avons expliqué.

ARTICLE 2: Y a-t-il chez le Christ plusieurs opérations selon sa nature humaine?

Objections: 1. Le Christ, en tant qu'homme, participe de la nature végétative des plantes, de la nature sensible des animaux, de la nature intellectuelle des anges, ainsi que les autres hommes. Mais l'opération de la plante comme plante est différente de l'opération de l'animal comme animal. Donc le Christ, en tant qu'il est homme, a plusieurs opérations.

2. Les puissances et les habitus se distinguent selon leurs actes. Mais il y avait dans l'âme du Christ des puissances et des habitus divers, et donc des opérations diverses.

3. Les instruments doivent être adaptés à leurs opérations. Or le corps humain possède des membres de formes différentes, adaptés par conséquent à des opérations diverses. Il y a donc chez le Christ, selon sa nature humaine, plusieurs opérations distinctes.

En sens contraire, le Damascène écrit " L'opération suit la nature. " Mais chez le Christ il n'y avait qu'une seule nature humaine. Il n'y eut donc en lui qu'une seule opération humaine.

Réponse: L'homme étant par essence un être raisonnable, l'opération proprement humaine sera celle qui procédera de la raison par le moyen de la volonté, qui est un appétit rationnel. S'il y a chez l'homme une opération qui ne procède pas de la raison et de la volonté, on ne peut pas dire qu'elle soit proprement humaine; elle convient seulement à l'homme considéré en l'une des parties de sa nature: tantôt elle est le fait des éléments corporels qui la composent, comme d'être soumis aux lois de la pesanteur; tantôt elle est le fait de la puissance végétative de l'âme, comme de se nourrir et de grandir; tantôt elle relève de la partie sensible comme voir et entendre, imaginer et se souvenir, désirer et se mettre en colère. Entre ces multiples opérations, il y a cependant une certaine différence. Car les opérations sensibles de l'âme obéissent de quelque manière à la raison; et dans la mesure même où elles lui sont soumises, elles sont raisonnables et humaines, comme le montre Aristote. Au contraire, les opérations qui relèvent de l'âme végétative ou des éléments matériels du corps ne sont pas soumises à la raison; par conséquent elles ne sont aucunement raisonnables ni humaines de façon absolue, mais rattachées seulement à une partie de la nature humaine.

Or, nous l'avons dit, lorsqu'un agent inférieur agit par sa forme propre, son opération et celle de l'agent supérieur sont distinctes; au contraire, quand l'agent inférieur n'agit que sous la motion de l'agent supérieur, il n'y a qu'une seule et même opération, attribuable à l'un et à l'autre. Ainsi donc, chez tout homme ordinaire, l'action des éléments corporels et de l'âme végétative est distincte de l'opération volontaire qui est proprement humaine. Pareillement, l'action de l'âme sensitive, pour autant que celle-ci n'est pas mue par la raison; mais, dans le cas contraire, il n'y a qu'une même opération de la partie sensible et de la partie rationnelle. Quant à l'opération de l'âme rationnelle elle-même, elle est unique, si nous envisageons le principe de cette opération qui est la raison ou la volonté; mais elle se diversifie selon son rapport à divers objets. Certains, il est vrai, attribuent cette diversité aux oeuvres produites plutôt qu'aux opérations; ils estiment que l'unité d'opération doit se juger d'après l'unité du principe actif; et c'est en ce sens que nous posons la question de l'unité ou de la pluralité des opérations dans le Christ.

Ainsi donc, chez tout homme ordinaire, il n'y a qu'une seule opération qui soit proprement humaine: les autres opérations ne sont pas humaines à proprement parler. Mais, chez l'homme Jésus Christ, il n'y avait aucun mouvement de la partie sensible qui ne fût réglé par la raison. Bien plus, les opérations naturelles et corporelles relevaient en quelque façon de sa volonté, car, nous l'avons dit, le Christ voulait que " sa chair accomplisse et souffre tout ce qui lui revenait en propre ". C'est pourquoi il y a beaucoup plus d'unité dans l'opération du Christ que dans celle d'aucun autre homme.

Solutions: 1. L'opération de la partie sensible et de la partie végétative n'est pas proprement humaine, on vient de le dire. Néanmoins, chez le Christ elle l'était davantage que chez les autres hommes.

2. Les puissances et les habitus se diversifient par rapport à leurs objets; par suite, la diversité des opérations répond à la diversité des puissances et des habitus, aussi bien qu'à la diversité des objets. Une telle diversité d'opérations, nous n'entendons pas l'exclure de l'activité humaine du Christ, ni celle qui a pour origine la diversité des instruments. Nous ne voulons exclure ici que la pluralité d'opérations, envisagée par rapport au premier principe actif, comme on l'a dit dans la Réponse.

3. Cela répond également à la troisième objection.

ARTICLE 3: Par l'activité de sa nature humaine, le Christ a-t-il pu mériter pour lui-même?

Objections: 1. Le Christ avant sa mort était compréhenseur, comme il l'est maintenant. Mais le compréhenseur ne mérite plus; sa charité appartient à la récompense de la béatitude, car c'est par la charité qu'il jouit de celle-ci. La charité ne peut donc être principe de mérite, car le mérite et la récompense sont distincts. Donc le Christ, avant sa passion, ne méritait pas plus qu'il ne mérite maintenant.

2. Nul ne mérite ce qui lui est dû. Mais du fait que le Christ est Fils de Dieu par nature, l'héritage éternel, que les autres hommes méritent par leurs bonnes oeuvres, lui est dû. Fils de Dieu dès le principe, il ne pouvait donc mériter pour lui-même.

3. Quand on possède ce qui est le principe, on ne mérite pas à proprement parler ce qui en est la conséquence. Or, le Christ possédait la gloire de l'âme, d'où découle ordinairement la gloire du corps, selon S. Augustin; dans le Christ cependant, par une dispensation divine, la gloire de l'âme ne découlait pas sur le corps. Le Christ n'a donc pas mérité la gloire corporelle.

4. La manifestation de l'excellence du Christ n'est pas un bien appartenant au Christ lui-même, mais à ceux qui le connaissent; aussi cette manifestation est-elle la récompense promise à ceux qui aiment le Christ, selon sa parole en S. Jean (14, 21): " Celui qui m'aime sera aimé de mon Père; et je l'aimerai et je me manifesterai à lui. " Le Christ n'a donc pas mérité la manifestation de son élévation.

En sens contraire, S. Paul écrit (Ph 2, 6) " Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort; et c'est pourquoi Dieu l'a exalté. " Le Christ, par son obéissance, a donc mérité son exaltation, et ainsi il a mérité pour lui-même.

Réponse: Il est plus noble de posséder un bien par soi-même que de le tenir d'un autre car, selon Aristote " la cause par soi est toujours préférable à celle qui vient d'autrui ". Or, on possède par soi-même ce dont on est de quelque manière cause pour soi. Or, la cause première et souveraine de tous nos biens, c'est Dieu; sous ce rapport, la créature ne possède rien de bon par elle-même selon S. Paul (1 Co 4, 7): " Qu'as-tu que tu n'aies reçu? " Pourtant on peut, à titre de cause seconde, c'est-à-dire en coopérant avec Dieu, être cause d'un bien que l'on acquiert. En ce sens, celui qui possède quelque chose par son propre mérite le possède d'une certaine manière par lui-même. C'est pourquoi il est plus noble de posséder un bien par mérite que de le posséder sans le mériter.

Parce que l'on doit attribuer au Christ toute perfection et toute noblesse, il a dû posséder par mérite ce que les autres acquièrent eux-mêmes par mérite; sauf le cas où l'absence de tel bien porterait à sa dignité et à sa perfection un préjudice que le mérite ne saurait compenser. En conséquence, le Christ n'a mérité ni la grâce, ni la science, ni la béatitude de l'âme, ni sa divinité; car on ne mérite que ce que l'on ne possède pas. Il aurait alors fallu qu'à un moment donné, le Christ ait manqué de ces biens; et ce manque eût porté atteinte à sa dignité, plus que le mérite ne l'augmente. Mais la gloire du corps, ou tout autre avantage analogue, est inférieure à la valeur du mérite, qui se rattache à la vertu de charité.

Il faut donc affirmer que le Christ a mérité cette gloire corporelle et tous les biens qui contribuent à son excellence extérieure, comme l'Ascension, la vénération des hommes, etc. Il est donc clair qu'il a pu mériter pour lui-même.

Solutions: 1. La jouissance, qui est un acte de la charité, appartient à la gloire de l'âme, que le Christ n'a pas méritée. Donc, si le Christ a mérité par sa charité, il ne s'ensuit pas que mérite et récompense s'identifient. Cependant, cette charité par laquelle il a mérité n'était pas la sienne en tant que compréhenseur mais en tant que voyageur; car il fut à la fois l'un et l'autre, nous l'avons montré. Et c'est parce qu'il n'est plus voyageur maintenant qu'il n'est pas en état de mériter.

2. La gloire divine et la maîtrise sur toutes choses sont dues au Christ, comme au premier et suprême Seigneur, en tant qu'il est Dieu et Fils de Dieu par nature. Toutefois la gloire lui est due comme à un homme bienheureux; elle lui est due pour une part sans mérite, et pour une autre part avec mérite, comme nous l'avons montré dans la Réponse.

3. Le rejaillissement de la gloire de l'âme sur le corps vient d'une dispensation divine qui tient compte des mérites humains; de même que l'homme mérite par l'action que l'âme exerce sur le corps, ainsi est-il récompensé par la gloire de l'âme rejaillissant sur le corps. C'est pourquoi non seulement la gloire de l'âme, mais aussi celle du corps est objet de mérite selon S. Paul (Rm 8, 11): " Il vivifiera nos corps mortels par sien esprit qui habite en nous. " La gloire corporelle pouvait donc être objet de mérite pour le Christ.

4. La manifestation de l'excellence du Christ contribue à son bien, selon l'être nouveau qu'elle lui procure dans la connaissance d'autrui, bien qu'elle contribue en premier lieu au bien de ceux qui la connaissent, selon qu'ils le possèdent en eux-mêmes. Mais cela même se rapporte au Christ en tant qu'ils sont ses membres.

ARTICLE 4: Par l'activité de sa nature humaine, le Christ a-t-il mérité pour nous?

Objections: 1. Il est écrit (Ez 18, 20): " L'âme qui a péché, c'est elle qui mourra. " Pour la même raison, l'âme qui méritera, c'est elle qui sera récompensée. Il n'est donc pas possible que le Christ ait mérité pour les autres.

2. " C'est de la plénitude de la grâce du Christ que tous reçoivent " (Jn 1, 16). Mais les autres hommes qui possèdent la grâce du Christ ne peuvent pas mériter pour les autres. On lit en effet (Ez 18, 20): " S'il y avait dans la ville Noé, Daniel et Job, ils ne sauveraient ni fils ni fille; mais eux, par leur justice, sauveront leurs âmes. " Donc le Christ non plus n'a pu mériter pour nous.

3. " La récompense que l'on mérite est due en justice et non par grâce " (Rm 4, 4). Donc, si le Christ a mérité notre salut, il s'ensuit que notre salut ne vient pas de la grâce de Dieu, mais de sa justice, et que Dieu agit injustement avec ceux qu'il ne sauve pas, puisque le mérite du Christ s'étend à tous.

En sens contraire, il est écrit (Rm 5, 18) " Comme la faute d'un seul a entraîné la condamnation de tous les hommes, ainsi la justice d'un seul procure à tous les hommes la justification qui donne la vie. " Or le démérite d'Adam a entraîné la condamnation des autres hommes. A plus forte raison le mérite du Christ rejaillit sur les autres.

Réponse: Comme nous l'avons dit, le Christ ne possédait pas seulement la grâce à titre individuel, mais aussi comme tête de toute l'Église, à qui tous sont unis comme les membres à leur tête, pour constituer avec lui une seule personne mystique. Aussi le mérite du Christ s'étend-il aux autres hommes en tant qu'ils sont ses membres; ainsi, dans un individu, l'action de la tête appartient de quelque manière à tous ses membres, car ce n'est pas seulement pour elle que ses sens agissent, mais pour tous ses membres.

Solutions: 1. Le péché d'un individu ne fait de mal qu'à lui-même. Mais Adam ayant été constitué par Dieu principe de toute la nature humaine, son péché se transmet aux autres par la propagation de la vie charnelle. Et pareillement, le Christ ayant été constitué par Dieu tête de tous les hommes à l'égard de la grâce, son mérite s'étend à tous ses membres.

2. Les autres reçoivent de la plénitude du Christ non pas la source de la grâce, mais une grâce individuelle. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que les autres hommes méritent pour autrui, à la différence du Christ.

3. De même que le péché d'Adam ne se transmet aux autres hommes que par voie de génération charnelle, de même le mérite du Christ ne leur est communiqué que par une régénération spirituelle qui se réalise dans le baptême et par laquelle ils sont incorporés au Christ, selon l'épître aux Galates (2, 27): " Vous tous, qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. " Et cela même est l'oeuvre de la grâce, qu'il soit accordé à l'homme d'être régénéré dans le Christ. Et c'est ainsi que le salut de l'homme vient de la grâce.

Il faut étudier maintenant les activités qui conviennent au Christ par rapport au Père.

Certaines lui sont attribuées selon que lui-même se rattache au Père: par exemple qu'il lui est soumis; qu'il l'a prié; qu'il l'a servi par son sacerdoce.

D'autres activités lui sont attribuées, ou peuvent l'être, selon la relation du Père à son égard. Par exemple on peut se demander si le Père l'a adopté, et étudier sa prédestination par le Père.

Il faut donc étudier; I. La soumission du Christ à son père (Q. 20). - II. Sa prière (Q. 21). - III. Son sacerdoce (Q. 22). IV. Lui convient-il d'être adopté? (Q. 23). - V. Sa prédestination (Q. 24).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 20: LA SOUMISSION DU CHRIST À SON PÈRE

1. Le Christ a-t-il été soumis à son Père? - 2. A-t-il été soumis à lui-même?

ARTICLE 1: Le Christ a-t-il été soumis à son Père?

Objections: 1. Tout ce qui est soumis à Dieu le Père est créature, ainsi qu'il est dit dans le livre *des Croyances ecclésiastiques*,,: " Dans la Trinité, personne ne sert ni n'est soumis. " Or, on ne peut dire purement et simplement que le Christ soit une créature, nous l'avons montré plus haut. On ne peut donc pas dire non plus à proprement parler que le Christ a été soumis à Dieu le Père.

2. La soumission à Dieu suppose la servitude à l'égard de sa domination suprême. Mais on ne peut attribuer à la nature humaine du Christ la servitude, car, selon S. Jean Damascène: " Nous ne pouvons pas dire qu'elle (la nature humaine du Christ) est servante. La servitude et la domination ne sont pas des propriétés révélant la nature, mais de simples relations, comme la paternité et la filiation. " Le Christ, selon sa nature humaine, n'est donc pas soumis à Dieu le Père.

3. S. Paul nous dit (1 Co 15, 28): " Quand tout lui aura été soumis, alors le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a tout soumis. " Mais selon l'épître aux Hébreux (2, 8): " Pour le moment, nous ne voyons pas encore que tout lui soit soumis. " C'est donc que le Christ n'était pas encore soumis au Père qui lui a soumis toutes choses.

En sens contraire, le Seigneur déclare en S. Jean (14, 28): " Le Père est plus grand que moi. " Et S. Augustin commente ainsi cette parole: " C'est à bon droit que l'Écriture affirme les deux choses: d'une part que le Fils est égal au Père, et d'autre part que le Père est plus grand que le Fils. Il faut entendre la première de la forme de Dieu; la seconde de la forme de serviteur, mais sans les confondre. " Or le plus petit est soumis au plus grand. Le Christ, considéré sous sa forme de serviteur, est donc soumis au Père.

Réponse: Les propriétés d'une nature conviennent au sujet qui possède cette nature. Or la nature humaine, par sa condition même, est soumise à Dieu de trois manières.

1° Sous le rapport de la bonté, en tant que la nature divine est la bonté par essence, comme le montre Denys, la nature humaine ne possède qu'une certaine participation de la bonté divine, et se trouve soumise pour ainsi dire au rayonnement de cette bonté.

2° La nature humaine est soumise à Dieu en raison de la puissance de Dieu parce que, comme toute créature, elle obéit à l'activité réglée par lui.

3° Sous le rapport de son acte propre, en tant que la nature humaine doit une obéissance volontaire aux préceptes divins.

Cette triple soumission, le Christ la confesse à l'égard de son Père. En ce qui concerne la première, nous lisons (Mt 19, 17): " Pourquoi m'interrogues-tu sur ce qui est bon? Dieu seul est bon. " S. Jérôme explique: " Parce que le jeune homme l'avait appelé bon Maître, et ne l'avait pas proclamé Dieu ou Fils de Dieu, Jésus répond que, malgré sa sainteté humaine, et en comparaison avec Dieu, il n'est pas bon. " Il nous faisait comprendre ainsi que, sous le rapport de la nature humaine, il n'atteignait pas au degré de la bonté divine. Et puisque, selon S. Augustin " en ces matières qui ne relèvent pas de la quantité matérielle, plus grand est synonyme de meilleur ", pour cette raison on dit que le Père est plus grand que le Christ selon sa nature humaine.

La deuxième soumission est encore attribuée au Christ en tant que tous les faits se rapportant à son humanité ont été l'objet d'une disposition providentielle de Dieu. C'est pourquoi Denys affirme que " le Christ est soumis aux ordres de son Père ". Et c'est la soumission de servitude selon laquelle toute créature sert Dieu, en se soumettant à son ordonnance, selon cette parole (Sg 16, 24): " La création est à ton service, à toi son Créateur. " C'est en ce sens encore qu'il est écrit aux Philippiens (2, 7): Le Fils de Dieu " a pris la forme de serviteur ".

Enfin, la troisième soumission, le Christ se l'attribue à lui-même quand il dit (Jn 8, 29): " Tout ce qui lui plaît, je le fais toujours. " C'est la soumission d'obéissance. De là cette parole aux Philippiens (2, 8): " Il s'est fait obéissant au Père jusqu'à la mort. "

Solutions: 1. Comme nous l'avons expliqué, quand on dit que le Christ est une créature, il ne faut pas l'entendre de façon absolue, mais selon sa nature humaine, que cette précision soit explicite ou non. De même dans le cas présent, il ne faut pas croire que le Christ a été soumis à son Père de façon absolue, mais seulement selon la nature humaine, même si l'on n'apporte pas explicitement cette précision. Il est préférable néanmoins de le faire, afin d'éviter l'erreur d'Arius qui prétendait que le Fils est inférieur au Père.

2. La relation de serviteur à maître se fonde sur l'action et la passion, car il appartient au maître de mouvoir son serviteur par le commandement. Or, l'agir ne s'attribue pas à la nature comme sujet de l'action, mais à la personne: " Les actes appartiennent aux suppôts et aux individus ", dit Aristote. L'action est attribuée à la nature comme au principe selon lequel la personne ou hypostase agit. Dès lors, bien qu'on ne puisse dire qu'une nature est maîtresse ou servante, on peut le dire néanmoins d'une

personne ou hypostase selon telle ou telle nature. Et à ce titre rien n'empêche de dire que le Christ est soumis au Père, ou qu'il est son serviteur, sous le rapport de la nature humaine.

3. Comme le remarque S. Augustin. " le Christ remettra le royaume à Dieu son Père, quand il aura conduit à la vision directe les justes sur lesquels il règne maintenant par la foi ", si bien qu'ils verront l'essence divine elle-même, commune au Père et au Fils. Alors il sera soumis totalement au Père non seulement en lui-même, mais dans ses membres, par une participation plénière de la bonté divine. Alors aussi toutes choses lui seront pleinement soumises par l'accomplissement dernier de sa volonté en elles. Et pourtant, dès à présent toutes choses sont soumises à sa puissance, selon sa parole en S. Matthieu (28, 18): " Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. "

ARTICLE 2: Le Christ a-t-il été soumis à lui-même?

Objections: 1. S. Cyrille écrit dans une lettre approuvée par le Concile d'Éphèse: " Le Christ n'a été, par rapport à lui-même, ni serviteur ni maître. Il est fou et impie de parler et de penser ainsi. " Et S. Jean Damascène affirme aussi: " Le Christ, puisqu'il est un être unique, ne peut être serviteur ni maître par rapport à lui-même. " Or, nous disons que le Christ est serviteur du Père en tant qu'il lui est soumis. Le Christ n'est donc pas soumis à lui-même.

2. " Serviteur " est relatif à " maître ". Or on n'est pas en relation avec soi-même car, dit S. Hilaire " rien n'est semblable ou égal à soi ". Donc le Christ ne peut être dit serviteur de lui-même, ni par suite soumis à lui-même.

3. Selon S. Athanase. " de même que l'âme et la chair constituent un homme unique, ainsi Dieu et l'Homme constituent un seul Christ ". Mais on ne dit pas que l'homme est soumis à lui-même, ni qu'il est serviteur de lui-même, ni qu'il est plus grand que lui-même, du seul fait que son corps est soumis à son âme. Donc on ne dit pas non plus que le Christ est soumis à lui-même parce que son humanité est soumise à sa divinité.

En sens contraire, S. Augustin écrit: " A ce point de vue (c'est-à-dire en tant que le Père est plus grand que le Christ selon la nature humaine), le Fils est inférieur à lui-même. ". Comme le prouve S. Augustin, au même endroit, le Fils de Dieu a pris la forme de serviteur sans perdre la forme de Dieu. Mais selon la forme divine, qui est commune au Père et au Fils, le Père est plus grand que le Fils selon la nature humaine. Le Fils est donc plus grand que lui-même selon la nature humaine.

6. Le Christ, selon la nature humaine, est serviteur de Dieu le Père selon sa parole en S. Jean (20, 17): " je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. " Mais quiconque est serviteur du Père l'est aussi du Fils; autrement, tout ce qui appartient au Père n'appartiendrait pas au Fils. Donc le Christ est serviteur de lui-même, et soumis à lui-même.

Réponse: Comme nous venons de le dire, être seigneur et serviteur est attribuable à l'hypostase ou personne selon une nature donnée. Quand on dit que le Christ est Seigneur ou serviteur de lui-même, ou que le Verbe de Dieu est Seigneur du Christ homme, on peut donc l'entendre d'une double manière. D'abord en ce sens que ce serait affirmé en raison de personnes différentes: la personne du Verbe de Dieu exerçant sa domination sur une autre personne, celle de l'homme, soumise à cette domination; c'est l'hérésie de Nestorius. Aussi lisons-nous dans sa condamnation par le Concile d'Éphèse: " Si quelqu'un ose dire que le Verbe de Dieu le Père est Dieu ou maître du Christ, plutôt que de confesser qu'il est à la fois Dieu et homme, puisque "Verbe fait chair" selon les Écritures, qu'il soit anathème. " On trouve la même négation chez S. Cyrille et chez le Damascène. Et dans le même sens on doit nier que le Christ soit inférieur ou soumis à lui-même.

Dans un autre sens, on peut l'entendre selon la diversité des natures dans une même personne ou hypostase. Ainsi nous pouvons dire que, selon la nature qui lui est commune avec nous, le Christ est sujet et serviteur. Et c'est en ce sens que S. Augustin peut dire que le Christ est inférieur à lui-même.

Cependant, il faut savoir que le nom de Christ est un nom personnel, comme celui de Fils. Aussi, tout ce qui convient au Christ en raison de sa personne, qui est éternelle, peut lui être attribué essentiellement et absolument, surtout ces relations dont nous parlons, qui semblent appartenir plus proprement à la personne ou hypostase. Mais ce qui convient au Christ selon la nature humaine doit plutôt lui être attribué avec des précisions. On dira donc de manière absolue que le Christ est le Très-Haut, le Seigneur et le Maître; mais quand on dira qu'il est sujet, serviteur ou inférieur, il conviendra de préciser: selon la nature humaine.

Solutions: 1. S. Cyrille et S. Jean Damascène nient que le Christ soit Seigneur par rapport à lui-même au sens où cela impliquerait une pluralité de suppôts, et si l'on dit de façon absolue que quelqu'un est le maître d'un autre. .

2. A parler de façon absolue, il faut que maître et serviteur désignent des êtres différents'. On peut cependant sauvegarder les notions de maîtrise et de service quand on dit que le même être est maître et serviteur de soi-même selon des points de vue différents.

3. En raison des diverses parties de l'homme, dont l'une est supérieure et l'autre inférieure, Aristote reconnaît qu'il y a une justice que l'homme se doit à lui-même, en tant que l'irascible et le concupiscible obéissent à la raison. Sous ce rapport, un même homme peut être dit sujet et serviteur de lui-même, selon les diverses parties de son être.

4. 5. 6. Quant aux arguments *en sens contraire*, la réponse est claire. S. Augustin affirme en effet que le Christ est inférieur ou soumis à lui-même selon sa nature humaine, et non selon la diversité des suppôts.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 21: LA PRIÈRE DU CHRIST

1. Convient-il au Christ de prier? - 2. Cela convient-il selon sa sensualité? - 3. Lui convient-il de prier pour lui-même, ou seulement pour les autres? - 4. Toute prière du Christ est-elle exaucée?

ARTICLE 1: Convient-il au Christ de prier?

Objections: 1. Selon S. Jean Damascène, " la prière est une demande à Dieu de ce qui est opportun ". Mais le Christ pouvait tout faire; il n'avait donc rien à demander à personne.

2. On ne demande pas ce que l'on sait devoir arriver certainement; ainsi nous ne prions pas pour que le soleil se lève demain. Il ne convient pas davantage de demander ce dont on sait que cela ne se réalisera en aucune façon. Or le Christ avait une science certaine de l'avenir; il n'avait donc rien à demander par la prière.

3. Le Damascène écrit: " La Prière est une élévation de l'intelligence vers Dieu. " Mais l'intelligence du Christ n'avait nul besoin de monter vers Dieu, puisqu'elle lui était unie non seulement par l'union hypostatique, mais encore par la vision bienheureuse.

En sens contraire, on lit dans S. Luc (6, 12) " En ces jours-là il sortit dans la montagne pour prier, et il passait la nuit à prier Dieu. "

Réponse: Nous l'avons dit dans la deuxième Partie, la prière est un exposé fait à Dieu de notre vouloir propre, pour qu'il l'exauce. Donc, s'il n'y avait dans le Christ qu'une seule volonté, la volonté divine, il ne lui conviendrait aucunement de prier, car la volonté divine est par elle-même réalisatrice de ses propres vouloirs, selon le Psaume (135, 6): " Tout ce que le Seigneur a voulu, il l'a fait. " Mais chez le Christ il y a une volonté divine et une volonté humaine; et la volonté humaine n'est capable de réaliser ce qu'elle veut que grâce à la puissance divine. C'est pourquoi il convient au Christ de prier, en tant qu'homme possédant une volonté humaine.

Solutions: 1. Le Christ pouvait faire tout ce qu'il voulait en tant que Dieu, mais non en tant qu'homme; car en tant que tel il n'avait pas la toute-puissance, nous l'avons dit. Et bien qu'il fût à la fois Dieu et homme, il voulut néanmoins présenter la prière à son Père, non pas par impuissance, mais afin de nous instruire. D'abord pour nous montrer qu'il vient du Père. C'est pourquoi il dit lui-même (Jn 11, 42): " J'ai prié à cause du peuple qui m'entoure, afin qu'ils croient que tu m'as envoyé. " Aussi, S. Hilaire écrit-il: " Il n'avait pas besoin de prière, mais il pria à cause de nous, pour que nous n'ignorions pas qu'il est le Fils. "

Ensuite il a prié pour nous donner l'exemple, dit S. Ambroise: " Ne l'écoutez pas avec malveillance, vous figurant que le Christ demande par faiblesse pour obtenir ce qu'il ne peut accomplir. Auteur du pouvoir, maître d'obéissance, il nous façonne par son exemple aux préceptes de la vertu. " Et S. Augustin: " Le Seigneur, en sa forme d'esclave, pouvait, s'il en était besoin, prier silencieusement. Mais il voulait se faire voir en train de prier son Père, pour rappeler qu'il est chargé de nous instruire. "

2. Parmi les choses que le Christ savait devoir arriver, il savait que certaines se réaliseraient à sa prière; il convenait donc qu'il les demande à Dieu.

3. L'ascension n'est pas autre chose qu'un mouvement vers le haut. Or on peut parler de mouvement de deux manières, selon Aristote. D'une manière, il peut s'agir d'un mouvement proprement dit, qui comporte un passage de la puissance à l'acte, et qui est l'acte d'un être imparfait. En ce sens, monter se dit de celui qui est en puissance, mais non en acte, à être en haut. Sous ce rapport, le Damascène écrit: " Le Christ n'a pas besoin de monter vers Dieu, car il est toujours uni à Dieu par son être personnel et par sa contemplation bienheureuse. " D'une autre manière, le mouvement peut signifier l'acte d'un être parfait, qui est déjà en acte; en ce sens comprendre et sentir sont appelés des mouvements. Et c'est de cette manière que l'intelligence du Christ monte toujours vers Dieu, parce qu'elle le contemple toujours comme étant au-dessus d'elle-même.

ARTICLE 2: Convient-il au Christ de prier selon sa sensualité?

Objections: 1. C'est vraisemblable puisqu'il est dit dans un Psaume (84, 3) mis sur les lèvres du Christ: " Mon coeur et ma chair ont tressailli vers le Dieu vivant. " Donc la sensualité du Christ a pu monter vers le Dieu vivant en tressaillant, et donc aussi en le priant.

2. Prier est le fait de celui qui désire ce qu'il demande. Or le Christ a demandé ce que désirait sa sensualité lorsqu'il a dit: " Que cette coupe s'éloigne de moi " (Mt 21, 39). Donc la sensualité du Christ a prié.

3. Il est mieux d'être uni à Dieu dans la personne que de monter vers lui par la prière. Mais la sensualité fut assumée par Dieu dans l'unité de la personne, comme toutes les composantes de la nature humaine. A plus forte raison a-t-elle pu monter vers Dieu par la prière.

En sens contraire, il est écrit (Ph 2, 7) que le Fils de Dieu par la nature qu'il a assumée " a été fait semblable aux hommes ". Mais les autres hommes ne prient pas selon leur sensualité. Le Christ n'a donc pas, lui non plus, prié de cette manière.

Réponse: Prier selon la sensualité peut s'entendre en deux sens. En ce sens, tout d'abord, que la prière serait un acte de la sensualité; en ce sens le Christ n'a pas prié selon la sensualité. Car la sienne était de même nature que la nôtre; or, en nous, la sensualité ne peut prier pour une double raison. D'abord parce que le mouvement de la sensualité ne peut dépasser le domaine du sensible, et donc monter vers Dieu, ce qui est requis pour la prière. Ensuite, parce que la prière suppose un certain ordre, en tant que l'on désire un bien comme devant être réalisé par Dieu; et cela, la raison seule peut le faire. C'est pourquoi, nous l'avons dit dans la deuxième Partie la prière est un acte de la raison.

Dans un autre sens, on peut dire que quelqu'un prie selon sa sensualité en ce sens que la raison, dans la prière, expose à Dieu le désir de son appétit sensible. Sous ce rapport, le Christ a prié selon sa sensualité en tant que sa prière se faisait l'avocat de sa sensualité. Et le Christ a agi ainsi pour nous instruire en nous montrant trois choses: 1° qu'il a assumé une véritable nature humaine avec toute son affectivité naturelle; 2° qu'il est permis à l'homme de vouloir d'une affection naturelle ce que Dieu ne veut pas; 3° que l'homme doit soumettre sa propre affectivité à la volonté divine. De là ces paroles de S. Augustin: " Le Christ, se comportant en homme, montre la volonté particulière de l'homme, quand il dit: "Que cette coupe s'éloigne de moi. " Il y avait là en effet une volonté humaine ayant un objet propre et comme privé. Mais parce qu'il veut être un homme droit et aller à Dieu, il ajoute: "Cependant, non pas comme je veux, mais comme tu veux. " Comme s'il disait à chacun de nous: Regarde-toi en moi; car tu peux vouloir personnellement quelque chose, bien que Dieu veuille autrement. "

Solutions: 1. La chair tressaille vers le Dieu vivant, non par un acte de la chair montant vers Dieu, mais par rejaillissement du coeur sur la chair, en tant que l'appétit sensible suit le mouvement de l'appétit rationnel.

2. Bien que la sensualité ait voulu ce que la raison demandait, le demander dans la prière n'appartient pas à la sensualité, mais à la raison, nous l'avons dit dans la Réponse.

3. L'union hypostatique se fait selon l'être personnel, qui se rattache à toutes les composantes de la nature humaine. Mais l'ascension de la prière se fait par un acte qui ne convient qu'à la raison. Donc la comparaison ne vaut pas.

ARTICLE 3: Convenait-il au Christ de prier pour lui-même, ou seulement pour les autres?

Objections: 1. S. Hilaire écrit: " Les paroles de sa prière ne lui profitaient pas, mais il parlait au profit de notre foi. " Il apparaît donc ainsi que le Christ n'a pas prié pour lui-même, mais pour nous.

2. Nul ne prie que pour obtenir ce qu'il désire, car, nous l'avons noté In, la prière est un exposé fait à Dieu de notre vouloir, pour qu'il l'exauce.

Mais le Christ voulait subir sa passion; S. Augustin écrit: " L'homme, la plupart du temps, s'attriste sans le vouloir; il dort sans le vouloir, sans le vouloir il a faim et soif. Le Christ au contraire a subi tout cela parce qu'il l'a voulu. " Il ne lui convenait donc pas de prier pour lui-même.

3. S. Cyprien écrit: " Le maître de la paix et de l'unité n'a pas voulu prier en particulier et privément, pour éviter qu'on prie seulement pour soi. " Mais le Christ a accompli ce qu'il enseignait: " Jésus commença à agir et à enseigner. " Donc le Christ n'a jamais prié pour lui seul.

En sens contraire, le Seigneur lui-même a dit dans sa prière: " Glorifie ton Fils " (Jn 17, 1).

Réponse: Le Christ a prié pour lui-même d'une double manière. D'abord en exprimant le sentiment de sa sensualité, comme nous l'avons dit plus haut ou de sa volonté considérée comme nature, ainsi lorsqu'il pria pour que s'éloigne la coupe de sa passion. D'une autre manière en exprimant le sentiment de sa volonté délibérée, considérée comme raison, ainsi lorsqu'il demanda la gloire de la résurrection. Et cela était logique. Car, nous l'avons dit le Christ a voulu prier son Père pour nous donner l'exemple de la prière; et aussi pour montrer que le Père est l'auteur duquel il procède éternellement selon la nature divine, et de qui, selon la nature humaine, il possède tout ce qu'il a de bon. Or, dans sa nature humaine, de même qu'il possédait déjà certains biens venus du Père, de même il en attendait d'autres qu'il lui restait à obtenir. Et c'est pourquoi, pour les biens déjà reçus par sa nature humaine, il rendait grâce au Père qu'il reconnaissait en être l'auteur, comme on le voit clairement dans l'évangile (Mt 26, 17; Jn 11, 41). Et c'est encore pour reconnaître le Père comme l'auteur de tout bien qu'il lui demandait par la prière ce qui lui manquait selon sa nature humaine, comme la gloire du corps. En cela aussi le Christ nous donnait l'exemple, afin que nous rendions grâce pour les dons reçus, et que nous demandions par la prière les bienfaits que nous ne possédons pas encore.

Solutions: 1. S. Hilaire parle de la prière vocale, qui n'était pas nécessaire au Christ pour lui-même, mais seulement pour nous. Aussi dit-il expressément: " Les paroles de sa prière ne lui profitaient pas. " En effet si, selon le Psaume (10, 17), " le Seigneur exauce le désir des pauvres ", à bien plus forte raison la volonté du Christ à elle seule a-t-elle force de prière auprès du Père. Si bien que le Christ affirmait lui-même (Jn 11, 42): " je savais que tu m'exautes toujours, mais j'ai parlé à cause du peuple qui m'entoure, pour qu'ils croient que tu m'as envoyé. "

2. Certes, le Christ voulait subir toutes les souffrances de sa passion au moment de celle-ci, mais il voulait, après celle-ci, obtenir la gloire temporelle qu'il ne possédait pas encore. Et cette gloire il l'attendait du Père comme de son auteur. Et c'est pourquoi il convenait qu'il la demande.

3. La gloire qu'il demandait dans sa prière se rattachait aussi au salut des autres hommes, selon S. Paul (Rm 4, 25): " Il est ressuscité pour notre justification. " La prière qu'il faisait pour lui-même était d'une certaine façon pour les autres. Ainsi tout homme qui demande à Dieu un bien pour l'employer au profit des autres ne prie pas pour lui seul, mais aussi pour les autres.

ARTICLE 4: Toute prière du Christ est-elle exaucée?

Objections: 1. Il semble que non, car le Christ a demandé l'éloignement de la coupe (Mt 26, 39), qui ne s'est pas fait.

2. Il a prié pour le pardon de ceux qui le crucifiaient (Lc 23, 34). Cependant tous n'ont pas eu le pardon de leur péché, car les Juifs furent punis pour ce péché.

3. Il a prié pour ceux qui croiraient en lui par la parole des Apôtres, pour que tous soient un et parviennent à être avec lui. Mais tous n'y parviennent pas.

4. Il est dit dans un Psaume (22, 3) mis sur les lèvres du Christ: " je crierai tout le jour, et tu ne m'exauceras pas. "

En sens contraire, il est écrit (He 5, 7) " Ayant présenté, avec un grand cri et des larmes, des prières et des supplications, il a été exaucé pour sa piété. "

Réponse: Nous l'avons dit. la prière est comme l'expression de la volonté humaine. On peut donc dire que la prière de quelqu'un est exaucée quand sa volonté est accomplie. Or, la volonté de l'homme comme tel est une volonté rationnelle, car nous voulons absolument ce que nous voulons par délibération de la raison. Au contraire, ce que nous voulons par un mouvement de sensualité, ou même par un mouvement de notre volonté considérée comme émanant de la nature, nous ne le

voulons pas absolument, mais seulement sous cette condition: si la délibération de la raison n'y met aucun obstacle. Il y a là une velléité plutôt qu'une volonté absolue, parce qu'on le voudrait si autre chose ne s'y opposait pas.

Selon sa volonté rationnelle, le Christ n'a rien voulu d'autre que ce qu'il savait être voulu par Dieu. C'est pourquoi toute volonté absolue du Christ, même humaine, fut accomplie, parce que conforme à la volonté de Dieu, et par conséquent toutes ses prières furent exaucées. Car c'est ainsi que les prières des autres hommes sont exaucées selon S. Paul (Rm 8, 27): " Celui qui sonde les coeurs connaît ", c'est-à-dire approuve, " ce que l'Esprit désire ", c'est-à-dire ce qu'il fait désirer aux saints, " car selon Dieu ", c'est-à-dire conformément à la volonté divine, " il intercède pour les saints ".

Solutions: 1. La demande du Christ: que la coupe passe loin de lui, a été diversement présentée par les Pères. Car S. Hilaire, dit " Il demande que la coupe passe non pour que lui-même l'évite, mais pour qu'elle aboutisse à un autre. Il prie pour ceux qui devront souffrir après lui; c'est comme s'il disait: De même que cette coupe de la Passion est bue par moi, qu'elle soit bue par eux, sans perdre l'espérance, sans ressentir la douleur, sans craindre la mort. "

Ou bien, selon S. Jérôme'. " C'est expressément qu'il dit: "Cette coupe", c'est-à-dire celle du peuple des Juifs qui ne peuvent avoir l'excuse de l'ignorance, s'ils me mettent à mort, car ils ont la Loi et les Prophètes qui me prophétisent chaque jour. "

Ou bien, selon Denys d'Alexandrie: " Le Christ dit: "Éloigne de moi cette coupe". Cela ne signifie pas: qu'elle ne s'approche pas de moi, car si elle ne s'est pas approchée, elle ne peut pas être éloignée. Mais, de même que ce qui passe seulement ne touche pas et ne demeure pas, ainsi le Sauveur demande que l'épreuve qui l'assaille légèrement soit repoussée. "

Mais S. Ambroise Origène et Chrysostome disent qu'il fit cette demande comme un homme qui repousse la mort par sa volonté de nature.

Ainsi donc, si l'on comprend avec S. Hilaire qu'il demanda ainsi que les autres martyrs deviennent les imitateurs de sa passion; ou qu'il demanda de ne pas être bouleversé par la crainte de boire la coupe; ou de ne pas être retenu par la mort, on peut dire que sa prière fut entièrement exaucée.

Mais si l'on comprend qu'il a demandé de ne pas boire la coupe de la mort et de la Passion, ou de ne pas la recevoir des Juifs, ce qu'il demandait ne s'est pas réalisé parce que la raison qui présentait cette demande ne voulait pas son accomplissement. Mais il voulait, pour nous instruire, nous faire connaître sa volonté de nature et le mouvement de sensualité qu'il avait comme homme.

2. Le Seigneur n'a pas prié pour tous ceux qui le crucifiaient, ni pour tous ceux qui croiraient en lui, mais seulement pour ceux qui étaient prédestinés à obtenir par lui la vie éternelles.

3. Cela répond également à la troisième objection.

4. Lorsqu'il dit: " Je crierai et tu n'exauceras pas ", il faut le comprendre du désir de sa sensualité, qui fuyait la mort. Il est cependant exaucé quant au désir de sa raison.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 22: LE SACERDOCE DU CHRIST

1. *Convient-il au Christ d'être prêtre? - 2. La victime de ce sacerdoce. - 3. L'effet de ce sacerdoce. - 4. Cet effet le concerne-t-il, ou seulement les autres hommes? - 5. L'éternité de ce sacerdoce - 6. Le Christ doit-il être appelé prêtre à la manière de Melchisédech?*

ARTICLE 1: Convient-il au Christ d'être prêtre?

Objections: 1. Il ne semble pas, car le prêtre est inférieur à l'ange, selon Zacharie (3, 1): " Dieu m'a montré un grand prêtre se tenant devant l'ange du Seigneur. " Or le Christ est supérieur aux anges selon l'épître aux Hébreux (1, 4): " Il est d'autant supérieur aux anges qu'il possède par héritage un nom bien plus grand que les leurs. " Il ne convient donc pas au Christ d'être prêtre.

2. Les événements de l'Ancien Testament préfigurent le Christ, selon S. Paul (Col 2, 17): " Tout cela n'est que l'ombre des choses à venir. . . " Mais le Christ n'a pas tiré son origine humaine des prêtres de l'ancienne loi, car l'Apôtre écrit (He 7, 14) " Il est manifeste que notre Seigneur est issu de Juda, tribu dont Moïse ne dit rien quand il parle des prêtres. "

3. Dans l'ancienne loi, qui préfigure le Christ, le même homme ne fut pas législateur et prêtre. C'est pourquoi le Seigneur dit à Moïse (Ex 28, 1): " Prends Aaron, ton frère, pour qu'il soit prêtre à mon service. " Or le Christ est le législateur de la loi nouvelle selon Jérémie (31, 3): " je mettrai une loi dans leur coeur. " Donc il ne convenait pas au Christ d'être prêtre.

En sens contraire, il y a l'affirmation de l'épître aux Hébreux: " Nous avons un grand prêtre qui a pénétré dans les cieux: Jésus, le Fils de Dieu. "

Réponse: L'office propre du prêtre est d'être médiateur entre Dieu et le peuple en tant qu'il transmet au peuple les biens divins, d'où son nom *de sacer-dos*, *c'est-à-dire sacra dans*: " qui donne les choses saintes "; selon Malachie (2, 7): " C'est de sa bouche qu'on attend l'enseignement. " De plus, le prêtre est médiateur en tant qu'il offre à Dieu les prières du peuple et satisfait à Dieu en quelque manière pour les péchés; de là cette parole (He 5, 1): " Tout grand prêtre, pris d'entre les hommes, est établi en faveur des hommes dans ce qui a rapport à Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés. " Or cela convient parfaitement au Christ. Par lui en effet, les dons de Dieu sont transmis aux hommes, selon S. Pierre (2 P 1, 4): " Par lui nous avons été mis en possession de grandes et précieuses promesses, afin de devenir ainsi participants de la nature divine. " De même le Christ a réconcilié avec Dieu le genre humain, comme il est écrit aux Colossiens (1, 19): " Il a plu à Dieu de faire habiter en lui toute la Plénitude, et par lui de tout se réconcilier. " Il convient donc souverainement au Christ d'être prêtre.

Solutions: 1. La puissance hiérarchique convient aux anges, en tant qu'ils sont eux-mêmes intermédiaires entre Dieu et l'homme, comme l'enseigne Denys; c'est pourquoi le prêtre, parce qu'il est lui aussi intermédiaire entre Dieu et le peuple, reçoit le nom d'ange selon Malachie: " Il est l'ange du Seigneur de l'univers. " Or le Christ fut supérieur aux anges, non seulement sous le rapport de sa divinité, mais même sous le rapport de son humanité, car il possède la plénitude de grâce et de gloire. Il avait donc de façon beaucoup plus excellente que les anges la puissance hiérarchique ou sacerdotale; à tel point que les anges eux-mêmes furent les ministres de son sacerdoce, comme dit S. Matthieu (4, 11): " Des anges s'approchèrent et le servaient. " Pourtant, sous le rapport de la possibilité, il fut abaissé un moment au-dessous des anges (He 2, 9). Et en cela il fut semblable aux hommes voyageurs constitués dans le sacerdoce.

2. Selon S. Jean Damascène " la similitude absolue constitue une identité, non une exemplarité ". Et puisque le sacerdoce de l'ancienne loi n'était que la figure de celui du Christ, le Christ n'a pas voulu naître de la race des prêtres préfiguratifs, afin de montrer que son sacerdoce n'était pas identique à l'ancien, mais en différait comme la vérité de sa préfiguration.

3. Comme nous l'avons déjà dit les autres hommes possèdent certaines grâces particulières, mais le Christ, tête de tous les hommes, a reçu en perfection toutes les grâces. C'est pourquoi, en ce qui regarde les autres hommes, l'un est législateur, l'autre prêtre, l'autre roi; chez le Christ au contraire, tout cela se rejoint, comme chez celui qui est la source de toutes les grâces. Aussi lisons-nous dans Isaïe (33,22): " Le Seigneur est notre juge, le Seigneur est notre législateur, notre roi; il viendra et nous sauvera. "

ARTICLE 2: Le Christ a-t-il été lui-même et à la fois, le prêtre et la victime?

Objections: 1. Il appartient au prêtre de tuer la victime. Mais le Christ ne s'est pas tué. Donc il n'a pas été à la fois prêtre et victime.

2. Le sacerdoce du Christ ressemble davantage à celui des juifs, qui fut constitué par Dieu, qu'à celui des païens qui rendaient un culte aux démons. Or, dans la loi ancienne on n'offrait jamais un homme en sacrifice; c'est ce que l'Écriture reproche le plus aux païens (Ps 106, 38): " Ils ont répandu le sang innocent, le sang de leurs fils et de leurs filles, en les immolant aux idoles de Canaan. " Donc, dans le sacerdoce du Christ, le Christ homme ne devait pas être victime.

3. Toute victime, du fait qu'on l'offre à Dieu, lui est consacrée. Mais l'humanité du Christ fut consacrée et unie à Dieu dès le principe. On ne peut donc pas dire que le Christ, en tant qu'homme, fut victime.

En sens contraire, il y a cette parole de l'Apôtre (Ep 5, 2): " Le Christ nous a aimés et s'est livré pour nous en oblation et en victime d'agréable odeur. "

Réponse: S. Augustin écrit: " Tout sacrifice visible est le sacrement ou signe sacré d'un sacrifice invisible. " Or le sacrifice invisible consiste pour l'homme à offrir son esprit à Dieu, selon le Psaume (51, 19): " Le sacrifice à Dieu, c'est un esprit broyé. " C'est pourquoi tout ce qui est offert à Dieu en vue de porter l'esprit de l'homme vers Dieu, peut être appelé sacrifice.

L'homme a donc besoin du sacrifice pour trois motifs. 1° Pour la rémission du péché qui le détourne de Dieu; c'est pourquoi l'Apôtre dit (He 5, 1) qu'il appartient au prêtre " d'offrir des dons et des sacrifices pour les péchés ". 2° Pour que l'homme se maintienne dans l'état de grâce et d'union à Dieu en qui se trouvent sa paix et son salut. De là, dans l'ancienne loi, l'immolation de la victime pacifique pour le salut de ceux qui l'offraient, prescrit par le Lévitique (chap. 3).

3° Pour que l'esprit de l'homme soit parfaitement uni à Dieu, ce qui se réalisera dans la gloire. C'est pourquoi, dans l'ancienne loi, on offrait l'holocauste où tout était brûlé, comme dit encore le Lévitique (chap. 1).

Or tous ces bienfaits nous sont venus à travers l'humanité du Christ. Par elle, en effet, nos péchés ont été effacés, selon l'épître aux Romains (4, 25): " Il s'est livré pour nos péchés. " Par le Christ encore nous recevons la grâce qui nous sauve, comme dit l'épître aux Hébreux (5, 9): " Il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel. " Par lui enfin nous obtenons la perfection de la gloire, car, dit l'épître aux Hébreux (10, 19): " Voici que nous possédons, par le sang de Jésus, l'accès assuré dans le sanctuaire ", c'est-à-dire dans la gloire céleste. Le Christ, en tant qu'homme, fut donc non seulement prêtre, mais victime parfaite, étant à la fois victime pour le péché, victime pacifique, et holocauste.

Solutions: 1. Le Christ ne s'est pas tué lui-même, mais il s'est livré volontairement à la mort, selon Isaïe (53, 7): " Il s'est offert parce qu'il l'a voulu. " Il s'est donc offert lui-même.

2. La mort du Christ homme peut se référer à une double volonté. La volonté de ceux qui l'ont tué, et sous ce rapport le Christ n'a pas eu raison de victime; ses bourreaux n'ont pas offert une victime à Dieu, mais ont péché gravement. En ce sens, ils étaient semblables aux païens qui, dans leurs sacrifices, immolaient des hommes aux idoles. La mort du Christ peut aussi être considérée par référence à la volonté du patient qui volontairement s'est offert à la souffrance. A ce point de vue, le Christ a raison de victime, et son sacrifice n'a aucun rapport avec celui des païens.

3. La sanctification, dès le commencement, de l'humanité du Christ, n'empêche pas que sa nature humaine elle-même, lorsqu'elle fut offerte à Dieu dans la Passion, ait été sanctifiée d'une manière nouvelle, comme une victime effectivement présentée à Dieu. Elle acquit alors une sanctification effective de victime, à partir de la charité antécédente et de la grâce d'union qui le sanctifiait de façon absolue.

ARTICLE 3: Le sacerdoce du Christ a-t-il pour effet l'expiation des péchés?

Objections: 1. Il appartient à Dieu seul d'effacer les péchés, selon Isaïe (43, 25): " C'est moi seul qui efface les iniquités pour l'amour de moi. " Or ce n'est pas en tant qu'il est Dieu, que le Christ est prêtre, mais en tant qu'il est homme. Son sacerdoce ne produit donc pas l'expiation des péchés.

2. L'Apôtre écrit (He 10, 1) que les sacrifices de l'ancienne loi " ne purent rendre parfaits ceux qui y prenaient part; autrement on aurait cessé de les offrir parce que, purifiés une bonne fois, ceux qui rendaient ce culte n'auraient plus eu aucune conscience de leurs péchés, alors qu'au contraire on renouvelait chaque année, par ces sacrifices, le souvenir des péchés. " Or, de même, sous le sacerdoce du Christ, on rappelle le souvenir des péchés, quand on dit: " Pardonnez-nous nos offenses. " On offre aussi continuellement dans l'Église le sacrifice; de là cette prière: " Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien. " Donc, par le sacerdoce du Christ, nos péchés ne sont pas expiés.

3. Dans l'ancienne loi, on immolait un bouc pour le péché du prince, une chèvre pour le péché d'un membre du peuple, un jeune taureau pour le péché d'un prêtre (Lv 4, 3. 23. 28). Or, le Christ n'est comparé à aucun de ces animaux, mais à l'agneau, selon Jérémie (11, 19): " je suis comme un agneau confiant qu'on mène à l'abattoir. " Il semble donc que le sacerdoce du Christ ne soit pas capable d'expier les péchés.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (He 9, 14) " Le sang du Christ qui, par l'Esprit Saint s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera nos consciences des oeuvres mortes pour servir le Dieu vivant. " Or les oeuvres mortes sont les péchés. C'est donc que le sacerdoce du Christ a la puissance de purifier les péchés.

Réponse: Deux choses sont nécessaires à la purification parfaite des péchés, en tant qu'il y a deux éléments à considérer dans le péché: la tache de la faute et l'obligation à la peine. La tache de la faute est enlevée par la grâce qui tourne le coeur du pécheur vers Dieu; l'obligation à la peine disparaît du fait que l'homme satisfait à Dieu. Or ces deux effets sont réalisés par le sacerdoce du Christ. Par la vertu de ce sacerdoce la grâce nous est donnée et nos coeurs sont tournés vers Dieu, selon l'épître aux Romains (3, 24): " Tous sont justifiés gratuitement par sa grâce, en vertu de la rédemption qui est dans le Christ Jésus, que Dieu a établi d'avance comme moyen de propitiation par la foi en son sang. " De plus, le Christ a pleinement satisfait pour nous, car " il s'est chargé de nos infirmités et il a porté nos douleurs " (Is 53, 4). Il est donc bien évident que le sacerdoce du Christ a pleine puissance pour expier les péchés.

Solutions: 1. Bien que le Christ ne soit pas prêtre en tant que Dieu, mais en tant qu'homme, c'est la même et unique personne qui est à la fois prêtre et Dieu. C'est pourquoi nous lisons dans les actes du concile d'Éphèse: " Si quelqu'un dit que notre Pontife et Apôtre n'est pas le Verbe de Dieu quand il s'est fait chair, et homme comme nous, mais un autre distinct de lui et fils de la femme. . . qu'il soit

anathème. " Aussi, en tant que son humanité agissait en vertu de sa divinité, son sacrifice était parfaitement efficace pour effacer les péchés. De là cette parole de S. Augustin: " Quatre choses sont à considérer dans le sacrifice: à qui il est offert, par qui il est offert, ce qui est offert et ceux pour qui il est offert. Or l'unique et véritable médiateur, en nous réconciliant avec Dieu par un sacrifice de paix, demeurait un avec celui à qui il offrait, unifiait en lui ceux pour lesquels il offrait, réalisait enfin l'unité entre l'offrant et la victime offerte. "

2. Si dans la loi nouvelle nous rappelons le souvenir des péchés, ce n'est pas à cause de l'inefficacité du sacerdoce du Christ, ou de son insuffisance à expier les péchés; mais c'est à cause de ceux qui ne veulent pas participer à son sacrifice, tels les infidèles pour lesquels nous prions afin qu'ils se convertissent de leurs péchés; c'est encore à cause de ceux qui, après avoir participé au sacrifice du Christ, s'en écartent en tombant dans le péché.

Quant au sacrifice quotidien qui est offert dans l'Église, il n'est pas un sacrifice différent de celui du Christ, mais il en est la communication. C'est pourquoi S. Augustin écrit: " Le Christ est le prêtre qui offre, et il est lui-même l'oblation; et de cette offrande et de cette oblation, il a voulu que le sacrifice de l'Église soit le sacrement quotidien. "

3. Ainsi que le remarque Origène h, bien que dans l'ancienne loi divers animaux fussent offerts en sacrifice, cependant le sacrifice quotidien, offert matin et soir, consistait en un agneau, comme disent les Nombres (28, 8). Par là était signifié que l'oblation du véritable agneau, c'est-à-dire du Christ, devait consommer tous les autres sacrifices, selon cette parole en S. Jean (1, 29): " Voici l'Agneau de Dieu, qui enlève les péchés du monde. "

ARTICLE 4: Cet effet concerne-t-il le Christ, ou seulement les autres hommes?

Objections: 1. Il appartient à l'office du prêtre de prier pour le peuple, car il est écrit (2 M 1, 23): " Les prêtres faisaient la prière pendant que se consumait le sacrifice. " Or Christ n'a pas seulement prié pour les autres, mais aussi pour lui-même, comme nous l'avons déjà dit et comme il est dit expressément dans l'épître aux Hébreux (5, 7): " Durant sa vie mortelle, avec de grands cris et des larmes, il adressa des prières et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort. " C'est donc que son sacerdoce a eu effet non seulement pour les autres, mais aussi pour lui.

2. Le Christ s'est offert lui-même en sacrifice dans sa passion. Mais, par sa passion, il n'a pas seulement mérité pour les autres, mais aussi pour lui-même, comme nous l'avons remarqué. Sort sacerdoce a donc produit son effet non seulement pour les autres, mais aussi pour lui-même.

3. Le sacerdoce de l'ancienne loi fut la figure du sacerdoce du Christ. Or le prêtre de l'ancienne loi n'offrait pas seulement le sacrifice pour les autres, mais aussi pour lui. Nous lisons en effet dans le Lévitique(16,17): " Le grand prêtre était dans le sanctuaire afin de prier pour lui, pour sa maison et pour toute l'assemblée des fils d'Israël. " Le sacerdoce du Christ ne profite donc pas seulement aux autres, mais au Christ

En sens contraire, nous lisons dans les actes du concile d'Éphèse: " Si quelqu'un dit que le Christ a offert son oblation pour lui, et non pas seulement pour nous (car celui qui n'a pas péché n'a pas besoin de sacrifice), qu'il soit anathème. "

Réponse: Comme nous l'avons dit, le prêtre est constitué intermédiaire entre Dieu et le peuple. Or, celui qui ne peut accéder à Dieu par lui-même a besoin d'un intermédiaire pour aller à Dieu. Ce qui ne s'applique évidemment pas au Christ; l'Apôtre écrit en effet (He 7, 25) " Il a accès par lui-même auprès de Dieu, et il est toujours vivant pour intercéder en notre faveur. " Il ne convient donc pas au Christ de recevoir l'effet de son sacerdoce, mais plutôt de le communiquer aux autres. Dans un ordre donné, l'agent premier exerce une influence qu'il ne reçoit pas: le soleil éclaire, mais il n'est pas

éclairé; le feu chauffé, mais il n'est pas chauffé. Or le Christ est la source de tout le sacerdoce, car le prêtre de l'ancienne loi était la figure du Christ; et le prêtre de la loi nouvelle agit en sa personne, selon S. Paul (2 Co 2, 10): " Ce que j'ai pardonné, si vraiment j'ai pardonné quelque chose, par considération pour vous, je l'ai fait en la personne du Christ. " Il ne convient donc pas que le Christ reçoive l'effet de son sacerdoce.

Solutions: 1. La prière, bien qu'elle convienne aux prêtres, n'est cependant pas leur office propre; il appartient à quiconque de prier pour soi et pour les autres, selon cette parole de S. Jacques (5, 16): " Priez les uns pour les autres afin d'être sauvés. " On pourrait donc dire que **la** prière du Christ pour lui-même n'était pas un acte de son sacerdoce.

Mais cette réponse semble exclue par l'enseignement de l'Apôtres quand il dit (He 5, 6): " Tu es prêtre pour l'éternité à la manière de Melchisédech ", et il ajoute: " Durant sa vie mortelle, le Christ adressa des prières, " etc. Il semble donc que la prière du Christ appartienne à son sacerdoce. C'est pourquoi il faut dire que les autres prêtres bénéficient de l'effet de leur sacerdoce, non en tant que prêtres, mais en tant que pécheurs, comme nous allons le dire. Le Christ au contraire, absolument parlant, n'eut pas de péché; il eut seulement " une chair semblable à celle du péché ", selon l'épître aux Romains (8, 3). On ne doit donc pas soutenir que le Christ bénéficia, absolument parlant, de l'effet de son sacerdoce, mais seulement sous un certain rapport, à savoir au point de vue de la possibilité de la chair: de là précisément cette parole (He 5, 7) " Dieu pouvait le sauver de la mort. "

2. Dans l'oblation du sacrifice par n'importe quel prêtre, on peut considérer deux éléments: le sacrifice offert, en lui-même; la dévotion de l'offrant. Or l'effet propre du sacerdoce est ce qui découle du sacrifice en lui-même. Et le Christ a obtenu par sa passion la gloire de sa résurrection, non en vertu du sacrifice, offert par mode de satisfaction, mais en vertu de la dévotion qui lui a fait supporter humblement sa passion par charité.

3. La préfiguration ne peut égaler la vérité. Aussi le prêtre de la loi ancienne préfigurative ne pouvait atteindre à une perfection telle qu'il n'eût pas besoin de sacrifice satisfactoire. Mais le Christ n'en avait pas besoin. Aussi la comparaison est-elle impossible. Et c'est ce que dit l'Apôtre (He 7, 28): " La loi établit comme grands prêtres des hommes sujets à la faiblesse; mais la parole du serment - postérieur à la loi - établit le Fils rendu parfait pour l'éternité. "

ARTICLE 5: L'éternité du sacerdoce du Christ

Objections: 1. Nous l'avons dit, les pécheurs seuls ont besoin de participer aux effets du sacerdoce, car leurs fautes sont expiées par le sacrifice du prêtre. Mais ce ne sera pas éternel, car les saints ne connaîtront plus de défaillances, selon Isaïe (60, 11): " Ton peuple ne comprendra que les justes "; quant à la faiblesse des pécheurs, elle ne pourra pas être pardonnée, car en enfer, il n'y a pas de rédemption. Le sacerdoce du Christ n'est donc pas éternel.

2. Le sacerdoce du Christ s'est surtout manifesté dans sa passion et dans sa mort, lorsque le Christ " par son propre sang pénétra dans le sanctuaire ", dit l'épître aux Hébreux (9, 12). Mais la passion et la mort du Christ ne sont pas éternelles, car, selon l'épître aux Romains (6, 9), " le Christ ressuscité ne meurt plus ". Son sacerdoce n'est donc pas éternel.

3. Le Christ est prêtre, non pas en tant que Dieu, mais en tant qu'homme. Or le Christ n'a pas toujours été homme, par exemple pendant son séjour au tombeau. Son sacerdoce n'est donc pas éternel.

En sens contraire, il est écrit dans le Psaume (110, 4) " Tu es prêtre pour l'éternité. "

Réponse: Dans l'office du prêtre on peut considérer deux choses: l'oblation du sacrifice, et la consommation de celui-ci. Elle consiste en ce que ceux pour lesquels le sacrifice est offert obtiennent

la fin poursuivie. Or, la fin du sacrifice offert par le Christ, ce ne sont pas les biens temporels, mais les biens éternels qu'il nous a acquis par sa mort; de là cette parole de l'épître aux Hébreux (9, 11): " Le Christ est le grand prêtre des biens à venir. " Sous ce rapport, son sacerdoce est éternel. Cette consommation du sacrifice du Christ était préfigurée par ce fait que le prêtre de l'ancienne loi entrait une fois par an dans le Saint des saints, selon le Lévitique (16, 11), avec le sang des boucs et des taureaux, lesquels n'étaient pas immolés au sanctuaire, mais en dehors. Pareillement, le Christ est entré dans le sanctuaire, c'est-à-dire le ciel, et il nous a frayé la voie pour que nous entrions par la vertu de son sang, qu'il a répandu sur la terre pour nous.

Solutions: 1. Les saints qui seront dans la patrie n'auront pas besoin d'expiation ultérieure par le sacerdoce du Christ, mais, pardonnés, ils auront besoin d'être portés à la perfection par le Christ, dont leur gloire dépend ce qui a fait écrire dans l'Apocalypse (21, 23) " La gloire de Dieu l'illumine (la cité des saints) et l'Agneau est son flambeau. "

2. Bien que la passion et la mort n'aient pas été renouvelées, cependant la vertu d'une telle victime, offerte une seule fois, demeure éternellement.

3. Cela répond à la troisième objection car, dit l'épître aux Hébreux (10, 14): " Par une oblation unique, il a rendu parfaits pour toujours ceux qui sont sanctifiés. "

L'unité de cette oblation était préfigurée dans l'ancienne loi par ce fait que le grand prêtre entrait dans le sanctuaire une seule fois par an, pour l'oblation solennelle du sang, comme il est prescrit par le Lévitique (16, 11). Mais la figure était inférieure à la réalité en ce qu'une telle victime n'avait pas une vertu perpétuelle, et qu'il fallait renouveler le sacrifice chaque année.

ARTICLE 6: Le Christ doit-il être appelé prêtre selon l'ordre de Melchisédech?

Objections: 1. Le Christ, comme prêtre principal, est la source de tout sacerdoce. Or ce qui est principal ne peut suivre l'acte d'autrui, c'est aux autres de suivre le sien. Donc le Christ ne doit pas être appelé prêtre selon l'ordre de Melchisédech.

2. Le sacerdoce de l'ancienne loi est plus proche de celui du Christ que le sacerdoce antérieur à la loi. Or les sacrements signifiaient d'autant plus expressément le Christ qu'ils étaient plus proches de lui, ainsi que nous l'avons montré dans la deuxième Partie. Donc le sacerdoce du Christ doit être nommé d'après le sacerdoce de la loi plutôt que d'après le sacerdoce de Melchisédech, antérieur à la loi.

3. Il est écrit (He 7, 2): Melchisédech " veut dire: "roi de la paix". Sans père, sans mère, sans généalogie, dont les jours n'ont pas de commencement et dont la vie n'a pas de fin ". Tout cela convient uniquement au Fils de Dieu. Le Christ ne doit donc pas être appelé prêtre selon l'ordre de Melchisédech, comme de quelqu'un d'autre, mais selon un ordre qui est propre à lui-même.

En sens contraire, il est écrit dans le Psaume (110, 4): " Tu es prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech. "

Réponse: Comme nous l'avons dit, le sacerdoce légal fut la préfiguration du sacerdoce du Christ, non certes en égalant la vérité, mais d'une manière très inférieure: et parce que le sacerdoce légal ne purifiait pas les péchés, et parce qu'il n'était pas éternel comme celui du Christ. Or, cette supériorité du sacerdoce du Christ sur le sacerdoce lévitique fut préfigurée dans le sacerdoce de Melchisédech, lequel perçut la dîme sur Abraham, et en celui-ci sur le sacerdoce lévitique qui devait descendre de lui. Aussi dit-on que le sacerdoce du Christ est " selon l'ordre de Melchisédech ", à cause de la supériorité du sacerdoce véritable sur le sacerdoce légal, qui n'était que préfiguratif.

Solutions: 1. Cette façon de parler ne comprend pas Melchisédech comme étant le prêtre principal, mais comme préfigurant la supériorité du sacerdoce du Christ sur le sacerdoce lévitique.

2. Dans le sacerdoce du Christ on peut distinguer son oblation et sa participation. Quant à l'oblation elle-même, le sacerdoce du Christ était préfiguré plus expressément par le sacerdoce légal, qui répandait le sang, que par le sacerdoce de Melchisédech, où le sang n'est pas répandu. Mais quant à la participation à ce sacrifice et à son effet, à quoi on mesure surtout la supériorité du sacerdoce du Christ sur le sacerdoce légal, elle était plus expressément préfigurée par le sacerdoce de Melchisédech qui offrait du pain et du vin lesquels, pour S. Augustin symbolisent l'unité de l'Église, que constitue la participation au sacrifice du Christ. Et c'est pourquoi, dans la loi nouvelle, le véritable sacrifice du Christ est communiqué aux fidèles sous les espèces du pain et du vin.

3. Si l'on dit que Melchisédech est " sans père, sans mère et sans génération ", que " ses jours n'ont pas de commencement ni de fin ", ce n'est pas parce qu'il n'en avait pas, mais parce que la Sainte Écriture n'en parle pas. Et par cela même, comme l'Apôtre le dit au même endroit, " il est assimilé au Fils de Dieu " qui sur terre est sans père, et au ciel sans mère et sans généalogie, selon Isaïe (53,8): " Qui racontera sa génération? " Et selon sa divinité il n'a ni commencement ni fin de ses jours.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 23: L'ADOPTION DU CHRIST

Il faut maintenant étudier si l'adoption convient au Christ.

1. Convient-il à Dieu d'adopter des fils? - 2. Cela convient-il à toute la Trinité? - 3. Être adoptés comme fils de Dieu est-il propre aux hommes? - 4. Le Christ peut-il être appelé fils adoptif?

ARTICLE 1: Convient-il à Dieu d'adopter des fils?

Objections: 1. Juridiquement, on ne peut adopter que des personnes étrangères. Mais aucune personne n'est étrangère à Dieu, puisqu'il est le créateur de toutes. Il ne convient donc pas à Dieu d'adopter.

2. L'adoption semble être introduite pour remédier au défaut de filiation naturelle. Mais en Dieu, il y a une filiation naturelle, ainsi que nous l'avons montré dans la première Partie. L'adoption ne convient donc pas à Dieu.

3. On est adopté pour succéder à l'adoptant dans la possession de l'héritage. Mais on ne peut succéder à Dieu qui ne meurt pas. Dieu n'a donc pas à adopter des fils.

En sens contraire, il est écrit (Ep 1, 5) " Il nous a prédestinés à être fils adoptifs de Dieu. " Or la prédestination divine ne saurait être sans effet. C'est donc que Dieu adopte certains hommes comme fils.

Réponse: Un homme en adopte un autre comme fils, lorsque par bonté il l'admet à la participation de son héritage. Or Dieu est l'infinie bonté; en vertu de cette bonté, il appelle les créatures à la participation de ses biens, et spécialement les créatures rationnelles qui, créées à l'image de Dieu, sont capables de la béatitude divine. Celle-ci consiste en la jouissance de Dieu, par laquelle Dieu lui-même est bienheureux et riche par lui-même en tant qu'il jouit de lui-même. En effet, on parle de l'héritage

d'un homme lorsqu'il est riche. Et c'est pourquoi quand Dieu par bonté admet des hommes à hériter sa béatitude, on dit qu'il les adopte.

Mais l'adoption divine est supérieure à l'adoption humaine, car Dieu, en adoptant un homme, le rend capable, par le don de sa grâce, de recevoir l'héritage céleste; tandis que l'homme ne crée pas d'aptitude chez celui qu'il adopte, mais plutôt il choisit de l'adopter à cause de son aptitude.

Solutions: 1. L'homme, considéré dans sa nature, n'est pas étranger à Dieu quant aux biens naturels qu'il reçoit, mais lui est étranger quant aux biens de la grâce et de la gloire; et c'est ainsi qu'il est adopté.

2. L'homme agit pour suppléer à son indigence; mais Dieu agit pour communiquer l'abondance de sa perfection. C'est pourquoi, de même que, par l'acte créateur, la bonté divine est communiquée à toutes les créatures, de même, par l'acte d'adoption, une ressemblance de la filiation naturelle est communiquée aux hommes, selon l'épître aux Romains (8, 29) - " Ceux qu'il a distingués d'avance pour être conformes à l'image de son Fils. "

3. Les biens spirituels peuvent être possédés par plusieurs à la fois, mais non les biens corporels. C'est pourquoi l'héritage corporel ne peut être perçu par le successeur qu'à la mort du propriétaire. L'héritage spirituel au contraire est possédé intégralement par tous sans aucun détriment pour le Père toujours vivant.

On pourrait cependant parler du décès de Dieu, en ce sens qu'il cesse d'être en nous par la foi, pour commencer d'exister en nous par, la vision, comme dit la Glose sur ce texte (Rm 8, 17): " Fils, et donc héritiers. "

ARTICLE 2: Adapter des fils convient-il à toute la Trinité?

Objections: 1. L'adoption est appliquée à Dieu par analogie avec ce qui se passe chez l'homme. Or, chez l'homme, celui-là seul peut adopter qui peut engendrer, ce qui, chez Dieu, ne convient qu'au Père. Donc, seul Dieu le Père peut adopter.

2. Par l'adoption les hommes deviennent frères du Christ, selon S. Paul (Rm 8, 29): " Pour qu'il soit le premier-né d'une multitude, de frères. " Or on appelle frères ceux qui sont nés du même père, ce qui fait dire au Seigneur (Jn 20, 17): " je monte vers mon Père et votre Père. " Seul, le Père du Christ peut donc avoir des fils adoptifs.

3. On lit dans l'épître aux Galates (4,4): " Dieu envoya son Fils pour que nous recevions l'adoption. Parce que vous êtes fils de Dieu, Dieu a envoyé dans vos coeurs l'Esprit de son Fils qui crie - "Abba, Père". " Donc, celui-là seul peut adopter qui possède le Fils et le Saint-Esprit; mais cela n'appartient qu'à la personne du Père, c'est donc à elle seule qu'il revient d'adopter des fils.

En sens contraire, nous adopter comme fils appartient à celui que nous pouvons appeler Père, selon l'épître aux Romains (8, 15): " Vous avez reçu un esprit d'adoption dans lequel nous crions: "Abba, Père". " Mais, lorsque nous disons, " Notre Père " cela s'adresse à toute la Trinité, de même que les autres noms attribués à Dieu par relation à la créature, nous l'avons montré dans la première Partie. Donc adopter convient à la Trinité tout entière.

Réponse: Il y a cette différence entre le fils adoptif de Dieu et son Fils par nature que celui-ci est " engendré, non fait ", tandis que le fils adoptif est fait tel, selon S. Jean (1, 12): " Il leur a donné le pouvoir d'être faits fils de Dieu. " Pourtant on dit parfois que le fils adoptif est engendré, à cause de sa régénération spirituelle, qui vient de la grâce non de la nature, ainsi que dit S. Jacques (1, 8): " Il a voulu nous engendrer par la parole de vérité. " Bien que la génération en Dieu soit propre à la

personne du Père, cependant toute production d'un effet quelconque chez les créatures est commune à toute la Trinité, en raison de son unité de nature, parce que là où il y a unité de nature il y a unité de puissance et d'opération. D'où cette parole du Seigneur (Jn 5, 19): " Tout ce que fait le Père, le Fils le fait également. " Aussi est-ce à toute la Trinité qu'il convient d'adopter des hommes pour en faire des fils de Dieu.

Solutions: 1. Toutes les personnes humaines ne forment pas une seule nature individuelle, ce qu'il faudrait pour produire une seule opération ou un seul effet, comme il arrive en Dieu. Sur ce point on ne peut admettre une analogie entre les deux cas.

2. Par l'adoption nous devenons frères du Christ, ayant un même Père avec lui; mais, il est de manière différente le Père du Christ et notre Père. C'est pourquoi notre Seigneur disait clairement (Jn 20, 17): " Mon Père " et séparément: " Votre Père ". Car il est le Père du Christ par génération de nature; et il est notre Père en agissant par sa volonté, ce qui lui est commun avec le Fils et le Saint-Esprit. C'est pourquoi le Christ n'est pas, comme nous, fils de toute la Trinité.

3. Nous l'avons dit la filiation adoptive est une image de la filiation éternelle, comme tout ce qui a été créé dans le temps est une image des réalités éternelles. Or, l'homme est assimilé à la splendeur du Fils éternel par la lumière de la grâce que l'on attribue au Saint-Esprit. En sorte que l'adoption, bien qu'elle soit commune à toute la Trinité, est appropriée au Père comme à son auteur, au Fils comme à son exemplaire, au Saint-Esprit comme à ce qui imprime en nous l'image de cet exemplaire.

ARTICLE 3: Être adoptés comme fils de Dieu est-il propre aux hommes?

Objections: 1. Dieu n'est appelé Père de la créature rationnelle que du fait de l'adoption. Mais on le nomme aussi Père de la créature irrationnelle, selon Job (28, 28): " Qui est père de la pluie? Qui engendre les gouttes de rosée? " Il n'appartient donc pas en propre à la créature rationnelle d'être adoptée.

2. On est appelé fils de Dieu à cause de l'adoption. Or ce titre de fils de Dieu semble être réservé, dans l'Écriture, aux anges, ainsi qu'il est écrit dans Job (1, 6): " Il arriva un jour que les fils de Dieu étaient venus se présenter devant le Seigneur. " Ce n'est donc pas le fait de toute créature rationnelle d'être adoptée.

3. Ce qui est propre à une nature convient à tous ceux qui la possèdent; ainsi la faculté de rire convient à tous les hommes. Mais être adopté ne convient pas à toute nature rationnelle; cela ne lui appartient donc pas en propre.

En sens contraire, il est écrit (Rm 8, 17) que les fils adoptés sont " héritiers de Dieu ". Or un tel héritage convient à la seule créature rationnelle. Être adopté lui revient donc en propre.

Réponse: Comme nous l'avons dit, la filiation adoptive est une image de la filiation naturelle. Or le Fils de Dieu, par nature, procède du Père comme Verbe intellectuel, demeurant un avec lui. L'assimilation à ce Verbe peut se faire de trois manières. Tout d'abord au point de vue de la forme et non de l'intellectualité. C'est ainsi que la forme extérieure de la maison est assimilée au verbe mental de l'architecte, sans l'être au point de vue de l'intelligibilité; la forme de la maison réalisée dans la matière n'est pas intelligible comme elle l'est dans l'esprit de l'architecte. Sous ce rapport, toute créature est assimilée au Verbe éternel, car elle a été faite par lui. - Ensuite, une créature peut être assimilée au Verbe non seulement sous son aspect formel, mais encore en raison de son intellectualité; ainsi la science possédée par l'esprit du disciple est une ressemblance du verbe qui se trouve dans l'esprit du maître. A ce point de vue, la créature rationnelle, même selon sa nature, est assimilée au Verbe de Dieu. - Enfin la créature peut être assimilée au Verbe éternel selon l'unité que celui-ci possède avec le Père, et une telle assimilation se fait par la grâce et la charité; d'où la prière du

Seigneur (Jn 17, 21): " Qu'ils soient en un nous, comme nous sommes un. " C'est par cette ressemblance que se réalise l'adoption, et c'est à ceux qui en sont les bénéficiaires qu'est dû l'héritage éternel.

Il est donc manifeste qu'être adopté convient aux seules créatures rationnelles, non pas à toutes, mais à celles-là seulement qui possèdent la charité, laquelle " est répandue dans nos coeurs par le Saint-Esprit ", selon S. Paul (Rm 5, 15), qui appelle donc le Saint-Esprit " l'Esprit des fils d'adoption " (Rm 8, 15).

Solutions: 1. Si l'on peut dire que Dieu est Père de la créature irrationnelle, ce n'est pas à proprement parler du fait de l'adoption, mais du fait de la création, et en se plaçant au point de vue du premier mode d'assimilation.

2. Les anges sont appelés fils de Dieu parce qu'ils le sont par adoption, non pas que l'adoption leur convienne en premier, mais parce qu'ils l'ont reçue les premiers.

3. L'adoption n'est pas une propriété de la nature, mais une conséquence de la grâce dont la nature rationnelle est capable. Il n'est donc pas nécessaire qu'elle convienne à toute créature rationnelle, il suffit que celle-ci puisse la recevoir.

ARTICLE 4: Le Christ peut-il être appelé fils adoptif?

Objections: 1. Il semble bien, car S. Hilaire dit en parlant du Christ: " La dignité de la puissance n'est pas perdue du fait que l'humanité de la chair est adoptée. " Donc le Christ, en tant qu'homme, est fils adoptif.

2. S. Augustin écrit: " La grâce qui fait de cet homme le Christ, est la même qui, dès le premier mouvement de foi, fait de tout homme un chrétien. " Or les autres hommes sont chrétiens par la grâce d'adoption; c'est donc que la grâce du Christ est aussi une grâce d'adoption, et qu'il est lui-même fils adoptif.

3. Le Christ, en tant qu'homme, est serviteur, mais il est plus digne d'être fils adoptif que d'être serviteur. A plus forte raison par conséquent le Christ, en tant qu'homme, est fils adoptif.

En sens contraire, S. Ambroise écrit: " Nous ne disons pas que le fils adoptif est fils par nature; nous réservons ce titre au seul vrai fils. " Or le Christ est le fils véritable et naturel de Dieu, selon S. Jean (1 Jn 5, 20): " Nous sommes dans le Véritable, en son Fils, Jésus Christ. " Le Christ, en tant qu'homme, n'est donc pas fils adoptif.

Réponse: La filiation convient proprement à l'hypostase ou personne, mais non à la nature; et c'est pourquoi nous avons dit dans la première Partie que la filiation est une propriété personnelle. Or, dans le Christ, il n'y a pas d'autre personne que la personne créée à laquelle il convient d'être Fils par nature. Et, nous l'avons dit plus haut, la filiation adoptive est une similitude participée de la filiation naturelle. Comme ce qui est attribué par soi ne peut l'être par participation, il s'ensuit que, d'aucune manière, le Christ, Fils de Dieu par nature, ne peut être dit fils adoptif

Pour ceux au contraire qui placent dans le Christ deux personnes ou deux hypostases ou deux suppôts, rien ne s'oppose à ce que le Christ puisse être dit fils adoptif.

Solutions: 1. L'adoption, pas plus que la filiation, ne convient proprement à la nature. Aussi est-ce d'une manière impropre que l'on dit que " l'humanité de la chair a été adoptée ". Le mot " adoption " désigne ici l'union de la nature humaine à la personne du Fils.

2. Cette comparaison de S. Augustin porte sur le point de départ de la grâce accordée au Christ et au chrétien; en effet, c'est sans aucun mérite de leur part qu'un homme ordinaire obtient de devenir chrétien, et que l'homme dans le Christ a été élevé à la dignité de Christ. Mais il y a une différence quant au terme; car le Christ, par la grâce d'union, est Fils naturel; tandis que l'homme, par la grâce habituelle, est fils adoptif. En sorte que la grâce habituelle, dans le Christ, ne rend pas fils adoptif quelqu'un qui n'était pas encore fils; elle est seulement, dans l'âme du Christ, un effet de sa propre filiation, selon cette parole de S. Jean (1, 14): " Nous avons vu sa gloire, comme celle qu'un fils unique tient de son Père, plein de grâce et de vérité. "

3. Le fait d'être une créature, ou d'être au service de Dieu, soumis à lui, ne regarde pas seulement la personne, mais aussi la nature; on ne peut en dire autant de la filiation.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 24: LA PRÉDESTINATION DU CHRIST

1. Le Christ a-t-il été prédestiné? - 2. A-t-il été prédestiné en tant qu'homme? - 3. Sa prédestination est-elle le modèle de la nôtre? - 4. Est-elle la cause de la nôtre?

ARTICLE 1: Le Christ a-t-il été prédestiné?

Objections: 1. Le terme de toute prédestination, c'est la filiation adoptive selon S. Paul (Ep 1, 5): " Il nous a prédestinés à devenir ses fils adoptifs. " Or, nous l'avons dit, le Christ ne peut être fils adoptif; il ne lui convient donc pas d'avoir été prédestiné.

2. Il faut considérer chez le Christ la nature humaine et la personne. Mais on ne peut pas dire qu'il a été prédestiné en raison de la nature humaine, car il est faux de dire: " La nature humaine est Fils de Dieu. " Ce ne peut être davantage en raison de la personne, car cette personne n'est pas Fils de Dieu par grâce, mais par nature; et la prédestination est un effet de la grâce, comme nous l'avons dit dans la première Partie. Le Christ n'a donc pas été prédestiné à être Fils de Dieu.

3. Comme tout ce qui a été fait n'a pas toujours existé, de même ce qui a été prédestiné, du fait que la prédestination suppose une antériorité. Mais, puisque le Christ a toujours été Dieu et Fils de Dieu, on ne peut pas dire que cet homme a été fait Fils de Dieu. Donc, pour la même raison, on ne peut pas dire que le Christ a été prédestiné comme Fils de Dieu.

En sens contraire, l'Apôtre écrit en parlant du Christ (Rm 1, 4): " Lui qui a été prédestiné à être Fils de Dieu avec puissance. "

Réponse: Comme le montre clairement ce que nous avons dit dans la première Partie,, la prédestination proprement dite est une prédestination divine éternelle, touchant les réalités qui doivent se réaliser dans le temps par la grâce de Dieu. Or, par la grâce d'union, Dieu a réalisé dans le temps que l'homme fût Dieu, et que Dieu fût homme. On ne peut soutenir que Dieu n'a pas ordonné de toute éternité cette réalisation dans le temps, parce qu'il s'ensuivrait que, pour l'entendement divin, quelque chose de nouveau peut se produire. Aussi faut-il dire que l'union des deux natures dans la personne du Christ tombe sous la préordination éternelle de Dieu. Pour cette raison, l'on dit que le Christ a été prédestiné.

Solutions: 1. Dans le texte cité, l'Apôtre parle de notre prédestination à être fils adoptifs. Mais, de même que le Christ, par un privilège très particulier, est Fils de Dieu par nature, de même a-t-il été prédestiné d'une façon très particulière.

2. Comme dit la Glose, certains ont soutenu que cette prédestination devait s'entendre de la nature, et non de la personne, en ce sens que la nature humaine a cette grâce d'être unie au Fils de Dieu dans l'unité de la personne.

Mais ainsi entendue, l'expression de l'Apôtre est impropre, pour deux motifs. D'abord pour un motif général. Nous ne disons pas que la nature de quelqu'un est prédestinée, mais bien son suppôt, car être prédestiné c'est être conduit au salut, et cela appartient au suppôt, lequel agit en vue de la béatitude qui est la fin. Ensuite pour un motif spécial, parce qu'il ne convient pas à la nature humaine d'être Fils de Dieu, car il est faux de dire: la nature humaine est Fils de Dieu. A moins qu'on ne veuille expliquer la parole de S. Paul: " Il a été prédestiné à être Fils de Dieu avec puissance " en ce sens forcé: que la nature humaine soit unie au Fils de Dieu dans la personne, cela a été objet de prédestination.

Il reste donc que la prédestination doit être attribuée à la personne même du Fils, non pas considérée en elle-même ou selon qu'elle subsiste dans la nature divine, mais selon qu'elle subsiste dans la nature humaine. C'est pourquoi, après avoir dit: " Celui qui a été fait de la race de David selon la chair ", l'Apôtre ajoute: " Qui a été à être Fils de Dieu avec puissance ", pour faire comprendre que, sous le rapport où le Fils de Dieu a été fait de la race de David selon la chair, il a été prédestiné à être Fils de Dieu avec puissance. Bien qu'il soit naturel à cette personne considérée en elle-même d'être telle, cependant, considérée dans sa nature humaine, cela ne lui est pas naturel et ne lui convient que par la grâce de l'union.

3. Origène dit que le texte de l'Apôtre est celui-ci: " Lui qui a été destiné à être Fils de Dieu avec puissance "; de cette manière il n'est pas question d'antériorité et la difficulté disparaît.

Selon d'autres, l'antériorité contenue dans le mot " pré-destiné " ne porte pas sur le fait d'être Fils de Dieu mais sur sa manifestation, car c'est une manière de parler courante dans l'Écriture: on dit qu'une chose se fait quand elle est connue. Ce sens serait que le Christ a été prédestiné à être manifesté comme Fils de Dieu. Mais ce n'est pas la véritable acceptation du mot " prédestination ". Car on dit en toute propriété que quelqu'un est prédestiné en tant qu'il est conduit à sa fin: la béatitude; or la béatitude du Christ ne dépend pas de notre connaissance.

Aussi vaut-il mieux dire que cette antériorité impliquée dans le participe " prédestiné " ne se réfère pas à la personne considérée en elle-même, mais à la personne considérée en raison de la nature de la humaine; en ce sens, s'il est vrai que cette personne a été de toute éternité Fils de Dieu, il n'est pas vrai de dire depuis toujours une personne subsistant dans une nature humaine a été Fils de Dieu. De là cette affirmation de S. Augustin: " Jésus, qui allait être Fils de David selon la chair, a été prédestiné à être Fils de Dieu avec puissance ".

En outre, il faut considérer que si le participe " prédestiné " implique une antériorité, il faut en dire autant du participe " fait ", mais différemment. Car " être fait " appartient à la chose elle-même dans la réalité; " être prédestiné " appartient à quelqu'un selon qu'il existe dans la connaissance de celui qui prédestine. Or, ce qui possède une forme ou une nature dans la réalité peut être appréhendé par l'esprit soit en tant qu'il possède cette forme, soit de façon absolue. Et parce qu'il ne convient pas à la personne du Christ, prise absolument, de commencer d'être Fils de Dieu, cela lui convient selon qu'elle est conçue ou appréhendée comme existant dans une nature humaine; car, à un moment donné, il commence à être Fils de l'homme existe dans la nature humaine. Cette proposition: " Le Christ a été prédestiné à être Fils de Dieu " est donc plus vraie que celle-ci: " Le Christ a été fait Fils de Dieu. "

ARTICLE 2: Le Christ a-t-il été prédestiné en tant qu'homme?

Objections: 1. Chacun réalise en un certain temps ce qu'il est prédestiné à être, parce que la prédestination divine est infaillible. Donc, si le Christ, en tant qu'homme, a été prédestiné à être Fils de Dieu, il apparaît en conséquence qu'il est Fils de Dieu en tant qu'homme. Or, cela est faux, et aussi la proposition antécédente.

2. Ce qui convient au Christ en tant qu'homme convient à tout homme du fait qu'il est de la même espèce que les autres hommes. Donc, si le Christ a été prédestiné, en tant qu'homme, à être Fils de Dieu, il devrait s'ensuivre que l'on peut en dire autant de tous les autres hommes. Or cela est faux, et aussi la proposition antécédente.

3. Ce qui doit s'accomplir un jour dans le temps a été éternellement prédestiné. Mais il est plus vrai de dire: " Le Fils de Dieu a été fait homme ", que de dire: " L'homme a été fait fils de Dieu ", comme on l'a vu. Donc il sera plus vrai de dire: " Le Christ, en tant que Fils de Dieu, a été prédestiné à être homme ", que l'inverse: " Le Christ, en tant qu'homme, a été prédestiné à être Fils de Dieu. "

En sens contraire, S. Augustin écrit: " Nous disons que le Seigneur de gloire lui-même a été prédestiné en tant que le Fils de Dieu a été fait homme. "

Réponse: On peut envisager deux points de vue dans la prédestination. D'abord, du côté de la prédestination éternelle elle-même, qui implique une antériorité par rapport à son objet. En second lieu, on peut considérer son effet temporel, qui est un certain don de Dieu. Or, à ce double point de vue, la prédestination est attribuée au Christ en raison de sa seule nature humaine, car celle-ci n'a pas toujours été unie au Verbe; et en outre, c'est par grâce qu'elle a été unie au Fils de Dieu dans la personne. Et c'est pourquoi la prédestination n'appartient au Christ qu'en raison de la nature humaine. D'où cette parole de S. Augustin: " Elle a été l'objet d'une prédestination, cette assumption de la nature humaine qui l'élevait à une si grande, si sublime hauteur qu'elle ne pouvait être élevée plus haut. " Et ce qui convient à quelqu'un en raison de sa nature humaine lui est attribué en tant qu'homme. C'est pourquoi il faut dire que le Christ, en tant qu'homme, a été prédestiné à être le Fils de Dieu.

Solutions: 1. Quand on parle ainsi, l'expression " en tant qu'homme " peut se rapporter de deux manières à l'acte signifié par le participe. D'abord, comme représentant l'objet matériel de la prédestination, et en ce sens la proposition est fautive. Car elle signifie: " Il a été prédestiné que le Christ, précisément parce qu'il est homme, serait le Fils de Dieu. " Tel est d'ailleurs le sens supposé par l'objection.

Mais cette même expression " en tant qu'homme " peut se rapporter à l'acte de prédestination en tant que celui-ci implique dans sa raison même une antériorité et un effet gratuit. En ce sens la prédestination convient au Christ en raison de sa nature humaine, et l'on peut dire qu'il a été prédestiné en tant qu'homme.

2. Quelque chose peut convenir à un homme en raison de sa nature humaine d'une double manière. Premièrement, du fait que la nature humaine est cause de l'attribut en question; ainsi la faculté de rire convient à Socrate en raison de sa nature humaine qui en est cause. En ce sens la prédestination ne convient ni au Christ ni à aucun autre homme. Et l'objection supposerait ce sens.

En second lieu, quelque chose peut convenir à un homme en raison de sa nature humaine, du fait que sa nature est capable de le recevoir. Et c'est ainsi que nous disons que le Christ a été prédestiné en raison de sa nature humaine; car la prédestination se rapporte à l'exaltation de la nature humaine en lui, comme on vient de le dire.

3. S. Augustin écrit: " Telle est la singularité de cette ineffable assumption de l'homme par le Dieu Verbe, que le Christ peut être dit vraiment et proprement fils de l'homme à cause de l'homme assumé, et Fils de Dieu à cause du Fils de Dieu assumant. " Et c'est pourquoi, puisque cette assumption, en tant

que gratuite, tombe sous la prédestination, on peut dire également que le Fils de Dieu a été prédestiné à être homme, et que le Fils de l'homme a été prédestiné à être le Fils de Dieu. Pourtant, étant donné que le fait d'être homme n'est pas une grâce pour le Fils de Dieu, tandis que c'est une grâce pour la nature humaine d'être unie au Fils de Dieu, il sera plus juste de dire, à proprement parler: " Le Christ, en tant qu'homme, a été prédestiné à être le Fils de Dieu ", que de dire: " Le Christ, en tant que Fils de Dieu, a été prédestiné à être homme. "

ARTICLE 3: La prédestination du Christ est-elle le modèle de la nôtre?

Objections: 1. Un modèle préexiste nécessairement à son image. Or, rien ne préexiste à l'éternel. Donc, puisque notre prédestination est éternelle, il apparaît que celle du Christ ne peut en être le modèle.

2. C'est d'après le modèle que l'on conçoit l'image qui le représente. Mais Dieu n'avait pas besoin d'être amené par autre chose à la connaissance de notre prédestination puisqu'il est écrit (Rm 8, 29): " Ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés. " La prédestination du Christ n'est donc pas le modèle de la nôtre.

3. Le modèle est conforme à l'image. Mais la prédestination du Christ n'est pas de la même nature que la nôtre; car nous sommes prédestinés à être fils adoptifs, tandis que le Christ est prédestiné à être " Fils de Dieu avec puissance. " Sa prédestination n'est donc pas le modèle de la nôtre.

En sens contraire, S. Augustin écrit: " Le Christ Jésus, dans son humanité, Sauveur et médiateur entre Dieu et les hommes, est la très glorieuse lumière de la prédestination et de la grâce ", ce qui signifie que par sa prédestination et sa grâce notre prédestination est manifestée; et c'est là précisément le rôle du modèle. La prédestination du Christ est donc bien le modèle de la nôtre.

Réponse: La prédestination peut s'entendre d'une double manière. D'abord en tant qu'elle désigne l'acte même de celui qui prédestine. Sous ce rapport, on ne peut pas dire que la prédestination du Christ soit le modèle de la nôtre; car c'est par un seul et même acte que Dieu nous prédestine et qu'il prédestine le Christ.

On peut entendre aussi par prédestination ce à quoi l'on est prédestiné, c'est-à-dire le terme et l'effet de la prédestination. En ce sens, la prédestination du Christ est le modèle de la nôtre. Elle l'est tout d'abord quant au bien auquel nous sommes prédestinés. Le Christ a été prédestiné à être Fils de Dieu par nature; nous, nous sommes prédestinés à être fils par l'adoption qui est une ressemblance participée de la filiation naturelle. C'est pourquoi S. Paul dit (Rm 8, 29): " Ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils. "

Cela est encore vrai quant au mode d'acquisition de ce bien, qui est acquis par grâce. Cela est surtout manifeste pour le Christ, car la nature humaine a été unie au Fils de Dieu sans qu'elle y ait aucun mérite antécédent. Quant à nous, " de la plénitude de sa grâce nous avons tous reçu " (Jn 1, 16).

Solutions: 1. L'objection est valable du côté de l'acte qui prédestine.

2. Même réponse.

3. Il n'est pas nécessaire que l'image soit de tout point conforme au modèle; il suffit qu'elle lui ressemble en quelque manière.

ARTICLE 4: La prédestination du Christ est-elle la cause de la nôtre?

Objections: 1. Ce qui est éternel n'a pas de cause. Or notre prédestination est éternelle. Donc celle du Christ ne peut en être cause.

2. Ce qui dépend du simple vouloir de Dieu n'a d'autre cause que ce même vouloir. Or telle est bien notre prédestination, car nous lisons (Ep 1, 11): " Prédestinés suivant le dessein de celui qui accomplit toute chose au gré de sa volonté. " La prédestination du Christ n'est donc pas cause de la nôtre.

3. Si l'on enlève la cause, l'effet se trouve supprimé. Mais à supposer que la prédestination du Christ n'existe pas, la nôtre n'en demeure pas moins; car, même si le Fils de Dieu ne s'était pas incarné, nous aurions pu être sauvés d'une autre manière, remarque S. Augustin. Donc la prédestination du Christ n'est pas cause de la nôtre.

En sens contraire, il est écrit (Ep 1, 5): " Il nous a prédestinés à être ses fils adoptifs par Jésus Christ. "

Réponse: Si l'on considère la prédestination dans son acte même, celle du Christ n'est pas cause de la nôtre, puisque c'est par un seul et même acte que Dieu nous a prédestinés, le Christ et nous. Si au contraire on considère la prédestination dans son terme, alors celle du Christ est vraiment cause de la nôtre, car Dieu a décrété de toute éternité que notre salut serait accompli par le Christ. En effet, la prédestination éternelle règle non seulement ce qui doit être réalisé dans le temps, mais encore le mode et l'ordre selon lesquels cela doit être réalisé.

Solutions: 1 et 2. Ces objections valent pour la prédestination considérée dans son acte.

3. Si le Christ ne s'était pas incarné, Dieu aurait préordonné notre salut selon d'autres moyens. Mais, ayant décrété l'incarnation du Christ, il a préordonné en même temps qu'elle serait cause de notre salut.

Il faut maintenant étudier ce qui appartient au Christ par rapport à nous. D'abord l'adoration du Christ, c'est-à-dire celle que nous lui rendons (Q. 25). Puis nous l'envisagerons comme notre médiateur auprès de Dieu (Q. 26).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 25: NOTRE ADORATION DU CHRIST

1. Est-ce une seule et même adoration que nous rendons à la divinité du Christ et à son humanité? - 2. Doit-on rendre un culte de latrie à sa chair? - 3. A son image? - 4. A sa croix? - 5. A sa mère? - 6. L'adoration des reliques des saints.

ARTICLE 1: Est-ce une seule et même adoration que nous rendons à la divinité du Christ et à son humanité?

Objections: 1. Il faut adorer la divinité du Christ parce qu'elle est commune au Père et au Fils. Aussi est-il écrit en S. Jean (5, 23): " Que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. " Mais l'humanité du Christ ne lui est pas commune avec le Père. Donc on ne doit pas la même adoration à son humanité qu'à sa divinité.

2. " L'honneur est à proprement parler la récompense de la vertu ". dit Aristote. Or la vertu mérite la récompense par ses actes; et puisque chez le Christ l'activité de la nature divine et celle de la nature humaine sont distinctes, on doit honorer son humanité autrement que sa divinité.

3. L'âme du Christ, si elle n'était pas unie au Verbe, aurait droit à la vénération en raison de l'excellence de sa sagesse et de sa grâce. Mais l'union au Verbe ne lui a rien enlevé de sa dignité. La nature humaine a donc droit à une vénération propre, distincte de celle que l'on rend à sa divinité.

En sens contraire, nous lisons dans les chapitres du cinquième Concile oecuménique de Constantinople: " Si quelqu'un dit que le Christ est adoré dans ses deux natures de telle manière que cela implique deux adorations. . . , et s'il n'adore pas d'une seule adoration Dieu Verbe incarné avec sa propre chair, comme le veut la tradition constante de l'Église de Dieu, qu'il soit anathème. "

Réponse: Chez celui auquel on rend honneur, nous pouvons considérer deux points: celui-là même que l'on honore, et le motif de l'honneur. A proprement parler, l'honneur est rendu à tout l'être subsistant; ce n'est pas la main de l'homme que l'on honore, mais l'homme lui-même. Et s'il arrive parfois que l'on parle d'honorer la main ou le pied de quelqu'un, cela signifie non pas que l'on vénère ces membres pour eux-mêmes, mais dans ces membres on honore le tout. C'est de cette manière que l'on peut honorer un homme en quelque chose qui lui est extérieur, comme un vêtement, une image ou un messenger.

Le motif de l'honneur se prend d'une certaine excellence possédée par celui qui est objet de vénération. L'honneur est la révérence témoignée à quelqu'un en raison de son excellence, comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie. C'est pourquoi, s'il y a chez un homme plusieurs motifs d'honneur, comme la prélatrice, la science et la vertu, l'honneur rendu à cet homme sera un quant à son sujet, multiple quant à ses motifs; car c'est le même homme qui est honoré en raison de sa science et en raison de sa vertu.

Puisque dans le Christ il n'y a qu'une seule personne en deux natures, une seule hypostase, un seul suppôt, il n'y aura, par rapport au sujet honoré, qu'une seule adoration et un seul honneur. Mais au point de vue des motifs, on pourra dire qu'il y a plusieurs adorations, l'une par exemple ayant pour motif la sagesse incréée, l'autre, la sagesse créée du Christ.

Si l'on admettait dans le Christ plusieurs personnes ou hypostases, il s'ensuivrait qu'il y aurait purement et simplement plusieurs adorations. Et c'est ce qui est réprouvé par les conciles. Nous lisons en effet dans les chapitres de S. Cyrille: " Si quelqu'un ose dire qu'il faut adorer l'homme assumé en même temps que le Dieu verbe, comme différents l'un de l'autre, et s'il n'adore pas plutôt d'une seule adoration l'Emmanuel, en tant qu'il est le Verbe fait chair, qu'il soit anathème. "

Solutions: 1. Dans la Trinité, trois personnes sont honorées, mais le motif d'honneur est unique. Dans le mystère de l'Incarnation, c'est le contraire. Ce n'est donc pas dans le même sens que nous pouvons parler d'honneur unique à propos de la Trinité et à propos du Christ.

2. L'opération n'est pas sujet, mais motif d'honneur. Du fait qu'il y a dans le Christ deux opérations, il ne s'ensuit donc pas qu'il y a deux adorations, mais deux motifs d'adoration.

3. L'âme du Christ, si elle n'était pas unie au Verbe de Dieu, serait ce qu'il y a de principal chez cet homme. Et c'est pourquoi on lui devrait un honneur particulier, car l'homme serait ce qu'il y a de meilleur en lui. Mais parce que l'âme du Christ est unie à une personne plus digne, c'est à cette personne que l'honneur doit aller avant tout. Pour autant, la dignité de l'âme du Christ n'en est pas diminuée, mais plutôt augmentée, nous l'avons déjà dit.

ARTICLE 2: Doit-on adorer la chair du Christ d'une adoration de latricie?

Objection: 1. Sur le Psaume (99, 5): " Adorez l'escabeau de ses pieds, parce qu'il est saint ", la Glose nous dit: " La chair assumée par le Verbe de Dieu est adorée par nous sans impiété, car personne ne mange spirituellement sa chair s'il ne l'adore auparavant, non pas cependant de cette adoration de

latrie qui est due au Créateur seul. " Or la chair fait partie de l'humanité du Christ: celle-ci ne doit donc pas être l'objet d'une adoration de latrie.

2. Le culte de latrie ne doit être rendu à aucune créature; c'est pourquoi S. Paul (Rm 1, 25) blâme les païens, parce qu'" ils adorent et servent la créature ". Mais l'humanité du Christ est une créature; on ne lui doit donc pas un culte de latrie.

3. L'adoration de latrie est due à Dieu en reconnaissance de son souverain domaine sur toutes choses, selon le Deutéronome (6, 13): " Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et tu ne serviras que lui seul. " Or le Christ, comme homme, est inférieur au Père. On ne doit donc pas à son humanité une adoration de latrie.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit: " Dieu le Verbe s'étant incarné, la chair du Christ est adorée, non pour elle-même, mais parce que le Verbe de Dieu lui est uni selon l'hypostase. " Et au sujet de la parole du Psaume (99, 5): " Adorez l'escabeau de ses pieds ", la Glose écrit: " Celui qui adore le corps du Christ ne regarde pas la terre, mais plutôt celui dont elle est l'escabeau, et en l'honneur de qui il adore l'escabeau. " Or, le Verbe incarné est adoré d'une adoration de latrie. Donc aussi son corps ou son humanité.

Réponse: Nous l'avons dit l'honneur de l'adoration est dû proprement à l'hypostase subsistante; cependant le motif de l'adoration peut être pris d'une réalité non subsistante, pour laquelle on honore la personne qui en est dotée. L'adoration de l'humanité du Christ peut donc être envisagée à un double point de vue. Premièrement, en tant qu'elle appartient à celui que l'on adore. Ainsi, adorer la chair du Christ n'est pas autre chose qu'adorer le Verbe de Dieu incarné, comme vénérer le vêtement du roi n'est pas autre chose que vénérer le roi qui le porte. De ce chef, l'adoration de l'humanité du Christ est une adoration de latrie.

En second lieu, on peut adorer l'humanité du Christ en raison de l'humanité elle-même perfectionnée par tous les dons de la grâce. En ce sens, une telle adoration n'est pas une adoration de latrie, mais de *dulie*. Si bien que la même et unique personne du Christ est adorée d'une adoration de latrie à cause de sa divinité, et d'une adoration de *dulie* à cause de la perfection de son humanité.

Cela n'a rien de contradictoire; car Dieu le Père lui-même doit recevoir une adoration de latrie en raison de sa divinité, et une adoration de *dulie* pour la souveraineté avec laquelle il gouverne les créatures. Aussi, à propos de cette parole du Psaume (7, 1): " Seigneur mon Dieu, j'ai espéré en toi ", lisons-nous dans la Glose: " Seigneur de tous " à cause de la puissance ", à qui est dû le culte de *dulie*; " Dieu de tous " par la création ", à qui est dû le culte de latrie.

Solutions: 1. Cette glose ne doit pas s'entendre en ce sens que l'on doit adorer la chair du Christ séparément de sa divinité; cela ne serait possible que s'il y avait une hypostase humaine distincte de l'hypostase divine. Mais, comme remarque S. Jean

Damascène: " Si l'on divise (dans le Christ), par des concepts subtils, ce qui est objet de vision et ce qui est objet d'intellection, on ne peut adorer le Christ, comme créature, d'une adoration de latrie. Ainsi donc, à la créature, en tant que conçue comme séparée du Verbe de Dieu, on doit une adoration de *dulie*, non pas quelconque et semblable à celle qui est communément rendue aux créatures, mais plus excellente, et que l'on appelle *hyperdulie*.

2. 3. Nous répondons par là aux autres objections. Car l'adoration de latrie n'est pas rendue à l'humanité du Christ pour elle-même, mais pour la divinité à laquelle elle est unie et selon laquelle le Christ n'est pas inférieur au Père.

ARTICLE 3: Doit-on rendre un culte de latrie à l'image du Christ?

Objections: 1. Il est écrit (Ex 20, 4): " Tu ne feras pas de statue ni aucune image. " Or, on doit éviter toute adoration contraire au précepte divin. Donc on ne doit pas rendre à l'image du Christ l'adoration de latrerie.

2. Nous ne devons avoir rien de commun avec les oeuvres des païens, nous dit l'Apôtre (Ep 5, 11). Mais ce que l'on reproche surtout aux païens c'est " qu'ils ont échangé la majesté du Dieu incorruptible contre l'image d'un homme corruptible " (Rm 1, 23).

3. On doit au Christ une adoration de latrerie en raison de sa divinité, non en raison de son humanité. Mais l'image de sa divinité, imprimée dans l'âme rationnelle, n'a pas droit à une telle adoration. Bien moins encore l'image corporelle qui représente son humanité.

4. On ne doit rien faire dans le culte divin qui n'ait été institué par Dieu. Aussi l'Apôtre lui-même, quand il va donner un enseignement sur le sacrifice de l'Église, dit-il (1 Co 11, 23): " J'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis. " Or on ne trouve dans l'Écriture aucun enseignement en faveur de l'adoration des images du Christ.

En sens contraire, S. Jean Damascène dit en citant S. Basile: " L'honneur rendu à l'image atteint le prototype ", c'est-à-dire le modèle. Mais le modèle, qui est le Christ, doit recevoir une adoration de latrerie. Donc aussi son image.

Réponse: Comme dit Aristote il y a un double mouvement de l'âme vers l'image: l'un se portant vers l'image elle-même en tant qu'elle est une réalité, l'autre se portant vers l'image en tant qu'elle est l'image d'autre chose. Il y a cette différence entre ces deux mouvements, que le premier est différent de celui qui se porte vers la réalité représentée, tandis que le second, qui se porte vers l'image en tant qu'image, est identique à celui qui se porte vers la réalité représentée. Ainsi donc, il faut dire qu'on ne doit aucune vénération à l'image du Christ en tant qu'elle est une chose, comme du bois sculpté ou peint, parce qu'on ne doit de vénération qu'à la créature raisonnable. Il reste donc qu'on lui manifeste de la vénération seulement en tant qu'elle est une image. Et il en résulte qu'on doit la même vénération à l'image du Christ et au Christ lui-même. Donc, puisque le Christ est adoré d'une adoration de latrerie, il est logique d'adorer de même son image.

Solutions: 1. Le précepte en question n'interdit pas de faire une sculpture ou une image, mais de la faire en vue de l'adorer, si bien que l'Exode ajoute: " Tu ne te prosterner pas devant ces dieux, et tu ne les adoreras pas. " Et puisque, nous venons de le dire, c'est le même mouvement qui se porte sur l'image et sur la réalité, la même défense interdit l'adoration de la réalité et celle de l'image. Il faut donc comprendre que l'adoration prohibée est celle des images que les païens fabriquaient pour vénérer leurs dieux, c'est-à-dire les démons; et c'est pourquoi le texte avait dit d'abord: " Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi. " Quant à Dieu lui-même, puisqu'il est incorporel, aucune image de lui ne pouvait être proposée car, dit S. Jean Damascène: " C'est le comble de la sottise et de l'impiété que de modeler une image de ce qui est divin. " Mais parce que sous la nouvelle alliance Dieu s'est fait homme, il peut être adoré sous son image corporelle.

2. L'Apôtre interdit de communier aux " oeuvres stériles " des païens (Ep 5, 4), mais non à leurs oeuvres utiles. Or l'adoration des images doit être comptée parmi les oeuvres stériles pour deux motifs. D'abord en ce que certains des païens adoraient les images comme des réalités, croyant qu'elles contenaient quelque chose de divin à cause des réponses que les démons donnaient par elles, ou à cause d'autres prodiges. Puis du fait que ces images représentaient des créatures auxquelles ils rendaient un culte de latrerie. Quant à nous, nous rendons une adoration de latrerie à l'image du Christ, vrai Dieu, non pas à cause de l'image elle-même, mais à cause de la réalité qu'elle représente.

3. On doit à la créature rationnelle comme telle une certaine vénération. C'est pourquoi si, parce qu'elle est l'image de Dieu, on lui rendait une adoration de latrerie, on pourrait tomber dans l'erreur, car

le mouvement d'adoration pourrait s'arrêter à l'homme en tant qu'il est une réalité, et ne pas se porter jusqu'à Dieu dont il est l'image. Le même danger n'est pas à craindre pour une image sculptée ou peinte dans une matière insensible.

4. Les Apôtres, guidés par l'impulsion intérieure de l'Esprit Saint, ont transmis aux Églises certaines traditions qu'ils n'avaient pas laissées dans leurs écrits, mais dans la pratique de l'Église, que les fidèles se transmettaient. C'est ainsi que S. Paul dit aux Thessaloniens (2 Th 2,14): " Tenez ferme et attachez-vous aux traditions que vous avez reçues de nous, de vive voix ou par lettre. " Et parmi ces traditions il y a l'adoration des images du Christ. C'est pourquoi on attribue à S. Luc une peinture du Christ qui se trouve à Rome.

ARTICLE 4: Doit-on rendre un culte de latrie à la croix du Christ?

Objections: 1. Un fils affectueux ne vénère pas ce qui a outragé son père, par exemple le fouet avec lequel celui-ci a été flagellé, ou le gibet auquel il a été suspendu. Il en aurait plutôt de l'horreur. Or, sur le bois de la croix, le Christ a subi la mort la plus ignominieuse, selon la Sagesse (2, 20). " Condamnons-le à la mort la plus honteuse. " Nous ne devons donc pas vénérer la croix, mais l'avoir en horreur.

2. On rend à l'humanité du Christ l'adoration de latrie en tant qu'elle est unie à la personne du Fils de Dieu; ce qu'on ne peut pas dire de la croix. On ne peut donc pas rendre à celle-ci un culte de latrie.

3. La croix du Christ fut l'instrument de sa passion et de sa mort, mais il y en eut bien d'autres: les clous, la couronne d'épines, la lance; pourtant nous ne leur rendons pas un culte de latrie. Donc on ne doit pas le rendre non plus à la croix.

En sens contraire, nous adorons d'un culte de latrie ce en quoi nous mettons l'espérance de notre salut. Or nous mettons une telle espérance dans la croix du Christ, puisque l'Église chante: " Salut, ô croix, unique espérance! donne aux coupables le pardon. " Donc la croix du Christ a droit à l'adoration de latrie.

Réponse: Nous l'avons déjà dit, l'honneur ou la vénération n'est dû qu'à la créature raisonnable; c'est seulement à cause d'elle que l'on honore ou révère une créature insensible. Et cela pour deux motifs: soit parce qu'elle représente la créature raisonnable soit parce qu'elle lui est unie de quelque façon. Pour le premier motif, les hommes ont coutume de révérer l'image du roi; pour le second, son vêtement. Ils vénèrent ces objets comme le roi lui-même.

Donc, si nous parlons de la croix même sur laquelle le Christ a été cloué, on doit la révérer pour les mêmes motifs: et parce qu'elle nous présente la figure du Christ étendu sur elle, et aussi parce qu'elle a été touchée par ses membres et inondée de son sang. Pour ce double motif nous devons lui rendre le même culte de latrie qu'au Christ lui-même. C'est pourquoi nous invoquons la croix, et nous la prions comme le Crucifié en personne.

Mais s'il s'agit de l'effigie de la croix, faite de toute autre matière: pierre, bois, argent ou or, la croix n'est vénérée que comme image du Christ, à laquelle nous rendons un culte de latrie, au sens dont nous avons parlé à l'Article précédent.

Solutions: 1. Dans l'intention et l'opinion des infidèles, la croix est considérée comme un outrage pour le Christ; mais, quant à la réalisation de notre salut, on considère sa vertu divine, qui a triomphé des ennemis, selon l'Apôtre (Col 2, 14): " Il a supprimé le billet de notre dette en le clouant à la croix. Il a dépouillé les Principautés et les Puissances et les a traînées dans le triomphe de sa victoire. " Ce qui fait dire encore à S. Paul (1 Co 1, 18): " Le langage de la croix est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui se sauvent, pour nous, il est puissance de Dieu. "

2. Si la croix du Christ n'a pas été unie personnellement au Verbe de Dieu, elle lui a été unie d'une autre manière: par représentation et par contact. C'est pour ce seul motif qu'on la révère.

3. Nous n'adorons pas seulement la croix, mais aussi tout ce qui a été en contact avec les membres du Christ. C'est pourquoi S. Jean Damascène écrit: " Le bois précieux, sanctifié par le contact du corps sacré et du sang, doit être à juste raison adoré; de même les clous, les vêtements, la lance; de même ses saintes demeures comme la mangeoire, la grotte, etc. " Cependant, ces objets ne présentent pas l'image du Christ comme la croix, qui est appelée dans l'Écriture " le signe du Fils de l'homme ", et qui " apparaîtra dans le ciel ", comme il est dit en S. Matthieu (24, 30). C'est pourquoi l'Ange dit aux saintes femmes (Mc 16, 6): " Vous cherchez Jésus de Nazareth qui a été crucifié ", et non " qui a été percé de la lance ", mais " qui a été crucifié ". Aussi vénérons-nous toute représentation de la croix, en quelque matière qu'elle soit faite, mais non l'image des clous ou de quelque autre objet.

ARTICLE 5: Doit-on rendre un culte de latrie à la mère du Christ?

Objections: 1. On doit rendre les mêmes honneurs au roi et à la mère du roi, puisqu'on lit (1 R 2, 19): " Un trône fut dressé pour la mère du roi, et elle s'assit à sa droite. " Et S. Augustin dit: " Celle qui est la mère de Dieu, la couche nuptiale du Seigneur du ciel, la tente du Christ, est digne de se trouver là où il se trouve lui-même. " Or on rend au Christ un culte de latrie; on doit donc agir ainsi envers sa mère.

2. S. Jean Damascène écrit: " L'honneur que l'on rend à la mère se reporte sur le fils. " Mais le Christ reçoit un culte de latrie. Donc sa mère aussi.

3. La mère du Christ lui fut plus intimement unie que ne fut la croix. Or on rend à celle-ci un culte de latrie. Donc à la mère du Christ aussi.

En sens contraire, la mère du Christ est une simple créature. Donc on ne doit pas lui rendre un culte de latrie.

Réponse: Parce que le culte de latrie est dû à Dieu seul, on ne le doit à aucune créature, si nous vénérons la créature pour elle-même. Or, si les créatures insensibles ne peuvent être vénérées pour elles-mêmes, il en va autrement de la créature raisonnable. Aussi ne doit-on jamais rendre un culte de latrie à une simple créature raisonnable. Et puisque la Bienheureuse Vierge est une simple créature raisonnable, on ne lui doit pas un culte de latrie, mais seulement une vénération de *dulie*; vénération plus haut qu'aux autres créatures, parce qu'elle est la mère de Dieu. C'est pourquoi le culte qu'on lui doit n'est pas un culte de *dulie* quelconque, mais d'*hyperdulie*.

Solutions: 1. On ne doit pas à la mère du roi le même honneur qu'au roi, mais seulement un honneur comparable en raison d'une certaine excellence. C'est ce que signifient les textes allégués.

2. L'honneur se reporte sur le fils parce que la mère est honorée à cause du fils. Mais il ne s'agit pas ici de l'honneur rendu à l'image en tant que cet honneur se reporte sur le modèle, car l'image en elle-même, considérée comme une réalité, ne mérite aucune vénération.

3. La croix considérée en elle-même n'est pas, nous l'avons vu, objet de vénération. Au contraire, la Bienheureuse Vierge en elle-même, est digne de vénération. Donc la comparaison ne vaut pas.

ARTICLE 6: L'adoration des reliques des saints

Objections: 1. On ne doit rien faire qui puisse être occasion d'erreur. Or, adorer les restes des morts semble se rattacher à l'erreur des païens, qui rendaient un culte aux défunts.

2. Il est sot de vénérer un objet insensible, ce que sont pourtant les restes des saints.

3. Un corps mort n'est pas de la même espèce que le corps vivant; il n'est donc pas numériquement le même. Il apparaît donc qu'après la mort d'un saint, on ne doit pas adorer son corps.

En sens contraire, on lit dans le livre des *Croyances ecclésiastiques*: " Nous croyons que l'on doit vénérer très sincèrement les corps des saints, et principalement les restes des bienheureux martyrs, comme s'ils étaient les membres du Christ. " Et plus loin: " Si quelqu'un contredit cette doctrine, il n'est pas chrétien, mais sectateur d'Eunomius et de Vigilantius. "

Réponse: S. Augustin écrit: " Si les vêtements et l'anneau d'un père sont d'autant plus chers aux enfants qu'ils aiment davantage leurs parents, on ne doit aucunement mépriser les corps qui nous sont encore beaucoup plus familiers et intimement unis que les vêtements que nous portons; ils se rattachent en effet à la nature même de l'homme. " Il est clair que celui qui aime quelqu'un vénère après sa mort ce qui reste de lui; non seulement son corps et des parties de son corps, mais aussi des objets extérieurs, comme des vêtements. Il est donc évident que nous devons avoir de la vénération pour les saints de Dieu, qui sont les membres du Christ, les fils et les amis de Dieu et nos intercesseurs auprès de lui. Il est donc évident aussi que nous devons, en souvenir d'eux, vénérer dignement tout ce qu'ils nous ont laissé, et principalement leurs corps, qui furent les temples et les organes du

Saint-Esprit, habitant et agissant en eux, et qui doivent être configurés au corps du Christ par la résurrection glorieuse. C'est pourquoi Dieu lui-même glorifie comme il convient leurs reliques, par les miracles qu'il opère en leur présence.

Solutions: 1. Ce fut le motif invoqué par Vigilantius et rapporté par S. Jérôme dans le livre écrit contre lui: " C'est un rite presque païen que nous voyons s'introduire sous prétexte de religion. Ils adorent, en la baisant, je ne sais quelle poussière enfermée dans un petit vase enveloppé dans un linge précieux. " Contre quoi Jérôme écrit: " Nous n'adorons pas les reliques des saints, ni non plus le soleil, la lune ni les anges " d'une adoration de latrie. Mais nous honorons les reliques des martyrs, afin d'adorer celui dont ils sont les martyrs; nous honorons les serviteurs afin que l'honneur rendu à ceux-ci rejaillisse sur le Seigneur. " Ainsi donc, en honorant les reliques des saints, nous ne tombons pas dans l'erreur des païens qui rendaient aux morts un culte de latrie.

2. Nous n'adorons pas ce corps insensible pour lui-même, mais à cause de l'âme qui lui fut unie et qui jouit maintenant de Dieu, et à cause de Dieu, dont l'âme et le corps furent les serviteurs.

3. Le corps mort d'un saint n'est pas identique numériquement à son corps vivant, lequel avait une forme différente: l'âme. Mais il est le même par identité de matière, laquelle sera de nouveau unie à l'âme, sa forme.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 26: LA MÉDIATION DU CHRIST ENTRE DIEU ET LES HOMMES

1. Est-il propre au Christ d'être médiateur entre Dieu et les hommes? - 2. Cela lui convient-il selon sa nature humaine?

ARTICLE 1: Est-il propre au Christ d'être médiateur entre Dieu et les hommes?

Objections: 1. De même que le prêtre, le prophète paraît être un médiateur entre Dieu et les hommes, comme dit Moïse (Dt 5, 5): " je me tenais alors entre le Seigneur et vous. " Mais être prophète et prêtre n'est pas propre au Christ, donc être médiateur non plus.

2. Ce qui convient aux anges, bons ou mauvais, ne peut être attribué en propre au Christ. Or il convient aux bons anges d'être intermédiaires entre Dieu et les hommes, affirme Denys. Cela convient aussi aux mauvais anges ou démons; ils ont en effet certains points communs avec Dieu comme l'immortalité, et certains en commun avec les hommes, comme d'être sujets aux passions quant à l'âme, et donc malheureux, d'après S. Augustin. Donc, être médiateur entre Dieu et les hommes n'est pas propre au Christ.

3. La fonction du médiateur le fait intercéder auprès de l'un des extrêmes en faveur de l'autre. Mais S. Paul écrit (Rm 8, 26): " L'Esprit Saint intercède pour nous auprès de Dieu par des gémissements inexprimables. " Donc l'Esprit Saint est médiateur entre Dieu et les hommes, et cette fonction n'est pas propre au Christ.

En sens contraire, il est écrit (1 Tm 2, 5) " Il y a un seul médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus Christ. "

Réponse: L'office de médiateur consiste à unir ceux entre lesquels il est médiateur, car les extrêmes sont unis par le milieu. Or, unir parfaitement les hommes à Dieu convient au Christ puisque, par lui, les hommes sont réconciliés avec Dieu, selon S. Paul (2 Co 5, 19): " Dieu réconciliait le monde avec lui dans le Christ. " C'est pourquoi le Christ seul, en tant que par sa mort il a réconcilié le genre humain avec Dieu, est le parfait médiateur entre Dieu et les hommes. C'est pourquoi l'Apôtres après avoir dit: " L'homme Jésus Christ est médiateur entre Dieu et les hommes " ajoute: " lui qui s'est livré pour le rachat de tous ".

Rien n'empêche cependant que quelques autres soient appelés, sous un certain rapport, médiateurs entre Dieu et les hommes en tant qu'ils coopèrent à unir les hommes à Dieu de façon diapositive et subordonnée.

Solutions: 1. Les prophètes et les prêtres de l'ancienne alliance étaient médiateurs entre Dieu et les hommes de cette façon diapositive et subordonnée, en tant qu'ils annonçaient et préfiguraient le médiateur véritable et parfait.

Quant aux prêtres de la nouvelle alliance, ils peuvent être appelés médiateurs entre Dieu et les hommes parce qu'ils sont les ministres du véritable médiateur, et qu'ils confèrent aux hommes en son nom les sacrements du salut.

2. Les bons anges, remarque S. Augustin ne peuvent être appelés vraiment des médiateurs entre Dieu et les hommes: " Puisqu'ils ont en commun avec Dieu la béatitude et l'immortalité, mais n'ont rien de commun avec les hommes misérables et mortels, comment ne sont-ils pas plutôt éloignés des hommes et unis à Dieu, que placés comme intermédiaires entre les deux? " Cependant Denys les appelle des intermédiaires parce que, selon le degré de leur nature, ils sont au-dessous de Dieu et au-dessus de l'homme. Et ils exercent l'office de médiateurs non pas d'une manière primordiale et perfective, mais ministérielle et dispositive, selon S. Matthieu (4, 11) " Les anges s'approchaient et ils le servaient " entendez le Christ.

Quant aux démons, ils ont en commun avec Dieu l'immortalité, et avec l'homme la misère. " Et c'est pourquoi le démon immortel et malheureux s'interpose comme médiateur pour nous empêcher de parvenir à l'immortalité bienheureuse "I et pour nous conduire au malheur éternel. Il agit donc comme " un mauvais médiateur qui sépare des amis ".

Le Christ, lui, a en commun avec Dieu la béatitude, et avec l'homme la nature mortelle. C'est pourquoi " il s'est interposé comme médiateur afin que, ayant passé par la mort, il nous rendît immortels, nous qui étions mortels, et il nous en a donné la preuve dans sa résurrection; afin encore de nous rendre bienheureux, nous qui étions misérables, lui qui n'a jamais abandonné la béatitude. " Et c'est pourquoi il est " le bon médiateur qui réconcilie les ennemis " .

3. L'Esprit Saint étant en toutes choses égal à Dieu, ne peut être appelé intermédiaire ou médiateur entre Dieu et les hommes. Cela appartient au Christ seul qui, tout en étant égal au Père sous le rapport de la divinité, lui est cependant inférieur sous le rapport de l'humanité, nous l'avons dit plus haut'. Aussi, à propos de cette parole de l'épître aux Galates (3, 20): " Le Christ est médiateur ", lisons-nous dans la Glose: " Non pas le Père ni l'Esprit Saint. " Et si l'on dit que le Saint-Esprit interpelle pour nous, c'est en ce sens qu'il nous pousse à interpeller.

ARTICLE 2: La médiation convient-elle au Christ selon sa nature humaine?

Objections: 1. Nous lisons chez S. Augustin,: " Le Christ est une personne unique; loin de nous la pensée de dire que le Christ n'est pas un, n'est pas une seule substance, qu'il n'est pas médiateur selon le plan divin, ou qu'il est Fils de Dieu seulement ou Fils de l'homme. " Or, si le Christ est fils de Dieu et de l'homme, ce n'est pas en tant qu'homme, mais en tant que Dieu et homme. On ne doit donc pas dire non plus qu'il est médiateur simplement en tant qu'homme.

2. Le Christ, en tant que Dieu, rejoint le Père et le Saint-Esprit; en tant qu'homme, il rejoint les autres hommes. Précisément, puisque, en tant que Dieu, il rejoint le Père et le Saint-Esprit, il ne peut sous ce rapport être médiateur; aussi, à propos du texte de l'Apôtre (1 Tm 2, 5): " Médiateur entre Dieu et les hommes ", la Glose écrit: " En tant que Verbe, il n'est pas intermédiaire; car il est égal à Dieu, Dieu auprès de Dieu, le même Dieu unique. " Mais le Christ ne peut davantage être médiateur en tant qu'homme, à cause de son égalité avec les autres hommes.

3. Le Christ est appelé médiateur en tant qu'il nous a réconciliés avec Dieu, en enlevant le péché qui nous séparait de Dieu. Or, le fait d'enlever le péché convient au Christ non pas en tant qu'homme, mais en tant que Dieu. Ce n'est donc pas en tant qu'homme que le Christ est médiateur, mais en tant que Dieu.

En sens contraire, S. Augustin écrit: " Ce n'est pas en tant que Verbe que le Christ est médiateur, car le Verbe, souverainement immortel et souverainement bienheureux, est loin des mortels malheureux. " Mais il est médiateur en tant qu'homme.

Réponse: Deux points sont à considérer dans un médiateur: la raison qui fait de lui un intermédiaire, et son office de liaison. L'intermédiaire, par sa nature même, est à distance des deux extrêmes; il fait office de liaison en transmettant à l'un des extrêmes ce qui appartient à l'autre. Or, aucun de ces deux caractères ne convient au Christ en tant que Dieu, mais seulement en tant qu'homme. En tant que Dieu, en effet, il ne diffère du Père et du Saint-Esprit ni en nature ni en puissance dominante. De plus, le Père et le Saint-Esprit n'ont rien qui ne soit au Fils, en sorte que le Fils puisse transmettre à d'autres, et comme quelque chose venant d'autres que lui, ce qui appartient au Père et au Saint-Esprit. Mais il n'en est pas de même si l'on considère le Christ en tant qu'homme; sous ce rapport, en effet, il est à distance de Dieu par nature, et des hommes par dignité de grâce et de gloire. De plus, il lui revient, comme homme, d'unir les hommes à Dieu en apportant aux hommes les préceptes et les dons de Dieu, et en satisfaisant et en intercédant pour les hommes auprès de Dieu. En toute vérité, le Christ est donc médiateur en tant qu'homme.

Solutions: 1. Si l'on enlève au Christ sa nature divine, on lui enlèvera par le fait même sa plénitude singulière de grâce, qui lui convient en tant qu'il est " le Fils unique du Père ", comme dit S. Jean (1,

14). C'est cette plénitude qui le situe au-dessus de tous les hommes, et lui permet d'avoir accès auprès de Dieu.

2. Le Christ, en tant que Dieu est en tout égal au Père; mais encore, dans sa nature humaine, il dépasse les autres hommes. Et c'est pourquoi il est médiateur en tant qu'homme et non en tant que Dieu.

3. Bien qu'il convienne au Christ, en tant que Dieu, d'enlever le péché par son autorité, il lui revient en tant qu'homme, de satisfaire pour le péché du genre humain; et c'est à ce titre que le Christ est appelé médiateur entre Dieu et les hommes.

Somme Théologique IIIa Pars

LA VIE DU CHRIST

Nous venons d'étudier l'union entre Dieu et l'homme, puis ses conséquences. Il reste à examiner quelles ont été, dans la nature humaine qu'il s'est unie, les actions et les souffrances du Fils de Dieu incarné.

Cette étude comportera quatre grande parties: I. L'entrée du Fils de Dieu en ce monde (Q. 27-39). - II. Le déroulement de sa vie en ce monde (Q. 40-45). - III. Sa sortie de ce monde (Q. 45-52). - IV. Ce qui concerne son exaltation après cette vie (Q. 53-59).

Sur son entrée en ce monde, 4 autre points sont à étudier: 1. Sa conception (Q. 27-34). - 2. Sa nativité (Q. 35-36). - 3. Sa circoncision (Q. 37). - 4. Son baptême (Q. 38-39).

Sur sa conception il faut envisager: 1° La mère qui l'a conçu (Q. 27-30). - 2° Le mode de cette conception (Q. 31-33). - 3° La perfection de l'enfant ainsi conçu (Q. 34).

Enfin, au sujet de la mère du Christ, on examinera: I. Sa sanctification (Q. 27). - II. Sa virginité (Q. 28). - III. Ses fiançailles (Q. 29). - IV. Son annonce, c'est-à-dire sa préparation à la conception (Q. 30).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 27: LA SANCTIFICATION DE LA BIENHEUREUSE VIERGE MARIE

1. La bienheureuse Vierge Mère de Dieu a-t-elle été sanctifiée avant sa naissance? - 2. A-t-elle été sanctifiée avant son animation? - 3. Cette sanctification a-t-elle supprimé totalement en elle le foyer du péché? - 4. Lui a-t-elle donné de ne jamais pécher? - 5. Lui a-t-elle procuré la plénitude de grâces? - 6. Lui est-il propre d'avoir été ainsi sanctifiée?

ARTICLE 1: La Bienheureuse Vierge Mère de Dieu a-t-elle été sanctifiée avant sa naissance?

Objections: 1. S. Paul écrit (1 Co 15, 46): " Ce n'est pas l'être spirituel qui paraît d'abord, c'est l'être animal; l'être spirituel vient ensuite. " Mais c'est par la grâce sanctifiante que l'homme naît

spirituellement pour devenir fils de Dieu selon S. Jean (1, 13): " Ils sont nés de Dieu. " Or la naissance hors du sein maternel est une naissance animale. Donc la Vierge Marie n'a pas été sanctifiée avant de naître du sein maternel.

2. S. Augustin écrit: " La sanctification qui fait de nous le temple de Dieu n'appartient qu'à ceux qui renaissent. " Or, pour renaître, il faut d'abord être né.

3. Être sanctifié par la grâce, c'est être purifié du péché originel et du péché actuel. Donc, si la Bienheureuse Vierge avait été sanctifiée avant sa naissance, il s'ensuivrait qu'elle fut purifiée alors du péché originel. Mais seul le péché originel pouvait lui interdire l'entrée du Royaume céleste. Si donc elle était morte alors, il semble qu'elle aurait franchi l'entrée du Royaume céleste. Cependant cela ne pouvait se réaliser avant la passion du Christ, car selon l'épître aux Hébreux (10, 19): " C'est par son sang que nous avons l'assurance d'entrer dans le sanctuaire. " Il semble donc que la Bienheureuse Vierge n'a pas été sanctifiée avant de naître.

4. Le péché originel se contracte par origine, comme le péché actuel par un acte. Or, tant que dure l'acte peccamineux, on ne peut être purifié du péché actuel. Donc, la Vierge ne pouvait être purifiée du péché originel tandis qu'elle était encore en acte d'origine, puisqu'elle se trouvait dans le sein de sa mère.

En sens contraire, l'Église célèbre la Nativité de la Bienheureuse Vierge. Or on ne célèbre de fête, dans l'Église, que pour un saint. Donc la Bienheureuse Vierge était sainte à sa naissance même. Elle avait donc été sanctifiée dans le sein de sa mère.

Réponse: L'Écriture sainte ne nous apprend rien à ce sujet; elle ne fait même pas mention de la naissance de Marie. Cependant S. Augustin, dans un sermon sur l'Assomption, établit de façon rationnelle qu'elle a été enlevée au ciel avec son corps, ce que l'Écriture ne nous révèle pas. De même peut-on établir de façon rationnelle qu'elle fut sanctifiée dès le sein de sa mère. En effet, on a de bonnes raisons de croire qu'elle a reçu des privilèges de grâce supérieurs à ceux de tous les autres hommes, elle qui a unique du Père, plein de grâce et de vérité " (Jn 1, 14). Aussi l'ange lui dit-il " Je vous salut Marie, comblée de grâce " (Lc 1, 28). Et nous voyons que le privilège de la sanctification dans le sein maternel a été accordé à certains hommes, à Jérémie, par exemple, à qui Dieu adresse ces paroles (1, 5): " Avant de te former au sein maternel, je t'ai connu "; et à Jean Baptiste dont il est dit (Lc 1, 15): " Il sera rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère. " Il est donc raisonnable de croire que la Bienheureuse Vierge fut sanctifiée avant de naître.

Solutions: 1. Même chez la Bienheureuse Vierge ce qui est animal a précédé ce qui est spirituel, car elle a d'abord été conçue selon la chair, et ensuite sanctifiée selon l'esprit.

2. S. Augustin parle selon la loi commune: on ne peut être régénéré par les sacrements avant d'être né. Mais Dieu n'a pas lié sa puissance à cette loi des sacrements; par privilège spécial il peut conférer sa grâce à certains hommes avant leur naissance.

3. Si la Bienheureuse Vierge a été purifiée du péché originel dans le sein de sa mère, ce fut quant à la souillure personnelle; elle n'a pas été soustraite à la peine qui atteignait toute la nature humaine. C'est dire qu'elle n'aurait pu entrer au paradis que par le sacrifice du Christ, comme les patriarches antérieurs à celui-ci.

4. Le péché originel se transmet par l'origine, en tant que celle-ci communique la nature humaine, qui est atteinte en elle-même par le péché originel. Cela se produit quand le fruit de la conception est doté d'une âme. Aussi rien n'empêche que le fruit de la conception soit sanctifié après son animation; ensuite s'il demeure dans le sein maternel, ce n'est plus pour recevoir la nature humaine, mais un perfectionnement de ce qu'il a déjà reçu.

ARTICLE 2: La Bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée avant son animation?

Objections: 1. On vient de le dire, la Vierge Mère de Dieu a reçu plus de grâce que n'importe quel saint. Mais certains ont été sanctifiés avant leur animation. Dieu dit à Jérémie (1, 5): " Avant que tu sois sorti du sein maternel, je t'ai sanctifié. " Or l'âme n'est pas infusée avant que le corps soit formé. Pareillement pour S. Jean Baptiste, dont S. Ambroise affirme: " L'esprit de vie n'était pas encore en lui que déjà l'Esprit Saint l'habitait. " Donc, à plus forte raison, la Bienheureuse Vierge a pu être sanctifiée avant son animation.

2. Il convenait, a dit S. Anselme " que cette Vierge brillât d'une pureté telle qu'on ne peut en concevoir une plus éclatante, hormis celle de Dieu ". Aussi est-il dit dans le Cantique des Cantiques (4, 7): " Tu es toute belle, ma bien-aimée, et il n'y a pas de tache en toi. " Or, si la Bienheureuse Vierge n'avait jamais été souillée par la contagion du péché originel, sa pureté eût été plus grande. Il lui a donc été accordé que sa chair fut sanctifiée avant même d'être dotée d'une âme.

3. On l'a dit plus haut, on ne célèbre la fête que des saints. Or certaines Églises célèbrent la fête de la Conception de la Bienheureuse Vierge. Il apparaît donc que Marie a été sainte dans sa conception même et ainsi a été sanctifiée avant son animation.

4. Suivant l'Apôtre (Rm 11, 16), " si la racine est sainte, les branches le sont aussi ". Or la racine des enfants, ce sont leurs parents. Donc la Bienheureuse Vierge a pu être sanctifiée en ses parents, avant d'avoir une âme.

En sens contraire, les événements de l'Ancien Testament préfigurent le Nouveau selon la 1^{ère} épître aux Corinthiens (10, 11): " Cela leur arrivait en figure. " Mais le Psaume (47, 5) dit que " le Très-Haut a sanctifié son tabernacle " et cela paraît symboliser la sanctification de la Mère de Dieu, selon un autre Psaume (19, 6): " Il a établi son tabernacle dans le soleil ", et l'Exode (40, 31) dit au sujet de ce tabernacle: " Lorsque tout fut terminé, la nuée recouvrit le tabernacle du Témoignage, et la gloire du Seigneur le remplit. " De même, la Bienheureuse Vierge n'a été sanctifiée qu'après l'achèvement de tout son être, corps et âme.

Réponse: La sanctification de la Bienheureuse Vierge n'a pu s'accomplir avant son animation pour deux raisons:

1° La sanctification dont nous parlons désigne la purification du péché originel; en effet, d'après Denys la sainteté est " la pureté parfaite ". Or la faute ne peut être purifiée que par la grâce, et celle-ci ne peut exister que dans une créature raisonnable. C'est pourquoi la Bienheureuse Vierge n'a pas été sanctifiée avant que l'âme rationnelle lui ait été donnée.

2° Seule la créature raisonnable est susceptible de faute. Le fruit de la conception n'est donc sujet à la faute que lorsqu'il a reçu l'âme rationnelle. Si la Bienheureuse Vierge avait été sanctifiée, de quelque manière que ce fût, avant son animation, elle n'aurait jamais encouru la tache de la faute originelle. Ainsi elle n'aurait pas eu besoin de la rédemption et du salut apportés par le Christ, dont il est dit en S. Matthieu (1, 21): " Il sauvera son peuple de ses péchés. " Or il est inadmissible que le Christ ne soit pas " le sauveur de tous les hommes " (1 Tm 4, 10). Il reste donc que la sanctification de la Bienheureuse Vierge Marie s'est accomplie après son animations.

Solutions: 1. Lorsque le Seigneur dit avoir connu Jérémie avant qu'il fût formé dans le sein maternel, c'est d'une connaissance de prédestination; il ajoute même expressément qu'il l'a sanctifié non pas avant sa formation, mais " avant qu'il sortît du sein de sa mère ".

Quant à l'affirmation de S. Ambroise, que l'esprit de vie n'était pas encore en Jean Baptiste, quand il avait déjà l'Esprit de grâce, l'esprit de vie désigne ici non pas l'âme qui vivifie, mais l'air que l'on

respire au-dehors. - On peut dire aussi qu'il n'avait pas encore l'esprit de vie, c'est-à-dire l'âme, quant aux actes visibles et achevés de celle-ci.

2. Si l'âme de la Bienheureuse Vierge n'avait jamais été souillée par la contagion du péché originel, c'eût été une atteinte à la dignité du Christ, qui est le Sauveur universel de tous les hommes. Voilà pourquoi la pureté de la Bienheureuse Vierge est la plus grande, mais après celle du Christ, qui n'avait pas besoin d'être sauvé puisqu'il est le Sauveur universel. Car le Christ n'a nullement contracté le péché originel; mais il a été saint dans sa conception même, selon S. Luc (2, 35): " Ce qui naîtra de toi sera saint, et on l'appellera Fils de Dieu. " La Bienheureuse Vierge, elle, a contracté le péché originel, mais elle en a été purifiée avant de naître du sein maternel. C'est là ce que vise le livre de Job (3, 9), où il est dit de la nuit du péché originel: " Qu'elle attende la lumière ", c'est-à-dire le Christ, " et qu'elle ne voie pas le lever de l'aurore naissante ", c'est-à-dire de la Bienheureuse Vierge, qui à sa naissance fut indemne du péché originel, car, d'après la Sagesse (7, 25), " rien de souillé n'est entré en elle ".

3. Bien que l'Église romaine ne célèbre pas la fête de la Conception de la Vierge, elle tolère la coutume de certaines Églises qui la célèbrent. Mais, du fait qu'on célèbre la fête de la Conception, il ne faut pas penser que la Bienheureuse Vierge a été sainte dans sa conception. Toutefois, parce que l'on ignore à quel moment elle a été sanctifiée, on célèbre, le jour même de sa conception, la fête de sa sanctification.

4. Il y a deux sortes de sanctification. L'une concerne la nature tout entière, qui sera délivrée de toute corruption de péché et de peine. Cette sanctification se fera à la résurrection. L'autre est la sanctification personnelle. Elle ne se transmet pas au fruit engendré charnellement, car elle regarde non la chair, mais l'esprit. Donc, si les parents de la Bienheureuse Vierge ont été purifiés du péché originel, la Bienheureuse Vierge l'a néanmoins contracté, puisqu'elle a été conçue selon la convoitise de la chair et par le commerce de l'homme et de la femme, " Tout ce qui naît de ce commerce, écrit S. Augustin est chair de péché. "

ARTICLE 2: Cette sanctification a-t-elle totalement supprimé chez la Bienheureuse Vierge le foyer du péché?

Objections: 1. Le " foyer de péché ", qui consiste en la rébellion des puissances inférieures contre la raison, est une peine sanctionnant le péché originel. De même la mort et les autres pénalités corporelles. Mais la Bienheureuse Vierge a subi ces dernières pénalités. Pareillement le foyer du péché n'a pu être totalement détruit en elle.

2. S. Paul écrit (2 Co 12, 9): " Ma vertu trouve sa perfection dans la faiblesse ", et il parle là de la faiblesse du foyer de péché qui lui faisait sentir " l'aiguillon de la chair ". Or rien de ce qui touche à la perfection de la vertu ne doit être enlevé à la Bienheureuse Vierge. La sanctification n'a donc pas supprimé complètement son foyer de péché

3. S. Jean Damascène déclare: " Chez la Bienheureuse Vierge survint le Saint-Esprit, qui la purifia avant qu'elle conçût le Fils de Dieu. Il ne peut s'agir que du " foyer ", car elle n'a pas commis de péché, affirme S. Augustin. Donc la sanctification dans le sein de sa mère ne l'a pas entièrement purifiée du foyer de péché.

En sens contraire, il est écrit (Ct 4, 7) " T es toute belle, ma bien-aimée, et il n'y a pas de tache en toi. " Or le foyer de péché est une tache au moins pour la chair. Il n'y en a donc pas eu chez la Bienheureuse Vierge.

Réponse: Sur cette question on observe une grande diversité d'opinions. - Certains ont dit que le foyer de péché aurait été totalement supprimé chez la Bienheureuse Vierge par la sanctification qu'elle a reçue dans le sein de sa mère. - D'autres soutenaient que le foyer de péché lui serait resté, mais

seulement pour autant qu'il rend difficile de faire le bien; il lui aurait été enlevé en ce qui concerne le penchant au mal. - Selon d'autres, la Bienheureuse Vierge n'aurait plus eu le foyer de péché en tant qu'il est une corruption de la personne, qui pousse au mal et entrave le bien; il lui serait demeuré en tant qu'il est une corruption de la nature d'où provient la transmission du péché originel à la descendance. - D'après certains enfin, le foyer pris en lui-même aurait subsisté chez la Bienheureuse Vierge lors de sa première sanctification, mais lié; et au moment même de la conception du Fils de Dieu, il aurait été totalement supprimé.

Afin de pouvoir comprendre ce problème, il faut considérer ce qu'est le " foyer ": rien d'autre qu'une convoitise désordonnée de l'appétit sensible. Convoitise habituelle, car la convoitise actuelle constitue un véritable mouvement de péché. Or on appelle " désordonnée " la convoitise de sensualité lorsqu'elle s'oppose à la raison c'est-à-dire lorsqu'elle incline au mal ou fait obstacle au bien. Et c'est pourquoi l'inclination au mal ou l'obstacle au bien appartiennent à la raison même de " foyer ". Aussi soutenir que ce foyer est demeuré chez la Bienheureuse Vierge sans l'incliner au mal, c'est vouloir concilier deux réalités opposées.

Pareillement, on semble aboutir à une contradiction si l'on admet chez la Bienheureuse Vierge la persistance du foyer en tant qu'il ressortit à la corruption de la nature, non à celle de la personne. Car, selon S. Augustin. c'est le désir sensuel qui transmet aux enfants le péché originel. Or la sensualité implique une convoitise déréglée qui ne se soumet pas totalement à la raison. Et c'est pourquoi, si le foyer était totalement enlevé en tant qu'il ressortit à la corruption de la personne, il ne pourrait pas subsister en tant qu'il ressortit à la corruption de la nature.

Il ne reste donc plus que cette alternative: ou bien le foyer a été complètement enlevé chez la Bienheureuse Vierge par sa première sanctification, ou bien il est demeuré, mais lié.

Voici comment expliquer que le foyer aurait été totalement enlevé chez elle: cela lui aurait été accordé en tant que, par l'abondance des grâces descendant sur elle, les puissances de son âme auraient été disposées de telle sorte que les puissances inférieures n'auraient jamais agi sans l'accord de sa raison. Nous avons dit qu'il en était ainsi chez le Christ, dont il est certain qu'il n'a pas eu le foyer de péché, et chez Adam avant le péché par l'effet de la justice originelle. A cet égard, la grâce de sanctification chez la Vierge aurait eu la même efficacité que la justice originelles. Et bien que cette position semble contribuer à la dignité de la Vierge Mère, elle porte atteinte sur un point à la dignité du Christ en ce que, hors de sa vertu, personne n'est délivré de la première condamnation. Sans doute, par une foi au Christ inspirée par l'Esprit, certains ont été délivrés, selon l'esprit, de cette condamnation; cependant, la chair de personne ne pouvait en être délivrée qu'après l'incarnation du Christ. Car si quelqu'un devait être libéré, selon la chair, de cette condamnation, il semble que cette immunité devait apparaître en lui d'abord.

C'est pourquoi personne n'a pu bénéficier de l'immortalité corporelle avant que le Christ ait ressuscité dans son immortalité corporelle. Et de même il semble inadmissible de dire qu'avant la chair du Christ, qui fut sans péché, la chair de la Vierge sa mère ou de n'importe qui, aurait été exempte de ce foyer appelé " loi de la chair ", ou " des membres ".

C'est pourquoi il vaut mieux dire, semble-t-il, que la sanctification dans le sein de sa mère n'a pas délivré la Bienheureuse Vierge du foyer, dans ce qu'il y a d'essentiel; il est demeuré, mais lié. Ce ne fut pas par un acte de sa raison, comme chez les saints, car dans le sein de sa mère elle n'avait pas l'usage de son libre arbitre. Cela est le privilège spécial du Christ. Ce fut par l'abondance de la grâce qu'elle reçut dans sa sanctification, et plus parfaitement encore par la providence divine qui préserva son appétit de tout mouvement désordonné. Mais ensuite, lorsqu'elle conçut la chair du Christ, dans laquelle devait resplendir en premier l'exemption de tout péché, on doit croire que celle-ci rejaillit de l'enfant sur la mère, et que le foyer fut totalement su primé. C'est ce qu'annonçait symboliquement Ezéchiel (43, 2): " Voici que la gloire du Dieu d'Israël arrivait par la route de l'orient ", c'est-à-dire par

la Bienheureuse Vierge, " et la terre ", c'est-à-dire la chair de celle-ci, " resplendissait de sa gloire ", celle du Christ.

Solutions: 1. De soi, la mort et les autres pénalités corporelles n'inclinent pas au péché. Aussi le Christ, bien qu'il les ait assumées, n'a-t-il pas assumé le foyer. Aussi encore, chez la Bienheureuse Vierge qui devait être conforme à son Fils qui, de sa plénitude lui donnait la grâce, le foyer fut-il d'abord lié, et ensuite supprimé. Mais elle n'a pas été libérée de la mort et des autres pénalités.

2. La faiblesse de la chair se rattache au foyer de péché. Chez les saints elle est bien l'occasion d'une vertu parfaite, mais non une cause indispensable de perfection. Il suffit donc d'attribuer à la Bienheureuse Vierge une vertu parfaite et une abondance de grâce, sans mettre en elle toutes les occasions de perfection.

3. Le Saint-Esprit a produit chez la Bienheureuse Vierge une double purification. La première la préparait pour ainsi dire à concevoir le Christ, et elle a eu pour effet non pas de lui enlever l'impureté d'une faute ou du foyer de péché, mais d'unifier davantage son esprit et de la soustraire à la dispersion. C'est ainsi que l'on parle de purification pour les anges chez lesquels, selon Denys, on ne trouve aucune impureté. - Une autre purification a été accomplie en elle par le Saint-Esprit au moyen de la conception du Christ, qui est l'œuvre du Saint-Esprit. Et à cet égard on peut dire qu'il l'a purifiée totalement du foyer.

ARTICLE 5: Cette sanctification a-t-elle donné à la Bienheureuse de ne jamais pécher?

Objections: 1. On vient de le dire, ce foyer de péché est demeuré en elle après sa première sanctification. Or le mouvement du foyer, même s'il devance la raison, est un péché véniel, mais " très léger " selon S. Augustin. Donc il y a eu chez la Bienheureuse Vierge quelque péché véniel.

2. Sur ce texte de Luc (2, 35): " Toi-même, une épée te transpercera l'âme ", S. Augustin dit que la Bienheureuse Vierge " à la mort du Seigneur douta, dans son accablement ". Mais douter de la foi est un péché.

3. Pour expliquer ce texte (Mt 12, 47): " Voici dehors ta mère et tes frères qui te demandent ", S. Jean Chrysostome nous dit: " Il est évident qu'ils n'agissaient que par vaine gloire. " Et sur la parole: " Ils n'ont pas de vin " (Jn 2, 3) Chrysostome dit encore: " Elle voulait se concilier la faveur de son entourage et se mettre en vue grâce à son Fils. Peut-être même éprouvait-elle un sentiment humain, comme les frères de Jésus qui lui disaient: "Manifeste-toi au monde. " " Et il ajoute un peu plus loin: " Elle n'avait pas encore sur Jésus l'opinion qu'il fallait. " Il est évident que tout cela est du péché. Donc la Bienheureuse Vierge n'a pas été préservée de tout péché.

En sens contraire, voici ce que dit S. Augustin: " Quand il s'agit de péché, je ne veux pas, pour l'honneur du Christ, qu'il soit aucunement question de la Sainte Vierge Marie. C'est à cela que nous connaissons quel surcroît de grâce lui a été attribué pour vaincre totalement le péché, qu'elle a obtenu de concevoir et d'enfanter celui qui, à l'évidence, n'a jamais eu aucun péché. "

Réponse: Ceux que Dieu a choisis pour une tâche, il les prépare et les dispose pour qu'ils soient reconnus capables de cette tâche, selon S. Paul (2 Co 3, 6): " Dieu nous a rendus capables d'être ministres de la nouvelle alliance. " Or la Bienheureuse Vierge a été divinement choisie pour être la mère de Dieu. Aussi ne peut-on douter que Dieu, par sa grâce, l'ait rendue digne d'un tel honneur, selon la parole de l'ange (Lc 1, 30): " Tu as trouvé grâce auprès de Dieu, voici que tu concevras, etc. " Or elle n'aurait pas été la digne mère de Dieu si elle avait jamais péché.

D'abord parce que l'honneur des parents rejaillit sur les enfants, selon les Proverbes (17, 6): " La gloire des enfants, c'est leur père. " Aussi, à l'inverse, l'indignité de la mère aurait rejailli sur le Fils.

Ensuite, la Vierge avait avec le Christ une affinité sans pareille, puisqu'il avait reçu d'elle sa chair. Or il est écrit (2 Co 6, 15): " Quelle complicité peut-il y avoir entre le Christ et Béliar? "

Enfin le Fils de Dieu, qui est " Sagesse de Dieu " (1 Co 1, 24), a résidé en elle, d'une façon unique, non seulement dans son âme, mais dans son sein. Or il est écrit (Sg 1, 4): " La Sagesse n'entrera pas dans une âme mauvaise; elle n'habitera pas un corps esclave du péché. "

Pour toutes ces raisons, il faut proclamer sans aucune réserve que la Bienheureuse Vierge n'a commis aucun péché actuel, ni mortel ni véniel, si bien que s'accomplit en elle la parole du Cantique (4, 7): " Tu es toute belle, ma bien-aimée, et il n'y a pas de tache en toi. "

Solutions: 1. Si le foyer de péché a subsisté chez la Vierge après la sanctification reçue dans le sein de sa mère, il était cependant lié; il ne pouvait donner naissance à aucun mouvement désordonné qui eût devancé la raison. A cela contribuait la grâce de sanctification, sans pourtant y suffire; autrement, l'efficacité de cette grâce eût été telle que dans l'appétit sensible de la Vierge aucun mouvement n'aurait pu se produire sans être devancé par la raison; et ainsi la Vierge n'aurait pas eu de foyer de péché, contrairement à ce qu'on a dit. Il faut donc dire que la perfection de cette maîtrise venait de la providence divine, qui ne permettait pas qu'un mouvement déréglé émanât du foyer de péché.

2. Cette parole de Siméon, Origène et d'autres docteurs la rapportent à la douleur que la Bienheureuse Vierge souffrit dans la passion du Christ. S. Ambroise dit que le glaive symbolise " la prudence de Marie, informée du mystère céleste. Car la parole de Dieu est vivante et vigoureuse, plus aiguë que le glaive le plus tranchant ". S. Basile écrit en effet: " La Bienheureuse Vierge, auprès de la croix, regardait toutes choses; après le témoignage de Gabriel, après la connaissance inexprimable de la conception divine, après la grande manifestation des miracles du Christ, son âme était incertaine. " D'une part elle le voyait souffrir ignominieusement, et d'autre part elle méditait ses merveilles.

3. Ces paroles de Chrysostome vont trop loin. On peut cependant les expliquer, en comprenant que le Seigneur aurait réprimé dans la Vierge non pas un mouvement déréglé de vaine gloire qui serait né en elle, mais ce qui pouvait être jugé tel par d'autres.

ARTICLE 5: Cette sanctification a-t-elle procuré à la Bienheureuse Vierge la plénitude de grâces?

Objections: 1. Cela paraît être un privilège du Christ, selon S. Jean (1, 14): " Nous l'avons vu, comme le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité. " Mais ce qui est propre au Christ ne doit pas être attribué à quelqu'un d'autre. Donc la Bienheureuse Vierge n'a pas reçu, dans sa sanctification, la plénitude de grâces.

2. A la plénitude et à la perfection rien ne peut s'ajouter, parce que, dit Aristote " est parfait ce à quoi rien ne manque ". Mais la Vierge Marie a reçu dans la suite un surcroît de grâce quand elle a conçu le Christ, car il lui fut dit (Lc 1, 35): " L'Esprit Saint viendra sur toi ", et ensuite lorsqu'elle a été enlevée dans la gloire. On voit donc qu'elle n'a pas reçu la plénitude de grâces dans sa première sanctification.

3. " Dieu ne fait rien en vain ", dit Aristote. Or elle aurait eu certaines grâces pour rien, parce que n'en aurait jamais usé, car on ne lit pas qu'elle ait enseigné, ce qui est un acte de la sagesse, ni qu'elle ait fait des miracles, ce qui est l'exercice d'un charisme. Elle n'a donc pas eu plénitude de grâces.

En sens contraire, l'Ange lui a dit (Lc 1, 28) " Salut, comblée de grâce. " Ce que S. Jérôme commente ainsi: " Oui, pleine de grâce, car les autres n'ont reçu la grâce que de façon fragmentaire; mais en Marie la plénitude de la grâce s'est répandue tout entière à la fois. "

Réponse: Plus on est proche du principe, en n'importe quel genre, plus on participe de son effet. Ainsi Denys dit-il que les anges qui sont tout près de Dieu participent des bontés divines plus que les hommes. Or le Christ est principe de la grâce: par sa divinité comme premier auteur; par son humanité comme instrument: " La grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ " (Jn 1, 17). Or la Vierge Marie fut la plus proche du Christ selon l'humanité, parce qu'il a reçu d'elle la nature humaine. Et c'est pourquoi elle devait obtenir du Christ, plus que tous les autres, plénitude de grâce.

Solutions: 1. Dieu donne à chacun la grâce conforme à la tâche pour laquelle il l'a choisi. Et parce que le Christ en tant qu'homme a été prédestiné et choisi pour être Fils de Dieu avec puissance de sanctifier, il lui appartenait en propre d'avoir une telle plénitude de grâce qu'elle rejaillirait sur tous selon la parole (Jn 1, 16): " De sa plénitude nous avons tous reçu. " La Bienheureuse Vierge Marie a obtenu une plénitude de grâce assez grande pour être la plus proche possible de l'auteur de la grâce, au point de recevoir en elle celui qui est plein de toute grâce; et en l'enfantant elle a pour ainsi dire fait découler la grâce vers tous.

2. Dans les êtres de la nature, il y a d'abord la perfection de la disposition de la matière à la forme, en ce sens que la matière est parfaitement disposée à recevoir la forme. Deuxièmement, il y a la perfection de la forme, qui est plus puissante, car la chaleur qui provient de la forme du feu est plus parfaite que celle qui disposait seulement à recevoir cette forme. Troisièmement, il y a la perfection de la fin; c'est ainsi que le feu manifeste plus parfaitement ses qualités propres quand il est parvenu à son lieu propre.

Pareillement, chez la Bienheureuse Vierge, il y a eu une triple perfection de la grâce. La première était comme diapositive et la rendait capable d'être la mère du Christ; ce fut la perfection de sa sanctification. Sa deuxième perfection de grâce est venue à la Bienheureuse Vierge de la présence du Fils de Dieu incarné dans son sein. La troisième perfection est celle de la fin, qu'elle possède dans la gloire.

Que la deuxième perfection soit plus puissante que la première, et la troisième que la deuxième, cela se manifeste quant à la libération du mal. Car 1°, dans sa sanctification elle a été libérée de la faute originelle; 2°, en concevant le Fils de Dieu elle a été totalement délivrée du foyer de convoitise; 3° dans sa glorification elle a été délivrée de toute la misère humaine.

On retrouve cette progression dans la relation au bien. Dans sa sanctification elle a obtenu la grâce l'inclinant au bien; ensuite, dans la conception du Fils de Dieu sa grâce a été consommée allant jusqu'à la confirmer dans le bien; enfin dans sa glorification a été consommée la grâce qui lui donnait cette perfection où l'on jouit de tout bien.

3. Il n'y a aucun doute que la Vierge a reçu, comme le Christ, selon un mode éminent, le don de sagesse, la grâce des miracles et aussi la grâce de la prophétie. Cependant elle n'a pas reçu toutes ces grâces, ni d'autres semblables, pour les exercer comme l'a fait le Christ, mais selon ce qui convenait à sa condition. En effet, elle a usé du don de sagesse dans sa contemplation, car " Marie gardait toutes ces paroles, les méditant dans son coeur " (Lc 2, 19). Mais elle n'avait pas à employer cette sagesse dans l'enseignement, car cela ne convenait pas aux femmes, selon S. Paul (1 Tm 2, 12): " je ne permets pas à la femme d'enseigner. " Quant aux miracles, il ne lui convenait pas d'en faire pendant sa vie parce qu'à ce moment les miracles devaient servir à confirmer l'enseignement du Christ, et c'est pourquoi faire des miracles convenait seulement au Christ et à ses disciples, messagers de sa doctrine. Aussi est-il dit de Jean Baptiste lui-même: " Il n'a fait aucun miracle " (Jn 10, 41), afin que tous fussent attentifs au Christ. Quant au charisme de prophétie, Marie l'a exercé, comme on le voit dans son cantique: " Mon âme exalte le Seigneur. . . "

ARTICLE 6: Est-il propre à la Bienheureuse Vierge d'avoir été ainsi sanctifiée?

Objections: 1. On a dit que la Vierge a été sanctifiée ainsi pour être digne de devenir la mère de Dieu. Or cela lui est propre.

2. Jérémie et Jean Baptiste, dit-on, furent sanctifiés dans le sein maternel. Mais d'autres semblent avoir été plus proches du Christ. Celui-ci est appelé spécialement " fils de David, fils d'Abraham " (Mt 1, 1) parce qu'il leur avait été spécialement promis. En outre, Isaïe l'a prophétisé de la façon la plus claire. Puis les Apôtres ont vécu avec lui. Et pourtant l'Écriture ne nous dit pas qu'ils ont été sanctifiés dans le sein maternel. Donc il ne convenait pas non plus à Jérémie et à Jean Baptiste d'être ainsi sanctifiés.

3. Job dit de lui-même (31, 18 Vg): " Dès mon enfance la miséricorde a grandi avec moi, elle est sortie avec moi du sein maternel. " Nous ne disons pas pour autant qu'il a été sanctifié dans le sein de sa mère. Nous ne sommes donc pas tenus de le dire pour Jérémie et Jean Baptiste.

En sens contraire, il est écrit au sujet de Jérémie (1, 5): " Avant que tu sois sorti du sein, je t'ai sanctifié ", et au sujet de Jean Baptiste (Lc 1, 15): " Il sera rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère. "

Réponse: S. Augustin semble avoir laissé planer un doute sur leur sanctification. Quant au tressaillement de Jean dans le sein de sa mère, " il a pu, écrit-il, être l'indice d'une si grande réalité " qu'une femme était la mère de Dieu, " que ses parents et non l'enfant reconnaîtraient. Voilà pourquoi l'Évangile ne dit pas l'enfant, dans le sein de sa mère, eut la foi, mais il tressaillit. Or, nous voyons tressaillir, outre les enfants, les animaux eux-mêmes. Ce qui est inhabituel, c'est que ce tressaillement s'est produit dans le sein. Ainsi - telle est la loi de tout miracle, - s'est-il produit divinement chez cet enfant, et non humainement, par lui. Même si ce petit avait eu par anticipation, dès le sein maternel, l'usage de la raison et de la volonté, au point de pouvoir déjà connaître, croire, consentir, - toutes opérations qui requièrent normalement un certain âge -, je pense que cet événement serait à classer parmi les miracles de la puissance divine. "

Néanmoins l'Écriture déclare expressément que Jean Baptiste " sera rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère. " De même pour Jérémie: " Avant que tu sois sorti du sein maternel, je t'ai sanctifié. " Il faut donc affirmer, semble-t-il, qu'ils ont été sanctifiés dans le sein de leur mère, bien qu'ils n'y aient pas eu l'usage de leur libre arbitre. Sur cette question, soulevée par S. Augustin, on remarquera de même que les enfants sanctifiés par le baptême n'ont pas aussitôt l'usage du libre arbitre. - Et il ne faut pas croire qu'en dehors de Jérémie et de Jean Baptiste, d'autres, que l'Écriture ne mentionne pas, auraient reçu cette sanctification dans le sein maternel. Ces privilèges de la grâce, qui sortent de la loi commune, sont ordonnés à l'utilité d'autrui selon S. Paul (1 Co 12, 7): " A chacun la manifestation de l'Esprit est donnée pour l'utilité de tous. " Or cette sanctification n'en aurait aucune si elle était ignorée de l'Église.

Sans doute on ne peut assigner une raison aux desseins de Dieu. Pourquoi, en effet, ce don de la grâce est-il départi aux uns et non aux autres? Il est possible toutefois d'indiquer un motif de convenance pour lequel Jérémie et Jean Baptiste ont été sanctifiés ainsi. Ce fut apparemment afin de préfigurer la sanctification que le Christ devait apporter. D'abord par sa passion, selon l'épître aux Hébreux (13, 12): " Jésus, pour sanctifier le peuple par son sang, a souffert hors de la porte. " Or cette passion, Jérémie l'a annoncée très clairement par ses oracles et ses actions mystérieuses et l'a figurée aussi de façon très expressive par ses propres souffrances. Ensuite il convenait de préfigurer la sanctification apportée aux hommes par le baptême du Christ: " Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés " (1 Co 6, 11). Or c'est à ce baptême que Jean a préparé les hommes par le baptême qu'il administrait.

Solutions: 1. La Bienheureuse Vierge, élue par Dieu pour être sa mère, eut une plus grande grâce de sanctification que Jean Baptiste et Jérémie, élus pour être des préfigurations partielles de la sanctification du Christ. Nous en avons ce signe: à la Bienheureuse Vierge il fut donné de ne jamais

commettre aucun péché, ni mortel ni véniel. Aux autres sanctifiés on croit qu'il fut accordé de ne pas pécher mortellement, par protection de la grâce divine.

2. Il est vrai que, sous d'autres rapporter des saints ont pu être unis au Christ plus étroitement que Jean Baptiste et Jérémie. Mais, comme nous venons de le dire, si l'on envisage la sanctification du Christ que ceux-ci ont figurée expressément, c'est eux qui lui ont été le plus unis.

3. La miséricorde dont parle Job dans ce texte ne désigne pas la vertu infuse, mais seulement une inclination naturelle à l'acte de cette vertu.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 28: LA VIRGINITÉ DE LA BIENHEUREUSE MARIE

1. La Mère de Dieu a-t-elle été vierge en concevant le Christ? - 2. Est-elle demeurée vierge en l'enfantant? - 3. L'est-elle demeurée après l'enfantement? - 4. Avait-elle fait voeu de virginité?

ARTICLE 1: La Mère de Dieu a-t-elle été vierge en concevant le Christ?

Objections: 1. Aucun enfant ayant père et mère n'est conçu d'une vierge mère. Mais on ne dit pas que le Christ a eu seulement une mère, mais aussi un père: " Son père et sa mère étaient dans l'étonnement de ce qui se disait de lui " (Lc 1, 33). Et plus loin sa mère lui dit: " Ton père et moi nous te cherchions, angoissés " (1, 48). Donc le Christ n'a pas été conçu par une mère vierge.

2. Le début de S. Matthieu prouve que le Christ fut le fils d'Abraham et de David par le fait que Joseph descendait de David. Cette preuve ne vaudrait rien si Joseph n'avait pas été le père du Christ. Il semble donc que la mère du Christ l'a conçu par l'union avec S. Joseph et qu'ainsi elle n'a pas été vierge dans la conception du Christ.

3. Il est écrit (Ga 4, 4): " Dieu envoya son Fils, né d'une femme. " Or ce terme de " femme " dans le langage courant désigne l'épouse d'un homme.

4. Ce qui est de même espèce requiert le même mode de génération, parce que la génération, comme tout mouvement, est spécifiée par son terme. Or le Christ a été de même espèce que nous, dit l'Apôtre (Ph 2, 7): " Devenu semblable aux hommes et reconnu comme un homme à son comportement. " Puisque les autres hommes sont engendrés par l'union de l'homme et de la femme, il semble que le Christ aussi a été engendré de cette manière.

5. Toute forme naturelle a une matière qui lui est destinée, hors de laquelle elle ne peut exister. Or la matière de la forme humaine, c'est la semence du père et de la mère. Donc si le corps du Christ n'avait pas été conçu ainsi, il n'aurait pas été un vrai corps d'homme.

En sens contraire, il y a l'oracle d'Isaïe (7, 14): " Voici que la Vierge concevra. "

Réponse: Il faut absolument confesser que la mère du Christ a conçu en restant vierge. Soutenir le contraire serait verser dans l'hérésie des ébionites et de Cérinthe, qui faisaient du Christ un homme ordinaire et attribuaient sa naissance à l'union des sexes.

Que le Christ ait été conçu d'une vierge, cela convient pour quatre motifs: 1° Pour sauvegarder la dignité de celui qui l'envoie. En effet, puisque le Christ est vraiment Fils de Dieu par nature, il ne

convenait pas qu'il eût un autre père que Dieu, pour que la dignité de Dieu ne se reporte pas sur un autre.

2° Cela convenait à ce qui est le propre du Fils de Dieu, qui est envoyé. Il est le Verbe de Dieu. Or le verbe (la parole) est conçu sans aucune corruption de notre coeur; au contraire, la corruption du coeur est incompatible avec la conception d'un verbe parfait. Parce que la chair a été assumée par le Verbe de Dieu pour être vraiment sa chair, il convenait qu'elle-même fût conçue sans aucune atteinte à l'intégrité de la mère.

3° Cela convenait à la dignité de l'humanité du Christ, où le péché ne pouvait trouver place, puisque c'est elle qui devait enlever le péché du monde selon la parole rapportée par S. Jean (1, 29): " Voici l'Agneau de Dieu ", l'être innocent, " qui enlève le péché du monde ". Dans une nature déjà corrompue par l'acte conjugal, la chair n'aurait pu naître sans être imprégnée du péché originel. C'est pourquoi S. Augustin a pu écrire: " Une seule absence ici ", dans le mariage de Marie et de Joseph, " celle des rapports conjugaux, car ils ne pouvaient s'accomplir dans la chair de péché, sans cette convoitise de la chair qui vient du péché et sans laquelle voulut être conçu celui qui devait être sans péché. "

4° Cela convenait à cause de la fin même de l'incarnation du Christ, qui est de faire renaître les hommes en fils de Dieu " non d'un vouloir de chair ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu " (Jn 1, 13) c'est-à-dire par la puissance divine. Le modèle de cette renaissance devait se montrer dans la conception du Christ. S. Augustin l'affirme: " Il fallait que notre tête naquît, selon la chair, d'une vierge par un miracle insigne, pour montrer que ses membres devaient naître, selon l'esprit, de cette vierge qu'est l'Église. "

Solutions: 1. D'après S. Bède, " Joseph est appelé le père du Sauveur, non qu'il le fût vraiment, comme disent les photiniens, mais parce qu'il passait pour tel afin de sauvegarder la réputation de Marie. " Ce qui fait dire à S. Luc (3, 23): " On croyait Jésus fils de Joseph. "

Ou bien, selon S. Augustin. Joseph est appelé père du Christ de la même manière " qu'il est connu comme l'époux de Marie, sans commerce charnel, par le lien même du mariage, ce qui l'unissait plus étroitement au Christ que s'il l'avait adopté autrement. On devait l'appeler le père du Christ non parce qu'il l'aurait engendré par une union charnelle, mais parce qu'il aurait été le père de l'enfant qu'il aurait adopté, même si son épouse ne l'avait pas mis au monde ".

2. Selon S. Jérôme " la généalogie du Sauveur est amenée jusqu'à Joseph d'abord parce que ce n'est pas l'usage des Écritures de constituer une généalogie par les femmes. Ensuite parce que Marie et Joseph étaient de la même tribu. Aussi était-il obligé par la loi de l'épouser ". Et comme dit S. Augustin " Il fallait faire aboutir la série des générations jusqu'à Joseph pour ne pas déprécier, à propos de ce mariage, le sexe masculin qui est le plus fort, et la vérité n'y perdrait rien, puisque Joseph et Marie descendaient tous deux de David. "

3. Comme dit la Glose, " le mot "femme" désigne, selon l'usage des Hébreux, non celles qui ont perdu leur virginité, mais toutes celles du sexe féminin ".

4. Cet argument est valable pour les êtres qui viennent à l'existence par des voies naturelles, du fait que la nature, de même qu'elle est déterminée à produire un seul effet, est aussi déterminée à produire d'une seule façon. Mais la vertu surnaturelle de Dieu, qui est infinie, n'est pas déterminée à produire un seul effet, ni à le produire d'une façon particulière. Voilà pourquoi la puissance divine a pu former le premier homme " de la glaise du sol " et le corps du Christ du sein d'une vierge, sans intervention de l'homme.

5. Selon le Philosophe, la semence du mâle ne joue pas le rôle de matière dans la conception de l'être vivant. Elle en est seulement le principe actif; c'est la femme seule qui fournit la matière de la

conception. Aussi, du fait que la semence du mâle a fait défaut dans la conception du corps du Christ, il ne s'ensuit pas que ce corps n'ait pas eu la matière qui lui était due.

Mais à supposer que chez les animaux la semence du mâle soit vraiment la matière de la conception, il est évident que cette matière ne subsiste pas sous la même forme, mais qu'elle doit se transformer. De même que Dieu a transformé la glaise du sol pour en faire le corps d'Adam, de même a-t-il pu transformer la matière fournie par la mère pour en faire le corps du Christ, même si ce n'était pas une matière suffisante pour une conception naturelle.

ARTICLE 2: La Mère de Dieu est-elle demeurée vierge en l'enfantant?

Objections: 1. S. Ambroise écrit: " Celui qui a sanctifié, en vue de la naissance d'un prophète, un sein étranger, c'est lui qui a ouvert le sein de sa propre mère pour en sortir immaculé. " Mais un sein ne peut s'ouvrir sans exclure la virginité.

2. Rien, dans le mystère du Christ, ne devait faire paraître son corps comme imaginaire. Mais qu'il puisse traverser des lieux clos, cela ne peut convenir qu'à un corps non réel, mais imaginaire, du fait que deux corps ne peuvent coexister dans le même lieu. Donc le corps du Christ ne pouvait sortir du sein maternel si celui-ci demeurait fermé.

3. Comme dit S. Grégoire dans une homélie sur l'octave de Pâques, du fait qu'après sa résurrection le Seigneur a pénétré à travers les portes closes jusqu'à ses disciples " montre que son corps avait gardé sa nature et reçu une nouvelle gloire ". Ainsi, traverser les lieux clos doit être attribué au corps glorieux. Or dans sa conception, le corps du Christ n'était pas glorieux mais passible car, selon l'Apôtre (Rm 8, 3), " le Christ avait une chair semblable à celle du péché ". Il n'est donc pas sorti du sein de la Vierge resté fermé.

En sens contraire, on dit dans un discours du Concile d'Éphèse: " La nature, après l'enfantement, ne connaît plus de vierge. Mais la grâce a montré une mère qui enfante sans que sa virginité en souffre. "

Réponse: Sans aucun doute, il faut affirmer que la mère du Christ est demeurée vierge même en enfantant. Car le prophète ne dit pas seulement " Voici que la Vierge concevra ", mais il ajoute " Elle enfantera un fils. " Et l'on peut en donner trois raisons de convenance.

1° Cela convenait à ce qui est le propre de celui qui naîtrait, et qui est le Verbe de Dieu. Car non seulement le verbe est conçu dans notre coeur sans le corrompre, mais c'est aussi sans corruption qu'il sort du coeur. Aussi, pour montrer qu'il y avait là le corps du Verbe de Dieu en personne, convenait-il qu'il naquît du sein intact d'une vierge. On lit encore dans un discours du Concile d'Éphèse: " Celle qui engendre la chair seule cesse d'être vierge. Mais parce que le Verbe est né de la chair, il protège la virginité de sa mère, montrant par là qu'il est le Verbe. . . Car ni notre verbe, lorsqu'il est engendré, ne corrompt notre âme, ni Dieu, le Verbe substantiel, lorsqu'il choisit de naître, ne supprime la virginité. "

2° Cela convient quant à l'effet de l'Incarnation. Car le Christ est venu pour enlever notre corruption. Aussi n'aurait-il pas été convenable qu'il détruisît par sa naissance la virginité de sa mère. Aussi S. Augustin dit-il " Il aurait été malheureux que l'intégrité fût détruite par la naissance de celui qui venait guérir la corruption. "

3° Celui qui a prescrit d'honorer ses parents ne pouvait en naissant diminuer l'honneur de sa mère.

Solutions: 1. Ce passage de S. Ambroise commente la loi citée par l'Évangile (Lc 2, 23): " Tout mâle qui ouvre le sein maternel sera consacré au Seigneur. " C'est ainsi, explique Bède, " qu'on parle d'une naissance ordinaire; il ne faudrait pas en conclure que le Seigneur, après avoir sanctifié cette demeure

en y entrant, lui ait fait perdre, en en sortant, sa virginité ". Aussi " ouvrir le sein " ne signifie pas comme d'ordinaire que le sceau de la pudeur virginale est brisé, mais seulement que l'enfant est sorti du sein de sa mère.

2. Tout en voulant attester la réalité de son corps, le Christ a voulu aussi manifester sa divinité. C'est pourquoi il a mêlé les prodiges avec l'humilité. Aussi, afin de montrer la réalité de son corps, il naît d'une femme. Mais afin de montrer sa divinité, il procède d'une vierge. " Un tel enfantement convient à Dieu ", chante S. Ambroise dans un hymne de Noël.

3. Certains ont dit qu'à sa naissance le Christ avait pris la subtilité des corps glorieux, de même qu'en marchant sur la mer il a pris leur agilité.

Mais cela ne s'accorde pas avec ce que nous avons précisé antérieurement. En effet, ces " dots ", ou qualités des corps glorieux, proviennent de ce que la gloire de l'âme rejaillit sur le corps, comme nous le dirons plus loin en traitant des corps glorieux. Mais nous avons dit plus haut que le Christ, avant la passion, permettait à sa chair d'agir et de souffrir comme cela lui est propre, et que ce rejaillissement de la gloire de l'âme sur le corps ne se produisait pas. Et c'est pourquoi il faut dire que tout cela a été réalisé miraculeusement par la vertu divine. Aussi S. Augustin dit-il: " Les portes closes n'ont pas été un obstacle pour la masse du corps où se trouvait la divinité. Il a pu entrer sans qu'elles s'ouvrent comme, en naissant, il avait laissé inviolée la virginité de sa mère. " Et Denys, écrit: " Le Christ produisait d'une manière surhumaine ce qui appartient à l'homme. C'est ce que montrent une vierge qui le conçoit surnaturellement, et une eau fluide qui supporte la charge de ses pas terrestres. "

ARTICLE 3: La Mère de Dieu est-elle demeurée vierge après l'enfantement?

Objections: 1. On lit en S. Matthieu (1, 18) " Avant que Joseph et Marie se fussent unis, elle se trouva enceinte par l'action du Saint-Esprit. " L'évangéliste n'aurait pas dit: " Avant qu'ils se fussent unis " s'ils ne devaient pas le faire, car personne ne dit de quelqu'un qui ne va pas déjeuner: " avant qu'il ne déjeune ". Il apparaît donc qu'à un moment donné la Bienheureuse Vierge s'est unie charnellement à Joseph et qu'elle n'est donc pas demeurée vierge après l'enfantement.

2. On trouve un peu plus loin, dans les paroles adressées à Joseph par l'ange: " Ne crains pas de prendre Marie ton épouse. " Or les épousailles se consomment par l'union charnelle. Il apparaît donc qu'à un certain moment, celle-ci est intervenue entre Marie et Joseph.

3. On trouve un peu plus loin " Il prit chez lui son épouse, et il ne la connut pas jusqu'au jour où elle enfanta son fils premier-né. " " Or ce mot "jusque" désigne habituellement un délai après lequel on fait ce qu'on n'avait pas fait jusqu'à ce moment Il. " Et le Verbe " connaître " a ici un sens charnel comme lorsqu'il est dit (Gn 4, 1). " Adam connut son épouse. " Il semble donc qu'après l'enfantement la Vierge a eu des rapports charnels avec Joseph.

4. On ne peut appeler " premier-né " que le fils suivi de plusieurs frères. S. Paul dit (Rm 8, 29): " Il les a prédestiné à reproduire l'image de son Fils, pour qu'il soit le premier-né d'une multitude de frères. " Mais l'évangéliste (Lc 2, 7) appelle le Christ le - Premier-né " de sa mère. Elle a donc eu d'autres fils après lui.

5. On lit (Jn 2, 5): " Après cela (le Christ) descendit à Capharnaüm ainsi que sa mère et ses frères. " Mais on appelle frères ceux qui sont nés du même lit. Il semble donc que la Bienheureuse Vierge a eu d'autres fils après le Christ.

6. Nous lisons (Mt 25, 55): " Il y avait là ", près de la croix du Christ, " beaucoup de femmes venues de loin qui avaient suivi Jésus depuis la Galilée pour le servir. Parmi elles étaient Marie Madeleine, Marie mère de Jacques et de Joseph et la mère des fils de Zébédée ". Cette Marie appelée ici mère de

Jacques et de Joseph semble être aussi la mère du Christ, car Jean nous dit (19, 25): " Debout près de la croix se tenait Marie, sa mère. " Il semble donc que la mère du Christ n'est pas demeurée vierge après l'enfantement de celui-ci.

En sens contraire, il est écrit dans Ézéchiel (44, 2): " Cette porte sera fermée; elle ne s'ouvrira point; et l'homme n'y passera pas parce que le Seigneur Dieu d'Israël est entré par elle. " S. Augustin explique ainsi ce texte: " Que signifie cette porte fermée dans la maison du Seigneur, sinon que Marie sera toujours intacte? Et que "l'homme n'y passera pas" sinon que Joseph ne la connaîtra pas? Que signifie: "Seul le Seigneur entre et sort par elle", sinon que le Saint-Esprit la fécondera et que le Seigneur des anges naîtra d'elle? Et "elle sera fermée pour toujours", sinon que Marie est vierge avant l'enfantement, vierge dans l'enfantement et vierge après l'enfantement? "

Réponse: Il faut sans aucun doute rejeter l'erreur d'Helvidius, qui a osé dire que la mère du Christ, après l'avoir enfanté, a eu des rapports conjugaux avec Joseph et a engendré d'autres fils.

1° Cela porte atteinte à la perfection du Christ. Étant, selon sa nature divine, le fils unique du Père, comme étant parfait à tous égards, il convenait qu'il fût le fils unique de sa mère, son fruit très parfait.

2° Cette erreur fait injure au Saint-Esprit, car le sein virginal fut le sanctuaire où il forma la chair du Christ; aussi aurait-il été indécent qu'il fût ensuite profané par une union avec l'homme.

3° Elle rabaisse la dignité et la sainteté de la Mère de Dieu, qui aurait paru très ingrate si elle ne s'était pas contentée d'un Fils pareil et si elle avait voulu perdre par une union charnelle la virginité qui s'était miraculeusement conservée en elle.

4° On devrait encore reprocher à Joseph la plus grande audace s'il avait essayé de souiller celle dont l'ange lui avait révélé qu'elle a conçu Dieu par l'opération du Saint-Esprit. C'est pourquoi il faut affirmer sans aucune réserve que la Mère de Dieu, qui était restée vierge en concevant et en enfantant, est encore restée perpétuellement vierge après avoir enfanté.

Solutions: 1. Comme dit S. Jérôme " Il faut comprendre que cette préposition, avant, bien qu'elle indique souvent des faits postérieurs, montre parfois les faits qu'on avait placés auparavant par la pensée; et il n'est pas nécessaire que ces faits se réalisent, parce que autre chose est intervenu pour empêcher ce projet de se réaliser. Par exemple, si quelqu'un dit: "Avant de déjeuner dans le port, j'ai navigué", on ne comprend pas qu'il a déjeuné au port après avoir navigué, mais seulement qu'il avait l'intention de déjeuner au port. " Pareillement, l'évangéliste dit: " Avant qu'ils fussent unis, elle se trouve enceinte par l'action du Saint-Esprit " non parce qu'ils se seraient unis ensuite mais parce que, tandis qu'ils paraissaient devoir le faire, ils ont été devancés par la conception due au Saint-Esprit, à cause de quoi ils ne se sont pas unis dans la suite.

2. Comme dit S. Augustin. la Mère de Dieu est appelée " épouse de Joseph en raison du premier engagement des fiançailles avec celle qu'il n'avait pas connue ni ne devait connaître charnellement ". Comme dit S. Ambroise: " L'Écriture n'affirme pas la perte de la virginité, mais le lien conjugal et la célébration des noces. "

3. Certains disent que dans ce texte " connaître " n'est pas à prendre au sens de l'union charnelle, mais concerne la connaissance qui éclaire l'esprit. En effet, S. Jean Chrysostome dit: " Avant que Marie eût enfanté, Joseph ne connut pas sa dignité, mais il la connut ensuite car, par son enfantement, elle devint plus belle et plus noble que tout l'univers parce que, celui que l'univers entier ne pouvait contenir, elle seule l'avait reçu dans le secret de ses entrailles. "

Mais d'autres parlent de " connaissance " par la vue. De même que le visage de Moïse s'entretenant avec le Seigneur fut resplendissant de gloire au point que les fils d'Israël ne pouvaient plus le regarder,

de même Marie, que l'éclat de la vertu du Très-Haut recouvrait de son ombre, ne pouvait être regardée par Joseph avant d'enfanter. Mais après l'enfantement, Joseph la connut à l'aspect de son visage et non par un contact charnel.

S. Jérôme, lui, concède qu'on doit entendre cette " connaissance " dans son acception charnelle. Mais il dit que " jusque ", dans l'Écriture, peut s'entendre de deux façons. Parfois il désigne un temps déterminé, par exemple (Ga 3, 19): " La loi fut ajoutée en vue des transgressions, jusqu'à la venue de la descendance à qui était destinée la promesse. " Mais parfois elle désigne un temps indéterminé comme dans le Psaume (123, 2): " Nos regards sont tournés vers le Seigneur notre Dieu jusqu'à ce qu'il nous prenne en pitié ", ce qui ne doit pas se comprendre comme si, après avoir obtenu miséricorde, nos regards devaient se détourner de Dieu. Et selon cette manière de parler on exprime " ce dont on pourrait douter si ce n'était pas écrit, mais tout le reste est confié à notre intelligence b ". Et c'est en ce sens que l'évangéliste dit que la Mère de Dieu " n'a pas été connue d'un homme jusqu'à son enfantement, afin que nous comprenions bien plutôt qu'elle ne l'a pas été après ".

4. L'usage de la Sainte Écriture est d'appeler premier-né non seulement celui qui a des frères après lui, mais celui qui est né le premier. " Autrement, s'il n'y a de premier-né que lorsque des frères le suivent, la loi ne devait pas réclamer les prémices avant une autre naissances. " Il est évident que c'est faux, puisque la loi prescrivait de racheter les premiers-nés dans le délai d'un mois.

5. "Certains, dit S. Jérôme supposent que les frères du Seigneur étaient les fils d'une première épouse de Joseph. Mais nous, nous comprenons que les frères du Seigneur n'étaient pas des fils de Joseph, mais des cousins germains du Sauveur, fils d'une soeur de Marie, mère du Seigneur. " En effet l'Écriture parle de " frères " en quatre sens: " par la nature, la nation, la parenté, l'affection ". Aussi les frères du Seigneur sont-ils appelés ainsi non selon la nature, car ils ne sont pas nés de la même mère, mais selon la parenté, car ils sont du même sang que lui. Quant à Joseph, selon S. Jérôme il semble plus croyable qu'il est resté vierge, car " l'Écriture ne dit pas qu'il a eu une autre épouse, et un saint homme ne succombe pas à la fornication ".

6. Cette Marie " mère de Jacques et de Joseph " ne doit pas être prise pour la mère du Seigneur, car dans l'Évangile, celle-ci est habituellement signalée par sa dignité de mère de Jésus. Tandis que cette Marie est identifiée comme l'épouse d'Alphée, dont le fils est Jacques le Mineur, appelé frère du Seigneur.

ARTICLE 4: La Mère de Dieu avait-elle fait voeu de virginité?

Objections: 1. Il est écrit (Dt 8, 14) " Il n'y aura chez toi ni homme ni femme stérile. " Or la stérilité est une conséquence de la virginité. Donc observer la virginité était contraire au précepte de la loi ancienne. Mais celle-ci demeurait en vigueur tant que le Christ n'était pas né. Donc, à cette époque, la Bienheureuse Vierge ne pouvait licitement faire voeu de virginité.

2. L'Apôtre déclare (1 Co 7, 25): " Au sujet des vierges je n'ai aucun précepte du Seigneur, mais je donne un conseil. " Or la perfection des conseils devait commencer avec le Christ, qui est " la fin de la loi " (Rm 10, 4). Il ne convenait donc pas que la Vierge fit voeu de virginité.

3. L'Apôtre déclare (1 Tm 5, 12): " Pour ceux qui font voeu de chasteté, non seulement le mariage, mais le désir du mariage est condamnable. " Or, la mère du Christ n'a commis aucun péché condamnable, comme on l'a établi précédemment. Donc, puisqu'elle a été " fiancée " dit S. Luc (1, 27), il apparaît qu'elle n'avait pas fait voeu de virginité.

En sens contraire, S. Augustin, écrit " A l'annonce faite par l'Ange, Marie répond: "Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme?" " Ce qu'elle n'aurait certainement pas dit si elle n'avait pas antérieurement consacré à Dieu sa virginité.

Réponse: Comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie, les oeuvres de perfection méritent plus de louanges quand elles sont solennisées par un vœu. Or, chez la Mère de Dieu, c'est la virginité qui devait avoir le plus d'éclat, comme cela apparait d'après nos arguments. Il convenait donc que sa virginité fût consacrée à Dieu par un vœu. Il est vrai qu'au temps de la loi il fallait pousser à la fécondité les femmes aussi bien que des hommes, parce que c'était par la descendance charnelle que se propageait le culte de Dieu, avant que le Christ naquît de ce peuple. Aussi ne croit-on pas que la Mère de Dieu, avant ses fiançailles avec Joseph, ait fait catégoriquement le vœu de virginité; mais bien qu'elle en ait eu le désir, elle a remis sur ce point sa volonté à la décision de Dieu. Plus tard, quand elle eut pris un époux, comme l'exigeaient les moeurs du temps, elle fit avec lui vœu de virginité.

Solutions: 1. Parce qu'il semblait interdit par la loi de ne pas travailler à laisser une descendance sur terre, la Mère de Dieu ne fit pas vœu de virginité sans réserve, mais sous la condition que cela plairait à Dieu. Ensuite, sachant que cela lui plairait, elle fit vœu de virginité avant l'annonciation.

2. De même que la plénitude de la grâce fut parfaite dans le Christ, mais qu'une ébauche la précéda chez sa mère, de même l'observation des conseils qui se fait par la grâce de Dieu, a trouvé sa première perfection chez le Christ, mais avait en quelque sorte commencé chez la Vierge sa mère.

3. La parole de S. Paul est à entendre de ceux qui ont voué la virginité d'une manière absolue. Ce n'était pas le cas de la Mère de Dieu avant ses fiançailles avec Joseph. Mais après ses fiançailles, en même temps que son époux et d'un commun accord, elle fit vœu de virginité.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 29: LES FIANÇAILLES DE LA MÈRE DE DIEU

1. Le Christ devait-il naître d'une fiancée? - 2. Y eut-il un vrai mariage entre Marie, mère du Seigneur, et Joseph?

ARTICLE 1: Le Christ devait-il naître d'une fiancée?

Objections: 1. Les fiançailles sont ordonnées à l'acte du mariage. Mais la Mère du Seigneur n'a jamais voulu user du mariage parce qu'elle aurait ainsi dérogé à sa virginité spirituelle.

2. Que le Christ soit né d'une vierge, ce fut un miracle. Aussi S. Augustin écrit-il: " La vertu même de Dieu a fait sortir les membres d'un enfant à travers le sein virginal de sa mère inviolée, comme plus tard elle fera entrer les membres d'un adulte par des portes closes. Si l'on en cherche une raison, la merveille s'évanouit; si l'on veut y trouver un exemple, ce n'est plus un cas unique. " Mais les miracles ont pour but de confirmer la foi et c'est pourquoi ils doivent être évidents. Donc, puisque les fiançailles auraient obscurci ce miracle, il ne semble pas que le Christ naquît d'une fiancée.

3. D'après S. Jérôme le martyr S. Ignace donne de ces fiançailles le motif suivant: " Pour que son enfantement soit caché au diable, parce que celui-ci le croirait engendré non d'une vierge mais d'une épouse. " Mais ce motif semble sans aucune valeur. D'abord parce que le diable connaît, grâce à sa perspicacité, tout ce qui concerne les corps. En outre, les démons ont plus tard quelque peu connu le Christ par de nombreux signes évidents. On lit ainsi (Mc 1, 23) " Un homme possédé de l'esprit impur s'écria "Que nous veux-tu, Jésus de Nazareth? Es-tu venu avant le temps pour nous perdre? je sais qui tu es: le Saint de Dieu. " " Il ne paraît donc pas que la Mère de Dieu ait été fiancée.

4. S. Jérôme indique un autre motif: " Pour qu'elle ne soit pas lapidée par les juifs comme adultère. " Mais ce motif paraît sans valeur, car si elle n'avait pas été fiancée, elle n'aurait pas pu être condamnée pour adultère. Ainsi ne paraît-il pas rationnel que le Christ naquît d'une vierge fiancée.

En sens contraire, on lit chez S. Matthieu (1, 18): " Marie, la mère de Jésus, était fiancée à Joseph. " Et chez S. Luc (1, 26): " L'ange Gabriel fut envoyé à Marie, une vierge fiancée à un homme appelé Joseph. "

Réponse: Il convenait que la vierge dont le Christ devait naître fût fiancée, à cause du Christ lui-même, à cause de sa mère et à cause de nous.

A cause du Christ pour quatre raisons. 1° Afin qu'il ne soit pas rejeté par les infidèles comme un enfant illégitime. " Qu'aurait-on pu reprocher aux Juifs et à Hérode, demande S. Ambroise s'ils avaient persécuté un enfant apparemment né de l'adultère? " - 2° Afin que l'on pût dresser la généalogie du Christ, selon l'usage, en ligne masculine. Ce qui fait dire à S. Ambroise: " Celui qui est venu dans le monde est décrit à la manière du monde. On recherche l'homme à qui doivent échoir, au Sénat ou dans les autres assemblées, les honneurs dus à une famille. C'est le même usage qu'attestent les Écritures, en recherchant toujours l'origine d'un homme. " - 3° Afin de protéger le nouveau-né contre les attaques que le diable aurait lancées contre lui avec plus de violence. Et c'est pourquoi S. Ignace soutient qu'elle fut fiancée " afin que son enfantement fût caché au diable ".

En outre, cela convenait à l'égard de la Vierge elle-même. 1° Elle échappait ainsi au châtement " afin de ne pas être lapidée par les juifs comme adultère " selon S. Jérôme. - 2° Elle était ainsi protégée contre le déshonneur, ce qui fait dire à S. Ambroise: " Elle a été fiancée pour soustraire au stigmate infamant d'une virginité perdue celle dont la grossesse aurait semblé faire éclater la déchéance. " - 3° " Pour montrer l'aide que lui apporta S. Joseph ", dit S. Jérôme.

Cela convenait aussi en ce qui nous concerne.

1° Parce que le témoignage de Joseph atteste que le Christ est né d'une vierge, comme le remarque S. Ambroise: " Personne ne témoigne avec plus d'autorité de la pudeur d'une femme que son mari qui pourrait ressentir l'injure et venger l'affront s'il n'avait reconnu là un mystère. " - 2° Parce que les propres paroles de la Vierge affirmant sa virginité en reçoivent plus de crédit. S. Ambroise le dit aussi: " Cela donne plus de poids aux paroles de Marie et enlève tout motif de mensonge. Car une vierge qui aurait été enceinte sans être mariée aurait voulu voiler sa faute par un mensonge. Fiancée, elle n'avait aucune raison de mentir puisque, pour les femmes, la fécondité est la récompense du mariage et le bienfait des noces. " Ces deux motifs viennent confirmer notre foi. - 3° Pour enlever toute excuse aux vierges qui, par leur imprudence, n'évitent pas le déshonneur. Ce que dit encore S. Ambroise: " Il ne convenait pas de laisser aux vierges dont la conduite a mauvaise réputation le prétexte et l'excuse de voir diffamée jusqu'à la Mère du Seigneur. " 4° Parce qu'il y avait là un symbole de toute l'Église qui, " bien que vierge, a été fiancée à un unique époux, le Christ ", dit S. Augustin. - On peut encore ajouter une cinquième raison à ce que la Mère du Seigneur fût une vierge fiancée: en sa personne sont honorés et la virginité et le mariage, contre les hérétiques qui rabaisent l'un ou l'autre.

Solutions: 1. Il faut croire que la Bienheureuse Vierge Mère de Dieu a voulu se fiancer par une impulsion secrète du Saint-Esprit. Comptant sur le secours divin pour n'avoir jamais à s'unir charnellement, elle a cependant remis cela à la décision divine, si bien que sa virginité n'a subi aucune atteinte.

2. Comme dit S. Ambroise, " le Seigneur a préféré laisser certains mettre en doute son origine plutôt que la pureté de sa mère. Il savait combien est délicate la pudeur d'une vierge et fragile son renom de pureté, et il n'a pas jugé devoir établir la vérité de son origine en faisant mal juger sa mère ". Il faut pourtant savoir que parmi les miracles de Dieu, certains sont de foi comme celui de l'enfantement

virginal et celui de la résurrection du Seigneur, et aussi celui du sacrement de l'autel. Et c'est pourquoi le Seigneur a voulu qu'ils soient plus cachés afin qu'on ait plus de mérite à y croire. Mais certains miracles ont pour but de confirmer la foi, et ceux-là doivent être manifestes.

3. Comme dit S. Augustin, le diable a par nature une grande puissance, mais celle-ci est empêchée par la puissance divine. Et ainsi peut-on dire que si, par la puissance de sa nature, le diable pouvait savoir que la Mère de Dieu n'avait pas été souillée mais était demeurée vierge, Dieu l'empêchait de connaître le mode de l'enfantement divin. Que par la suite le diable ait pu découvrir que Jésus était le Fils de Dieu, cela ne s'y oppose pas, parce qu'il était temps alors pour le Christ de montrer sa puissance contre le diable et de subir la persécution soulevée par celui-ci. Aussi S. Léon dit-il: " Les mages trouvèrent Jésus petit comme un enfant, ayant besoin de l'aide d'autrui, incapable de parler, bref ne différant en rien de tous les autres enfants des hommes. " Cependant S. Ambroise semble appliquer cela plutôt aux membres du diable. En effet, après avoir donné ce motif: de tromper le prince de ce monde, il ajoute: " Mais il a plus encore trompé les princes de ce monde. Car la nature des démons parvient à pénétrer même les choses cachées, mais ceux qui sont absorbés par les vanités de ce monde ne peuvent connaître les réalités divines. "

4. Selon la loi, le châtement des adultères, c'est-à-dire la lapidation était infligée non seulement à la femme déjà fiancée ou mariée, mais encore à la vierge gardée dans la maison paternelle en attendant le mariage. Aussi est-il écrit (Dt 22, 20): " Si une jeune fille n'a pas été trouvée vierge, elle sera lapidée par les gens de la cité et elle mourra, parce qu'elle a commis une infamie en Israël, en se prostituant dans la maison de son père. " Ou bien l'on peut dire que la Bienheureuse Vierge était de la race d'Aaron, d'où sa parenté avec Élisabeth notée par Luc (1, 36). Or la vierge de race sacerdotale, quand elle se déshonorait, était mise à mort selon le Lévitique (21, 9): " Si la fille d'un prêtre est surprise à se prostituer et déshonore le nom de son père, elle sera brûlée. " Certains rattachent la parole de S. Jérôme à cette lapidation pour déshonneur.

ARTICLE 2: Y eut-il un vrai mariage entre Marie, mère du Seigneur, et Joseph?

Objections: 1. S. Jérôme dit que " Joseph fut le gardien de Marie plutôt que son époux ". Mais s'il y avait eu un vrai mariage, Joseph aurait été vraiment son époux.

2. Sur le texte (Mt 1, 16): " Jacob engendra Joseph époux de Marie ", S. Jérôme nous dit: " Que ce terme d'époux n'évoque pas en toi l'idée de mariage. Souviens-toi que c'est l'habitude des Écritures d'appeler épouses les fiancées. " Or ce qui fait le vrai mariage, ce ne sont pas les fiançailles, mais les noces. Il n'y a donc pas eu mariage entre la Bienheureuse Vierge et Joseph.

3. On lit en S. Matthieu (1, 19): " Joseph, son époux, parce qu'il était juste et ne voulait pas l'emmener " (dans sa maison pour une cohabitation constante, selon une Glose), " résolu de la répudier secrètement ", c'est-à-dire de retarder la date des noces, explique S. Rémi d'Auxerre Donc, puisque les noces n'avaient pas été célébrées, il n'y avait pas encore de vrai mariage, d'autant plus qu'après avoir contracté mariage, il n'était plus permis de répudier son épouse.

En sens contraire, il y a l'affirmation de S. Augustin: " Il serait impie de croire que, d'après l'évangéliste, Joseph aurait refusé de prendre Marie pour épouse parce que, sans s'être unie à lui, elle aurait enfanté le Christ en restant vierge. Par cet exemple il est clairement manifesté aux fidèles mariés qu'ils peuvent demeurer de véritables époux et en mériter le nom tout en gardant la continence d'un commun accord, sans avoir de relations conjugales. "

Réponse: On appelle véritable le mariage ou union conjugale qui atteint sa perfection. Or il y a une double perfection pour un être: la première et la seconde. La première perfection d'un être consiste proprement dans sa forme, qui lui donne son espèce. La perfection seconde consiste dans l'opération par laquelle cet être atteint en quelque sorte sa fin. Or la forme du mariage consiste en l'union

indissoluble des esprits, par laquelle chaque époux est tenu de garder une foi inviolable à son conjoint. Quant à la fin du mariage, elle est d'engendrer et d'élever des enfants. On les engendre par l'acte conjugal; et ils sont élevés par les services que le père et la mère se rendent réciproquement pour nourrir leurs enfants.

Ainsi donc, en ce qui concerne la perfection première du mariage, il faut dire que l'union entre la Vierge Marie, mère de Dieu, et S. Joseph fut un mariage absolument véritable. Car l'un et l'autre ont consenti à l'union conjugale, mais non expressément à l'union charnelle, sauf sous condition: si Dieu le voulait. Aussi l'ange appelle-t-il Marie l'épouse de Joseph quand il dit à celui-ci (Mt 1, 20): " Ne crains pas de prendre chez toi Marie ton épouse. " Ce que S. Augustin explique ainsi: " Elle est appelée épouse en raison du premier engagement des fiançailles, elle qui n'avait connu et ne devait jamais connaître l'union charnelle. "

Mais quant à la perfection seconde, laquelle s'accomplit par l'acte du mariage, si l'on entend celui-ci de l'union charnelle qui engendre les enfants, ce mariage n'a pas été consommé. Ce qui fait dire à S. Ambroise: " Ne sois pas ému si l'Écriture l'appelle souvent épouse: ce n'est pas pour lui enlever sa virginité, mais pour attester le lien du mariage et la célébration des noces. " - Cependant ce mariage a eu aussi la perfection seconde quant à l'éducation de l'enfant, comme dit S. Augustin: " Tout le bien du mariage est accompli chez les parents du Christ: l'enfant, la fidélité et le sacrement. L'enfant, nous le reconnaissons en le Seigneur Jésus; la fidélité en ce qu'il n'y eut aucun adultère; le sacrement en ce qu'il n'y eut aucune séparation. Une seule chose est absente: l'union charnelle. "

Solutions: 1. S. Jérôme prend le mot " époux " en l'entendant d'un mariage consommé.

2. S. Jérôme appelle " noces " l'union nuptiale.

3. Comme dit S. Jean Chrysostome: La Bienheureuse Vierge fut fiancée à S. Joseph de telle manière qu'elle habitait déjà sa maison. " Car si, chez la femme qui conçoit au domicile de son mari, la conception est estimée légitime, ainsi prête-t-on des relations suspectes à celle qui conçoit ailleurs. " Et ainsi la réputation de la Bienheureuse Vierge n'aurait pas été suffisamment sauvegardée par ses fiançailles, si elle n'avait pas déjà habité la maison de Joseph. Aussi la parole " il ne voulait pas l'emmenner " se comprend-elle mieux, puisqu' " il ne voulait pas la diffamer en public ", plutôt que dans le fait de la conduire dans sa maison. Aussi l'évangéliste ajoute-t-il " qu'il voulait la répudier en secret ". Bien quelle habitât la maison de Joseph à cause de l'engagement des fiançailles, il n'y avait pas encore eu la célébration solennelle des noces; et c'est pourquoi il n'y avait pas eu de rapports conjugaux. Aussi, remarque Chrysostome, " l'évangéliste ne dit pas: avant d'être conduite dans la maison de l'époux, car elle y était déjà. En effet, la coutume des anciens était très souvent d'avoir chez eux leurs fiancées. " Et c'est encore pour cela que l'ange dit à Joseph: " Ne crains pas de prendre Marie ton épouse ", c'est-à-dire: " Ne crains pas de célébrer avec elle la solennité des noces. "

Cependant, pour d'autres auteurs, elle n'avait pas encore été introduite dans la maison, elle n'était que fiancée. Mais la première explication s'harmonise mieux avec l'Évangile.

Il faut maintenant étudier en elle-même la conception du Sauveur. I. Quant à la matière à partir de laquelle son corps fut conçu (Q. 31). - II. Quant à l'auteur de cette conception (Q. 32). - III. Quant au mode et à son ordre (Q. 33).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 30: L'ANNONCIATION DE LA BIENHEUREUSE VIERGE MARIE

1. Convenait-il de lui annoncer ce qui allait se faire en elle? - 2. Qui devait lui faire cette annonce? - 3. De quelle manière? - 4. Dans quel ordre?

ARTICLE 1: Convenait-il d'annoncer à la Bienheureuse Vierge ce qui allait se faire en elle?

Objections: 1. Cette annonce paraissait uniquement nécessaire pour obtenir son consentement. Mais celui-ci ne paraît pas avoir été nécessaire; car cette conception par une Vierge avait été annoncée à l'avance par une prophétie de prédestination " qui s'accomplit sans notre décision ", dit une Glose sur S. Matthieu (1, 22). Donc une telle annonce n'était pas nécessaire.

2. La Bienheureuse Vierge avait la foi en l'incarnation, foi sans laquelle personne ne pouvait être en état de salut parce que, dit l'Apôtre aux Romains (3, 22), " la justice de Dieu est donnée par la foi en Jésus Christ ". Mais lorsque l'on croit quelque chose avec certitude, on n'a pas besoin d'être instruit davantage. Donc il n'était pas nécessaire à la Bienheureuse Vierge que l'incarnation du Fils de Dieu lui soit annoncée.

3. De même que la Bienheureuse Vierge a conçu le Christ corporellement, ainsi toute âme sainte le conçoit spirituellement, ce qui fait dire à S. Paul (Ga 4, 19): " Mes petits enfants, vous que j'enfante à nouveau jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous. " Mais à ceux qui doivent concevoir le Christ spirituellement, une telle conception n'est pas annoncée. Il n'y avait donc pas à annoncer à la Bienheureuse Vierge qu'elle concevrait dans son sein le Fils de Dieu.

En sens contraire, on trouve en S. Luc (1, 31) que l'ange lui a dit: " Voici que tu concevras dans ton sein, et que tu enfanteras un fils. "

Réponse: Il convenait d'annoncer à la Bienheureuse Vierge qu'elle concevrait le Christ.

1° Pour suivre l'ordre qui convenait à cette union du Fils de Dieu avec la Vierge: que son esprit soit informé avant qu'elle le conçoive dans sa chair. Ce qui a fait dire à S. Augustin: " Marie fut plus heureuse de recevoir la foi au Christ que de concevoir la chair du Christ. " Et il ajoute peu après: " Cette intimité maternelle n'aurait servi de rien à Marie, si elle n'avait eu plus de bonheur à porter le Christ dans son coeur que dans sa chair. "

2° Pour lui permettre d'attester avec plus de certitude ce mystère quand elle en avait été instruite par Dieu.

3° Pour qu'elle offrît à Dieu les services volontaires de son dévouement, ce qu'elle fit avec promptitude en disant: " Voici la servante du Seigneur. "

4° Pour montrer ainsi un certain mariage spirituel entre le Fils de Dieu et la nature humaine. Et voilà pourquoi l'annonce demandait le consentement de la Vierge représentant toute la nature humaine.

Solutions: 1. La prophétie de prédestination s'accomplit sans que notre libre arbitre en soit cause, mais non sans qu'il y consente.

2. La Bienheureuse Vierge avait une foi expresse en l'Incarnation future. Mais son humilité l'empêchait d'avoir une si haute idée d'elle-même. C'est pourquoi il fallait qu'elle en fût instruite.

3. La conception spirituelle du Christ qui se réalise par la foi est bien précédée d'une annonce par la prédication de la foi selon ce principe " la foi vient de ce qu'on entend " (Rm 10, 17). Cependant cela ne nous donne pas la certitude d'avoir la grâce, mais nous enseigne que la foi reçue par nous est la vraie.

ARTICLE 2: Qui devait faire cette annonce?

Objections: 1. Les anges suprêmes sont en relation immédiate avec Dieu, dit Denys. Mais la Mère de Dieu a été élevée au-dessus de tous les anges. Il semble donc que le mystère de l'Incarnation aurait dû lui être annoncé immédiatement par Dieu et non par un ange.

2. S'il fallait en cela observer l'ordre commun selon lequel les mystères divins sont annoncés aux hommes par les anges, c'est aussi par l'homme que les mystères divins sont proposés à la femme. Car S. Paul dit (1 Co 14, 34): " Que les femmes gardent le silence dans l'église; si elles veulent apprendre quelque chose, qu'elles interrogent leurs maris à la maison. " Il semble donc qu'à la Bienheureuse Vierge le mystère de l'Incarnation aurait dû être annoncé par un homme, étant donné surtout que S. Joseph, son époux, en avait été instruit par un ange (Mt 1, 20).

3. Nul ne peut annoncer comme il faut ce qu'il ignore. Or même les anges les plus élevés n'ont pas connu pleinement le mystère de l'Incarnation; aussi Denys dit-il qu'il faut leur attribuer la question posée en Isaïe (63, 1): " Qui est celui-ci qui vient d'Édom? " Il semble donc qu'aucun ange n'a pu annoncer comme il faut la réalisation de l'Incarnation.

4. Les plus grandes nouvelles doivent être annoncées par les plus grands messagers. Mais le mystère de l'Incarnation est le plus grand de tous ceux qui ont été annoncés aux hommes par les anges. Il semble donc que, s'il devait être annoncé par un ange, celui-ci aurait dû appartenir à l'ordre le plus élevé. Or ce n'est pas le cas de Gabriel, qui appartient à l'ordre des archanges, lequel n'est pas le plus haut, mais l'avant-dernier; aussi l'Église chante-t-elle: " Nous savons que l'archange Gabriel t'a parlé de la part de Dieu. " Donc l'annonce n'aurait pas dû, semble-t-il, être faite par l'ange Gabriel.

En sens contraire, il y a cette parole en S. Luc: " L'ange Gabriel fut envoyé par Dieu. . . "

Réponse: Il convenait que le mystère de l'incarnation divine fût annoncé à la Mère de Dieu par un ange, et cela pour trois raisons.

1° Afin d'observer en cela aussi l'ordonnance divine selon laquelle les mystères divins parviennent aux hommes par l'intermédiaire des anges. Aussi Denys enseigne-t-il: " Au divin mystère de l'amour de Jésus pour les hommes, des anges d'abord furent initiés, et ensuite par eux la grâce de cette naissance nous fut communiquée. Ainsi donc le très divin Gabriel révéla à Zacharie que l'enfant qui naîtrait de lui serait le prophète Jean, et à Marie comment s'accomplirait en elle le mystère théarchique de l'ineffable formation de Dieu. "

2° Cela convenait à la régénération du genre humain qui devait être accomplie par le Christ. Aussi Bède dit-il: " Il convenait, pour commencer la restauration de l'humanité, que Dieu envoie un ange à la Vierge qui devait être consacrée par l'enfantement de Dieu. Car la première cause de la perte de l'humanité fut l'envoi à la femme, par le diable, du serpent qui devait la tromper par un esprit d'orgueil. "

3° Cela convenait à la virginité de la Mère de Dieu. Aussi S. Jérôme dit-il: " Il est bien qu'un ange soit envoyé à la Vierge, parce que la virginité a toujours été apparentée aux anges. Certes, vivre hors de la chair quand on est dans la chair, ce n'est pas une vie terrestre, mais céleste. "

Solutions: 1. La Mère de Dieu était supérieure aux anges quant à la dignité à laquelle l'élevait le choix de Dieu. Mais son état de vie la rendait alors inférieure aux anges. Parce que le Christ lui-même, en raison de sa vie exposée à la souffrance, était " abaissé un peu au-dessous des anges " (He 2, 9). Cependant, parce que le Christ était à la fois voyageur et compréhenseur, il n'avait pas besoin d'être instruit des mystères divins par les anges. Mais la Mère de Dieu, qui n'était pas encore dans l'état des compréhenseurs, avait besoin d'apprendre par les anges qu'elle concevrait Dieu.

2. Comme dit S. Augustin c'est à juste titre que la Vierge Marie est considérée comme échappant à certaines lois communes, " car ses conceptions ne se sont pas multipliées et elle n'a pas vécu au pouvoir d'un mari, elle qui avait reçu du Saint-Esprit le Christ dans son sein très pur. " Et c'est pourquoi elle ne devait pas être instruite du mystère de l'Incarnation par un homme, mais par un ange. C'est pourquoi, en outre, c'est elle qui fut instruite la première, avant Joseph, car elle le fut avant la conception, et Joseph après.

3. Comme le montre bien ce texte de Denys, les anges ont eu connaissance du mystère de l'Incarnation. Leur interrogation témoigne du désir qu'ils avaient d'apprendre plus parfaitement du Christ les raisons de ce mystère, qui sont incompréhensibles pour tout esprit créé. Ce qui fait dire à Maxime le Confesseur: " Que les anges aient connu par avance l'Incarnation, il ne faut pas en douter. Ce qui leur est demeuré caché, c'est la mystérieuse conception du Seigneur et le mode suivant lequel le Fils, tout entier dans le Père qui l'a engendré, pouvait aussi demeurer tout entier en tous, et aussi dans un sein virginal. "

4. Certains affirment que Gabriel appartient à l'ordre suprême des anges, et c'est pourquoi S. Grégoire écrit: " Il était digne du plus élevé des anges d'annoncer le plus élevé des mystères. " Mais on ne peut en conclure qu'il occupe le premier rang par rapport à tous les ordres; il est seulement le plus élevé par rapport aux anges, car il appartient à l'ordre des archanges. L'Église l'appelle ainsi, et S. Grégoire dit: " On appelle archanges les messagers des plus hauts mystères. " Il est donc plausible qu'il soit au sommet de l'ordre des archanges et, dit S. Grégoire: " Son nom convient à son office, car Gabriel signifie "force de Dieu". " C'est donc bien par la force de Dieu que devait être annoncé celui qui, Seigneur de l'univers et puissant dans le combat, venait pour vaincre les puissances mauvaises répandues dans l'air.

ARTICLE 3: De quelle manière l'annonciation devait-elle se faire?

Objections: 1. Selon S. Augustin, " la vision spirituelle est plus noble que la vision corporelle ", et surtout elle convient davantage pour un ange, car par une vision spirituelle on voit l'ange dans sa substance, tandis que dans une vision corporelle on le voit sous une forme corporelle d'emprunt. Il semble donc que l'ange de l'Annonciation est apparu à la Vierge Marie dans une vision intellectuelle.

2. La vision en imagination paraît aussi plus noble que la vision corporelle, de même que l'imagination est une puissance supérieure au sens. Or " l'ange apparut en songe à Joseph " (Mt 1, 20 et 2, 13) selon une vision de l'imagination. Il semble donc qu'il aurait dû apparaître aussi à la Bienheureuse Vierge dans une vision de l'imagination, et non dans une vision corporelle.

3. L'apparition corporelle d'une substance spirituelle ne peut que stupéfier ceux qui la voient, c'est pourquoi on chante: " La Vierge fut épouvantée par la lumière. " Il ne convenait donc pas que cette annonce se fit par une vision corporelle.

En sens contraire, S. Augustin dans un sermon prête à la Bienheureuse Vierge ces paroles: " L'archange Gabriel vint à moi, le visage brillant, dans un vêtement éclatant, avec une démarche admirable. " Mais cela ne peut appartenir qu'à une vision corporelle. C'est donc sous une forme corporelle que l'ange annonciateur apparut à la Mère de Dieu.

Réponse: L'ange annonciateur apparut à la Mère de Dieu de façon corporelle. Cela convenait pour trois raisons.

1° Quant au contenu de son message. Il venait en effet annoncer l'incarnation du Dieu invisible. Aussi est-il approprié, pour dévoiler ce fait, qu'une créature invisible assume pour apparaître une forme visible. En outre, toutes les apparitions de l'Ancien Testament préfiguraient cette apparition du Fils de Dieu dans la chair.

2° Cela s'accordait avec la dignité de la Mère de Dieu, qui devait accueillir le Fils de Dieu non seulement dans son esprit mais dans ses entrailles. C'est pourquoi non seulement son esprit, mais encore ses sens corporels devaient être réconfortés par la vision de l'ange.

3° Cela convenait à la certitude du message. Nous appréhendons avec plus de certitude ce que nous avons sous les yeux. Aussi Chrysostome dit-il que l'ange ne s'est pas présenté à la Vierge dans son sommeil, mais de façon visible. " Car, ayant à recevoir de l'ange une grande révélation, elle avait besoin d'une apparition solennelle avant un événement d'une telle importance. "

Solutions: 1. La vision intellectuelle est supérieure à la vision par l'imagination ou par les sens si elle est seule. Mais S. Augustin lui-même dit que la prophétie qui comporte à la fois vision par l'intellect et vision par l'imagination est supérieure à la prophétie qui comporte seulement l'une des deux. Or la Vierge n'a pas perçu seulement une apparition corporelle, mais aussi une illumination intellectuelle. Aussi cette apparition fut-elle plus noble. Elle l'aurait été davantage encore si la Vierge avait vu l'ange lui-même dans sa substance par une vision intellectuelle. Mais l'état de l'homme voyageur ne permettait pas de voir l'ange dans son essence.

2. L'imagination est une puissance plus haut que le sens extérieur; cependant, parce que le sens est le principe de la connaissance humaine, c'est en lui que réside la plus grande certitude, parce qu'il faut toujours que, dans la connaissance, les principes soient le plus assurés. C'est pourquoi Joseph à qui l'ange est apparu dans son sommeil n'a pas eu une apparition aussi excellente que la Bienheureuse Vierge.

3. Comme dit S. Ambroise: " Nous sommes troublés et hors de nous quand nous sommes saisis par la rencontre de quelque puissance supérieure. " Et cela n'arrive pas seulement dans la vision corporelle mais aussi dans celle qui frappe l'imagination. Aussi est-il écrit (Gn 15, 12): " Au coucher du soleil, un torpeur tomba sur Abraham et un grand effroi le saisit. " Toutefois, ce trouble n'est pas tellement dangereux pour l'homme qu'il devienne nécessaire d'éviter toute apparition angélique. D'abord parce que, du fait que l'homme est soulevé au-dessus de lui-même, ce qui contribue à sa dignité, ses puissances inférieures sont affaiblies, et c'est ce qui produit son trouble; ainsi, quand la chaleur naturelle se concentre au-dedans de nous, nos extrémités se mettent à trembler. Ensuite parce que, selon Origène, " l'ange qui apparaît connaît la nature humaine et s'empresse de remédier au trouble qu'il produit ". C'est pourquoi l'ange a dit à Zacharie comme à Marie, après ce trouble: " Ne crains pas. " Et c'est pourquoi, comme on le lit dans la vie de S. Antoine: " Le discernement est facile entre esprits bons et mauvais. Car si la joie succède à la crainte, nous savons que ce secours est venu du Seigneur, parce que la sécurité de l'âme indique la présence de la majesté divine. Mais si la terreur persiste, c'est que l'apparition vient de l'ennemi. " L'émoi de la Vierge s'accordait bien avec sa pudeur virginale, parce que, selon S. Ambroise: " C'est le fait des vierges d'être troublées et intimidées chaque fois qu'un homme les aborde, de redouter tout entretien avec un homme. "

Cependant, certains disent que la Bienheureuse Vierge, étant accoutumée aux apparitions angéliques, ne fut pas troublée par la vue de l'ange, mais par l'étonnement d'entendre tout ce que l'ange lui disait, parce qu'elle n'avait pas une si haute idée d'elle-même. Aussi l'évangéliste ne dit pas qu'elle fut troublée par la vue de l'ange, mais par sa parole.

ARTICLE 4: Dans quel ordre s'est accompli l'Annonciation?

Objections: 1. La dignité de la Mère de Dieu dépend de l'enfant qu'elle conçoit. Mais on doit manifester la cause avant son effet. Donc l'ange aurait dû annoncer à la Vierge la dignité de son enfant avant de proclamer sa dignité en la saluant.

2. La preuve doit être omise dans les matières qui ne soulèvent aucun doute, ou bien on doit commencer par donner la preuve dans ce qui peut être douteux. Or l'ange semble avoir annoncé d'abord ce dont la Vierge douterait, et qui lui ferait demander dans son doute: " Comment cela se fera-t-il? " Ensuite seulement il a apporté une preuve, tirée de l'exemple d'Élisabeth et de la toute-puissance de Dieu. Donc l'annonciation a été réalisée par l'ange dans un ordre peu satisfaisant.

3. On ne prouve pas le plus par le moins. Mais l'enfantement par une vierge est un plus grand prodige que l'enfantement par une vieille femme. Donc la preuve donnée par l'ange pour faire admettre qu'une vierge concevrait était insuffisante.

En sens contraire, il est écrit (Rm 12, 1) " Tout ce qui vient de Dieu se fait avec ordre. " Or, dit S. Luc, " l'ange fut envoyé par Dieu " pour porter l'annonce à Marie. Donc l'annonciation fut accomplie par l'ange de la façon la mieux ordonnée.

Réponse: L'annonciation s'est accomplie dans un ordre bien adapté. En effet, l'ange avait un triple devoir concernant la Vierge.

1° Rendre son esprit attentif à considérer une si haute réalité. Il le fait en lui adressant une salutation nouvelle et insolite, car, observe Origène " si la vierge avait su qu'une parole semblable avait été adressée à quelqu'un d'autre, car elle avait la science de la loi, jamais une telle salutation ne l'eût apeurée par son étrangeté ".

Dans cette salutation il a mentionné en premier lieu que la Vierge était digne de cette conception lorsqu'il a dit: " pleine de grâce ". Il a révélé qui serait conçu en disant: " Le Seigneur avec toi " et il a annoncé d'avance l'honneur qui en découlait: " Tu es bénie entre toutes les femmes. " 2° Il voulait l'instruire du mystère de l'Incarnation, qui allait s'accomplir en elle. Il l'a fait en annonçant d'avance la conception et l'enfantement: " Voici que tu concevras dans ton sein. . . " et en montrant le mode de la conception, lorsqu'il dit: " le Saint-Esprit viendra sur toi. . . ".

3° Il voulait amener son esprit à consentir. Il le fait par l'exemple d'Élisabeth et un argument tiré de la toute-puissance divine.

Solutions: 1. Rien n'est plus étonnant pour un coeur humble que d'entendre proclamer sa supériorité. Mais l'étonnement rend l'esprit particulièrement attentif. Et c'est pourquoi l'ange, voulant rendre l'esprit de la Vierge attentif à entendre un si grand mystère, a commencé par son éloge.

2. S. Ambroise dit expressément que la Bienheureuse Vierge n'a pas douté des paroles de l'ange. Il dit en effet: " Combien la réponse de la Vierge est plus mesurée que celle du prêtre ! Elle demande: "Comment cela se fera-t-il?" Et lui réplique: "Comment le saurai-je?" Il refuse de croire, en refusant de savoir. Mais elle ne doute pas que cela ait lieu, puisqu'elle demande comment cela pourra se faire. "

Cependant S. Augustin semble dire qu'elle a douté " A Marie qui doute de cette conception, l'ange affirme sa possibilité. " Mais un tel doute vient de l'étonnement plus que de l'incrédulité. Et c'est pourquoi l'ange apporte une preuve non pour dissiper l'incrédulité de Marie, mais plutôt pour mettre un terme à son étonnement.

3. Comme dit S. Ambroise " c'est pour cela que beaucoup de femmes stériles ont précédé " Marie, pour que l'on croie que la Vierge enfanterait. Et c'est pourquoi la conception d'une femme stérile chez Elisabeth est invoquée par l'ange non comme un argument contraignant, mais par manière d'exemple préfiguratif. Et c'est pourquoi, afin de confirmer cet exemple, l'ange ajoute un argument décisif tiré de la toute-puissance divine.

Il faut maintenant étudier en elle-même la conception du Sauveur. I. Quant à la matière à partir de laquelle son corps fut conçu (Q. 31). - II. Quant à l'auteur de cette conception (Q. 32). - III. Quant au mode et à son ordre (Q. 33).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 31: LA MATIÈRE À PARTIR DE LAQUELLE FUT CONÇU LE CORPS DU SAUVEUR

1. La chair du Christ a-t-elle été prise d'Adam? - 2. A-t-elle été prise de David? - 3. La généalogie du Christ d'après les évangiles. - 4. Convenait-il que le Christ naisse d'une femme? - 5. Son corps a-t-il été formé du sang le plus pur de la Vierge? - 6. La chair du Christ a-t-elle existé chez les anciens patriarches selon un élément déterminé? - 7. La chair du Christ, chez les patriarches, fut-elle sujette au péché? - 8. Le Christ a-t-il payé la dîme comme étant présent dans son aïeul Abraham?

ARTICLE 1: La chair du Christ a-t-elle été prise d'Adam?

Objections: 1. L'Apôtre a écrit (1 Co 15, 47) -. " Le premier homme venu de la terre, est terrestre; le second homme, venu du ciel, est céleste. " Or le premier homme est Adam et le second, le Christ. Donc le Christ ne vient pas d'Adam, car il a une origine différente.

2. La conception du Christ a dû être hautement miraculeuse. Or former le corps de l'homme avec le limon de la terre est un plus grand miracle que de le former avec une matière humaine tirée d'Adam. Il ne convenait donc pas que le Christ ait tiré sa chair d'Adam, et son corps n'aurait pas dû être formé de la masse du genre humain dérivée d'Adam, mais d'une autre matière.

3. " Le péché est entré dans le monde par un seul homme ", Adam, parce que tous les hommes ont péché originellement du fait qu'ils existaient en lui, comme le montre S. Paul (Rm 5, 12). Mais si le corps du Christ avait été tiré d'Adam, lui-même aurait existé originellement en celui-ci quand il péchait. Donc il aurait contracté le péché originel, ce qui ne convenait pas à la pureté du Christ. Donc son corps n'a pas été formé avec une matière tirée d'Adam.

En sens contraire, il y a l'affirmation de l'Apôtre (He 2, 16): " jamais le Fils de Dieu n'a assumé des anges, mais c'est la descendance d'Abraham qu'il a assumée. " Or cette descendance a été tirée d'Adam. Donc le corps du Christ a été formé par une matière tirée d'Adam.

Réponse: Le Christ a assumé la nature humaine pour la purifier de la corruption. Or cette nature humaine avait besoin de purification uniquement parce qu'elle avait été atteinte par l'origine viciée qu'elle tenait d'Adam. C'est pourquoi il convenait que le Christ prenne une chair dont la matière venait d'Adam, afin de guérir, en l'assumant, la nature humaine elle-même.

Solutions: 1. Le second homme, le Christ, est appelé céleste non quant à la matière de son corps, mais ou bien quant à la puissance qui a formé son corps, ou même quant à sa divinité. Mais, selon la matière, le corps du Christ était terrestre, comme le corps d'Adam.

2. Nous l'avons dit plus haut le mystère de l'incarnation du Christ est quelque chose de miraculeux, non parce qu'il serait destiné à confirmer la foi, mais en tant qu'il est un article de foi. Et c'est pourquoi il n'est pas requis qu'il soit un miracle parmi les plus grands, comme ceux qui doivent confirmer la foi, mais qu'il soit le mieux accordé à la sagesse divine et le plus profitable au salut de l'homme, ce qui est requis de tous les objets de foi.

On peut dire aussi que dans le mystère de l'Incarnation non seulement on apprécie le miracle d'après la matière de ce qui est conçu, mais davantage d'après le mode de la conception et de l'enfantement, du fait qu'une vierge a conçu et enfanté.

3. Comme nous l'avons dit plus haut, le corps du Christ existait en Adam selon sa substance corporelle, en ce sens que sa matière a dérivé de celle d'Adam, mais non selon un principe séminal, puisqu'elle n'a pas été conçue par le sperme d'un homme. Aussi le Christ n'a-t-il pas contracté le péché originel, comme les autres hommes qui descendent d'Adam par origine séminale.

ARTICLE 2: La chair du Christ a-t-elle été prise de David?

Objections: 1. S. Matthieu, en composant sa généalogie, l'a conduite jusqu'à Joseph. Or Joseph n'était pas le père du Christ, on l'a dit plus haut'. Il ne paraît donc pas que le Christ descende de David.

2. Aaron était de la tribu de Lévi (Ex 6, 16). Marie, mère du Christ, est appelée " parente d'Élisabeth ", qui est " fille d'Aaron " (Le 1, 5). Donc, puisque David était de la tribu de Juda (Mt 1, 3), il apparaît que le Christ ne descendait pas de David.

3. Il est écrit (Jr 22, 30) au sujet de Jéchonias: " Inscrivez cet homme: "Sans enfant" car nul de sa race ne réussira à siéger sur le trône de David. " Donc le Christ ne descendait pas de Jéchonias, ni par conséquent de David, parce que S. Matthieu fait passer par Jéchonias la série des générations à partir de David.

En sens contraire, il est écrit (Rm 1, 3): le Christ " est issu de la race de David selon la chair ".

Réponse: Le Christ est appelé spécialement le fils de deux anciens Pères: Abraham et David (Mt 1, 1), pour plusieurs raisons.

1° C'est à eux que la promesse du Christ a été adressée spécialement. Car il a été dit à Abraham (Gn 22, 38): " Toutes les nations de la terre seront bénies dans ta descendance ", ce que S. Paul (Ga 3, 6) applique au Christ: " Les promesses ont été faites au Christ et à sa descendance. L'Écriture ne dit pas: et à ses descendants, comme s'ils étaient plusieurs mais, comme à un seul: "et à sa descendance", c'est-à-dire au Christ. " Quant à David, il lui a été dit (Ps 132, 11): " C'est le fruit de tes entrailles que je mettrai sur ton trône. " Voilà pourquoi le peuple juif, pour accueillir son roi avec honneur, criait: " Hosanna au fils de David ! " (Mt 21, 9).

2° Le Christ devait être roi, prophète et prêtre. Or Abraham fut prêtre, comme on le voit à ce que le Seigneur lui a dit (Gn 15, 9): " Prends une génisse de trois ans, etc. " Il fut aussi prophète selon cette parole (Gn 30, 7): " Il est prophète et il intercédéra pour toi. " Quant à David il fut roi et prophète.

3° C'est avec Abraham qu'a commencé la circoncision (Gn 17, 10). Mais c'est surtout en David que s'est manifestée l'élection divine (1 S 13, 14): " Le Seigneur s'est cherché un homme selon son coeur. "

Et c'est pourquoi le Christ est appelé très spécialement le fils de l'un et l'autre, pour montrer qu'il venait apporter le salut et aux Juifs de la circoncision, et aux païens bénéficiant de l'élection.

Solutions: 1. C'était là l'objection du manichéen Faustus: il voulait prouver que le Christ n'était pas fils de David parce qu'il n'avait pas été conçu par Joseph, qui est le dernier terme de la généalogie selon S. Matthieu. S. Augustin lui répond ainsi: " Puisque le même évangéliste nous dit que l'époux de Marie était Joseph, que la mère du Christ était vierge, et que le Christ est de la descendance de David, que reste-t-il à croire, sinon que Marie n'était pas étrangère à la parenté de David; qu'elle n'est pas appelée en vain l'épouse de Joseph, à cause de l'union de leurs âmes, bien qu'il n'ait pas eu avec elle de rapports charnels; et que si la série des générations est poussée jusqu'à Joseph, c'est par considération pour la dignité du mari. Ainsi donc, nous croyons que Marie aussi était de la parenté de David, parce que nous croyons les Écritures qui nous disent l'un et l'autre: et que le Christ descend de David selon la chair, et que Marie est sa mère sans qu'elle eût de commerce avec son époux, mais en demeurant vierge. " S. Jérôme dit en effet: " Joseph et Marie étaient de la même tribu, et d'après la loi il était contraint de l'épouser, comme étant sa parente. Et c'est pourquoi ils se font recenser à Bethléem, comme étant issus de la même souche. "

2. A cette objection S. Grégoire de Nazianze répond que, par décision divine, une race royale s'est unie à une race sacerdotale, afin que le Christ, qui est roi et prêtre, naisse selon la chair de l'une et de l'autre. C'est ainsi qu'Aaron, le premier grand prêtre de la loi ancienne, a pris une épouse dans la tribu de Juda: Élisabeth, fille d'Aminadab. Ainsi donc il a pu se faire que le père d'Élisabeth ait épousé une femme de la race de David, si bien que la Bienheureuse Vierge Marie, qui descendait de David, était la parente d'Élisabeth. Ou plutôt, inversement, le père de la Bienheureuse Vierge, descendant de David, aurait épousé une descendante d'Aaron.

Ou encore, selon S. Augustin si Joachim, père de la Bienheureuse Vierge, était descendant d'Aaron, comme l'hérétique Faustus l'affirmait d'après certains écrits apocryphes, il faut croire que la mère de Joachim, ou encore son épouse, descendait de David. Ainsi dirions-nous que, de toute façon, Marie descendait de David.

3. L'oracle de Jérémie, selon S. Ambroise ne nie pas que Jéchonias aura des descendants, et ainsi le Christ est de sa race ". Et que le Christ ait régné, cela n'est pas contraire à la prophétie, car il n'a pas été roi avec les honneurs du monde, lui qui a dit (Jn 18, 36): " Mon règne n'est pas de ce monde. "

ARTICLE 3: La généalogie du Christ d'après les évangiles

Objections: 1. Il semble que la généalogie du Christ ait été mal composée par les évangélistes. Car il est écrit au sujet du Christ (Is 53, 8 Vg): " Sa génération, qui la racontera? " Il ne fallait donc pas la raconter.

2. Il est impossible à un seul homme d'avoir deux pères. Or Matthieu dit: " Jacob engendra Joseph, époux de Marie. " Et S. Luc: " Joseph était fils d'Héli. " Leurs affirmations sont donc inconciliables.

3. Ils diffèrent sur d'autres points. En effet, Matthieu, au début de son livre, commençant à Abraham pour descendre jusqu'à Joseph, énumère quarante-deux générations. Luc donne la généalogie du Christ après son baptême; il commence au Christ et il parcourt soixante-dix-sept générations, compte tenu des deux extrêmes. Il apparaît donc qu'ils rapportent la généalogie du Christ d'une façon inacceptable.

4. Il est écrit (2 R 8, 24) que Joram engendra Ochozias, à qui succéda son fils Joas, à qui succéda son fils Amazias. Ensuite régna son fils Azarias, appelé Ozias, à qui succéda Joathan son fils. Or S. Matthieu dit: " Joram engendra Ozias. " Donc il semble qu'il ait mal composé sa généalogie du Christ, puisqu'il y a omis les noms de trois rois.

5. Tous ceux qui sont énumérés dans la généalogie du Christ ont eu des pères et des mères, et la plupart ont eu des frères, et S. Matthieu, dans sa généalogie du Christ, énumère trois mères seulement: Thamar, Ruth et l'épouse d'Urie. Il nomme les frères de Juda et de Jéchonias, et aussi Pharès et Zara. Luc ne dit rien de tous ces gens. Donc il apparaît que les évangélistes ont mal organisé leur généalogie du Christ.

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture.

Réponse: Selon S. Paul (2 Tm 3, 16): " Toute, l'Écriture sainte est inspirée par Dieu. " Or ce qui est fait par Dieu s'accomplit dans un ordre parfait selon cette parole (Rm 13, 1): " Tout ce qui vient de Dieu est parfaitement ordonné. " Donc la généalogie du Christ a été présentée par les évangélistes dans un ordre satisfaisant.

Solutions: 1. Comme dit S. Jérôme, Isaïe parle de la génération divine du Christ, tandis que Matthieu rapporte sa génération humaine. Non qu'il explique le mode de l'Incarnation, qui est inexplicable, mais il énumère les ancêtres desquels le Christ procède selon la chair.

2. On a répondu de façon diverse à cette objection, soulevée par Julien l'Apostat. Car certains, comme S. Grégoire de Nazianze, disent que les deux évangélistes nomment les mêmes personnages, mais sous des noms différents, comme ayant chacun deux noms. Mais cela ne tient pas, car Matthieu nomme un fils de David qui est Salomon, et Luc un autre qui est Nathan; or nous voyons par les livres historiques (2 S 5, 14) qu'ils étaient frères.

Aussi d'autres ont soutenu que Matthieu a donné la généalogie réelle du Christ, et Luc sa généalogie légale, puisqu'il la commence en disant: " Il était, croyait-on, le fils de Joseph. " Car certains juifs croyaient, à cause des péchés des rois de Juda, que le Messie ne naîtrait pas de David par les rois, mais par une autre branche de simples particuliers.

D'autres encore ont dit que Matthieu énumérait les pères charnels, et Luc, les pères spirituels, appelés pères à cause d'une dignité comparable.

Mais dans le livre *Questions sur le Nouveau et l'Ancien Testament* on répond: " Il ne faut pas comprendre que Luc fait de Joseph le fils d'Héli, mais que Héli et Joseph furent des ancêtres du Christ, descendant de David selon des lignes différentes. " Aussi est-il dit du Christ (Lc 3, 23): " On le croyait fils de Joseph ", et que lui encore, le Christ, " était fils d'Héli ". Cela veut dire que le Christ, pour la même raison qui le fait appeler fils de Joseph, peut être appelé fils d'Héli et de tous les descendants de David. L'Apôtre le dit (Rm 9, 5): " C'est d'eux (les Juifs) que le Christ est né selon la chair. "

S. Augustin propose une triple solution " Trois partis se présentent que l'évangéliste a pu adopter. Ou bien l'un d'eux a nommé le père qui a engendré Joseph, tandis que l'autre a désigné son grand-père maternel, ou l'un de ses parents les plus anciens. - Ou bien l'un était le père naturel de Joseph, et l'autre le père adoptif. - Ou bien, d'après la coutume des Juifs, lorsqu'un homme mourait sans enfants, l'un de ses proches épousait sa femme, et le fils qu'il engendrait était considéré comme celui du mort. " Comme le dit ailleurs S. Augustin, c'était un genre d'adoption légale. Et ce dernier motif est le plus vrai. Il est avancé par S. Jérôme, et Eusèbe de Césarée assure qu'il a été donné par l'historien Jules l'Africain. Ils disent en effet que Nathan et Melchi avaient eu, à des époques différentes, d'une seule et même épouse nommée Estha, plusieurs enfants. Nathan, qui descendait de Salomon l'avait eue le premier pour épouse, et il mourut en laissant un seul fils du nom de Jacob. Après sa mort, sa veuve, que la loi n'empêchait pas d'épouser un autre homme, avait été épousée par Melchi qui était de la même tribu, mais non de la même lignée. Melchi en avait eu un fils, appelé Héli. C'est ainsi que, nés de deux pères différents, Jacob et Héli, ont été frères utérins. L'un d'eux, Jacob, son frère Héli étant mort sans enfants, épousa, conformément à la loi la femme de son frère et engendra Joseph, qui était

son fils selon la nature mais qui, selon la disposition de la loi est devenu le fils d'Héli. Et voilà pourquoi Matthieu dit " Jacob engendra Joseph ", tandis que Luc, qui suit la génération légale, ne dit d'aucun homme qu'il " engendra).

Et le Damascène a beau dire que la Bienheureuse Vierge se rattachait à Joseph selon cette origine par laquelle son père s'appelait Héli, puisqu'il dit qu'elle descendait elle-même de Melchi, il faut croire aussi qu'elle est issue de Salomon, de quelque manière, par ces anciens énumérés par Matthieu, dont on dit qu'il établit une généalogie selon la chair, d'autant plus que, selon S. Ambroise, le Christ descend de Jéchonias.

3. Comme dit S. Augustin, " Matthieu avait cherché à suggérer le rôle royal du Christ, Luc son rôle sacerdotal. Aussi la généalogie de Matthieu symbolise-t-elle que le Christ s'est chargé de nos péchés " en tant que, par son origine charnelle, il a assumé la ressemblance de notre chair de péché. Dans la généalogie de Luc est symbolisée la purification de nos péchés, qui s'opère par le sacrifice du Christ. " Et c'est pourquoi Matthieu énumère les générations dans un ordre descendant, et Luc dans un ordre ascendant. " De là vient encore que " Matthieu fait Descendre Jésus de David par Salomon parce que c'est avec la mère de celui-ci que David a péché. Luc remonte vers David par Nathan car Dieu avait pardonné le péché de David par un prophète de ce nom. "

Il en découle encore ceci: " Matthieu, voulant marquer que le Christ était descendu jusqu'à notre condition mortelle, a rappelé, dès le début de son évangile, sa généalogie descendante, d'Abraham jusqu'à Joseph, et jusqu'à la naissance du Christ lui-même. Quant à Luc, il a inséré sa généalogie non au début de son évangile mais après le baptême du Christ, et voici pourquoi: en plaçant sa généalogie au moment où Jean (1, 29) rend ce témoignage: "Voici celui qui enlève le péché du monde", Luc tenait surtout à ce que l'on considère le Christ comme le prêtre chargé d'effacer les péchés; en suivant un ordre ascendant qui passe par Abraham pour aboutir à Dieu, il laissait entendre que c'est avec Dieu que, purifiés et pardonnés, nous sommes réconciliés.

" C'est ainsi à juste titre que Luc a indiqué, dans sa généalogie, l'ordre d'adoption, car c'est par adoption que nous sommes fils de Dieu, tandis que par la génération charnelle, le Fils de Dieu est devenu fils de l'homme. Luc a montré assez clairement que s'il a dit Joseph fils d'Héli, ce n'est pas parce que celui-ci l'avait engendré, mais parce qu'il l'avait adopté. Il l'a fait comprendre en nommant Adam lui-même "fils de Dieu", alors que Dieu l'a créé. "

Le nombre de quarante se rapporte au temps de la vie présente, à cause des quatre parties du monde où nous menons cette vie sous le règne du Christ. Or quarante contient quatre fois dix, et le nombre dix lui-même résulte de l'addition des nombres qui vont de un à quatre. Le nombre dix pourrait aussi se rapporter au décalogue, le nombre quatre à la vie présente, ou encore aux quatre évangiles, selon lesquels le Christ règne en nous. Voilà pourquoi, remarque encore S. Augustin,: " Matthieu, pour mettre en valeur la personne royale du Christ, a énuméré quarante personnages, sans compter le Christ lui-même. " Mais ce calcul ne se comprend que si, comme le veut S. Augustin, Jéchonias, qui vient à la fin de la deuxième série de quatorze générations, est le même que celui mentionné au début de la troisième série. D'après S. Augustin, cette double mention de Jéchonias signifie que " par lui s'est fait un détour vers les nations étrangères, quant il fut déporté à Babylone; cela préfigurait que le Christ passerait des peuples circoncis aux nations des incirconcis ".

S. Jérôme dit qu'il y a eu deux Joachim, ou Jéchonias, le père et le fils, qui figurent tous deux dans la généalogie du Christ, comme le prouve le nombre des générations que l'évangéliste répartit en trois séries de quatorze. Ce qui monte à quarante-deux personnes. Et ce nombre saint convient encore à la sainte Église. Car ce nombre vient de six, qui signifie le labeur de la vie présente, et de sept qui signifie le repos de la vie future, et six fois sept fait quarante-deux. En outre, quatorze, formé par l'addition de dix et de quatre peut se rattacher à la même signification attribuée à quarante, qui est le produit des mêmes chiffres par multiplication.

Quant au nombre employé par Luc dans sa généalogie du Christ, il symbolise l'universalité des péchés. " Car dix, comme chiffre de la justice, apparaît dans les dix commandements de la loi. Or le péché consiste à transgresser la loi. Mais le chiffre qui transgresse dix, c'est onze. " Or sept symbolise l'universalité " parce que tout le temps se déroule selon le chiffre de sept jours ". Sept fois onze fait soixante dix-sept. C'est ainsi que ce chiffre symbolise l'universalité des péchés enlevés par le Christ.

4. Selon S. Jérôme " la race de l'impie Jézabel s'étant mêlée à celle de Joram, l'évangéliste en fait disparaître le souvenir jusqu'à la troisième génération pour qu'elle ne soit point placée dans la généalogie de la sainte Nativité. " Et ainsi, dit Chrysostome, " autant Jéhu a été béni pour avoir exercé la vengeance sur la maison d'Achab et Jézabel, autant la maison de Joram a été maudite à cause de la fille de l'impie Achab et de Jézabel, si bien que ses enfants ont été retranchés du nombre des rois jusqu'à la quatrième génération, comme il est écrit (Ex 20, 5): " Je punis le péché du père sur les enfants, jusqu'à la troisième et quatrième génération. "

Il faut encore noter que d'autres rois furent des pécheurs, parmi ceux qui figurent dans la généalogie du Christ, mais leur impiété ne fut pas constante. Car, comme on le lit au livre des *Questions sur le Nouveau et l'Ancien Testament*, " Salomon fut pardonné comme roi par le mérite de son père, et Roboam par celui de son descendant Asa. Tandis que l'impiété des trois rois dont nous parlions fut constante.

5. Comme dit S. Jérôme: " La généalogie du Sauveur ne comporte la mention d'aucune sainte femme, mais seulement de celles que blâme l'Écriture, pour faire comprendre que celui qui étant venu pour les pécheurs, descendant de pécheurs, effacerait les péchés de tous. " C'est ainsi qu'on nomme Thamar qui est blâmée pour ses relations avec son beau-père; Rahab, qui était une prostituée; Ruth qui était une étrangère; et Bethsabée, l'épouse d'Urie, qui commit l'adultère. Mais celle-ci n'est pas désignée par son nom mais par celui de son mari, pour indiquer qu'elle eut conscience de l'adultère et de l'homicide, tandis qu'on nomme son mari pour rappeler le souvenir du péché de David. Et Luc ne mentionne pas ces femmes parce qu'il veut présenter le Christ comme celui qui expie les péchés.

Matthieu mentionne les frères de Juda afin de montrer qu'ils appartiennent au peuple de Dieu, tandis qu'Ismaël, frère d'Isaac, et Ésaü, frère de Jacob, ont été séparés du peuple de Dieu, ce pourquoi la généalogie du Christ les omet. Si les frères de Juda sont mentionnés, c'est aussi pour exclure tout orgueil nobiliaire, car beaucoup des frères de Juda étaient fils de servantes, mais ils étaient tous à égalité patriarches et chefs de tribus. Pharès et Zara sont nommés ensemble, dit S. Ambroise parce qu'ils montrent les deux vies que doivent mener les peuples: selon la loi, symbolisée par Zara; selon la foi, symbolisée par Pharès.

Quant aux frères de Jéchonias, Matthieu les nomme parce que tous ont régné à diverses époques, ce qui ne s'était pas produit avec les autres rois. Et c'est aussi parce qu'ils se ressemblent dans leur iniquité et dans leur misère.

ARTICLE 4: Convenait-il que le Christ naisse d'une femme?

Objections: 1. Le sexe masculin est plus noble que le sexe féminin. Mais il convenait souverainement que le Christ assume ce qui est parfait dans la nature humaine. Il apparaît donc qu'il n'aurait pas dû prendre sa chair à la femme, mais plutôt à l'homme, comme Ève fut formée à partir du côté d'Adam.

2. Celui qui est conçu par la femme est enfermé dans son sein. Dieu qui " remplit le ciel et la terre " (Jr 23, 24) ne peut donc s'enfermer dans ces étroites limites. Il semble donc qu'il n'aurait pas dû être conçu par la femme.

3. Ceux qui sont conçus par la femme subissent une certaine impureté. Comme il est dit dans le livre de Job (25, 4): " L'homme serait juste devant Dieu? Il serait pur, l'enfant de la femme? " Or le Christ

est la Sagesse de Dieu, dont il est écrit (Sg 7, 24): " Rien de souillé n'entre en elle. " Il ne semble donc pas qu'il aurait dû prendre chair de la femme.

En sens contraire, il y a la parole de S. Paul (Ga 4, 4): " Dieu envoya son Fils, né d'une femme. "

Réponse: Le Fils de Dieu aurait pu à son gré tirer sa chair humaine de n'importe quelle matière, mais il fut souverainement convenable qu'il prît chair de la femme.

1° Parce qu'ainsi la nature humaine tout entière a été ennoblie. Aussi S. Augustin dit-il: " Il fallait que la libération de l'homme apparaisse dans les deux sexes. Donc, puisque c'est l'humanité mâle qu'il convenait d'assumer, comme le sexe le plus honorable, il convenait que la libération du sexe féminin apparaisse du fait que cet homme naîtrait de la femme. "

2° Parce que cela garantit la réalité de l'Incarnation. Aussi S. Ambroise dit-il: " Tu trouveras dans le Christ beaucoup de choses conformes à la nature, et beaucoup de choses qui la dépassent. Il était conforme à la condition naturelle qu'il fût dans le sein d'une femme. Mais il était au-dessus de cette condition qu'une vierge conçoive, qu'une vierge enfante. Afin que tu croies qu'il était Dieu, lui qui transformait la nature; et qu'il était homme, lui qui naîtrait d'un être humain selon la nature. " Et S. Augustin: " Si Dieu tout-puissant avait créé un homme je ne sais comment, mais non à partir d'un sein maternel, et qu'il l'eût présenté subitement à nos regards, n'aurait-il pas fortifié le sentiment d'une illusion? On aurait cru qu'il n'avait aucunement assumé un homme réel. Et lui, qui produit tout de façon admirable, il aurait détruit l'oeuvre de sa miséricorde? Au contraire, médiateur entre Dieu et l'homme, réunissant dans l'unité de sa personne l'une et l'autre nature, il a voulu surélever l'habituel par l'insolite, et atténuer l'insolite par l'habituel. " 3° Parce que cela complète les diverses manières dont l'homme a été engendré. En effet, le premier homme a été tiré " du limon de la terre ", sans le concours de l'homme ni de la femme. Ève a été tirée de l'homme sans l'intervention d'une femme. Les autres hommes sont engendrés à la fois par l'homme et par la femme. Un quatrième mode de production: être issu de la femme sans intervention de l'homme a été pour ainsi dire laissé au Christ comme lui appartenant en propre.

Solutions: 1. Le sexe masculin est plus noble que le sexe féminin; c'est pourquoi le Christ a pris la nature humaine avec le sexe masculin. Toutefois, afin que le sexe féminin ne soit pas méprisé, il convenait que le Christ prenne chair d'une femme. C'est ce qui fait dire à S. Augustin: " Ne vous méprisez pas vous-mêmes, hommes: le Fils de Dieu a revêtu un homme. Ne vous méprisez pas vous-mêmes, femmes. le Fils de Dieu est né d'une femme. "

2. Comme dit S. Augustin contre Faustus qui employait cette objection: " La foi catholique croit que le Christ Fils de Dieu est né, selon la chair, d'une vierge; mais elle n'entend aucunement l'enfermer dans le sein d'une femme comme s'il n'était pas ailleurs, comme s'il avait abandonné le gouvernement du ciel et de la terre, comme s'il s'était éloigné du Père. Mais c'est vous, manichéens, qui ne pouvez aucunement comprendre ces mystères, avec un coeur incapable de dépasser les images corporelles. "

Et comme il dit ailleurs: " Ces hommes ont un esprit incapable de se représenter autre chose que des corps, dont aucun ne peut être tout entier partout, puisqu'il doit se trouver différemment, dans ses parties innombrables, en divers endroits. La nature de l'âme est bien différente de celle des corps. Et combien plus encore la nature de Dieu, créateur de l'âme et du corps ! Lui, il peut être tout entier partout sans qu'un lieu le contienne; il peut venir dans un endroit sans s'éloigner de celui où il était; il sait qu'il peut s'en aller d'un lieu sans quitter celui où il était venu. "

3. Dans la conception de l'homme par la femme il n'y a rien d'impur en tant que c'est l'oeuvre de Dieu, comme il est dit dans les Actes (10, 15): " Ce que Dieu a créé, garde-toi de le déclarer impur. " Cependant, il y a là une certaine impureté provenant du péché, pour autant que toute conception s'accompagne de convoitise charnelle dans l'union de l'homme et de la femme. Mais cela était absent

de la conception du Christ, nous l'avons montré. Si cependant il y avait là une impureté, elle ne souillerait pas le Verbe de Dieu qui ne peut, en aucune manière, subir de changement ou d'altération. D'où cette interrogation formulée par S. Augustin: " Dieu parle, le créateur de l'homme: Qu'est-ce qui t'émeut dans cette naissance? je n'ai pas été conçu dans la convoitise charnelle. La mère dont je devais naître, c'est moi qui l'ai créée. Si le rayon de soleil peut dessécher les immondices des égoûts sans en être souillé, combien plus la splendeur de la lumière éternelle peut-elle purifier ce qu'elle irradie, sans être elle-même salie! "

ARTICLE 5: Le corps du Christ a-t-il été formé du sang le plus pur de la Vierge?

Objections: 1. On dit dans une collecte " Seigneur, tu as voulu que ton Verbe prît chair dans le sein de la Vierge Marie. . . " Mais la chair est autre chose que le sang. Donc le corps du Christ n'est pas tiré du sang de la Vierge.

2. De même que la femme a été formée miraculeusement de l'homme, ainsi le corps du Christ a été formé miraculeusement de la Vierge. Mais on ne dit pas que la femme a été formée du sang de l'homme, mais plutôt de sa chair et de ses os, selon la Genèse (2, 23): " Cette fois, celle-ci est chair de ma chair et os de mes os. "

Il semble donc que le corps du Christ non plus n'aurait pas dû être formé du sang de la Vierge, mais de sa chair et de ses os.

3. Le corps du Christ était de la même espèce que les corps des autres hommes. Mais ceux-ci ne sont pas formés du sang le plus pur, mais du sperme et du sang menstruel. Il apparaît donc que le corps du Christ non plus ne fut pas conçu du sang le plus pur de la Vierge.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit " Le Fils de Dieu s'est édifié une chair animée par l'âme raisonnable, à partir du sang le plus chaste et le plus pur de la Vierge. "

Réponse: Comme nous l'avons dit plus haut dans la conception du Christ, ce qui est conforme aux conditions de la nature, c'est qu'il soit né d'une femme; ce qui dépasse la nature, c'est qu'il soit né d'une vierge. Or la condition naturelle dans la génération d'un animal, c'est que la femme fournisse la matière, et que le principe actif de la génération vienne du mari, comme le prouve Aristote. Or la femme qui conçoit des oeuvres de l'homme n'est pas vierge. Et c'est pourquoi le mode surnaturel consiste en ce que, dans cette génération-là, le principe actif a été la vertu divine; mais le mode naturel consiste en ce que la matière de laquelle son corps a été conçu était semblable à celle que fournissent les autres femmes pour la conception de leur enfant. Or cette matière, selon le Philosophe, n'est pas un sang quelconque, mais le sang qu'une transformation ultérieure, due à la puissance génératrice de la mère, rend apte à la conception. C'est donc d'une telle matière que le corps du Christ fut conçu.

Solutions: 1. Puisque la Bienheureuse Vierge était de la même nature que les autres femmes, il s'ensuit qu'elle avait de la chair et des os de même nature. Or la chair et les os des autres femmes sont des parties en acte de leur corps, qui confèrent à celui-ci son intégrité; et c'est pourquoi on ne peut rien en soustraire sans détruire ou diminuer le corps. Le Christ, venant réparer ce qui était détruit, ne devait infliger ni destruction ni diminution à l'intégrité de sa mère, nous l'avons déjà dit. Et c'est pourquoi le Christ ne devait pas être formé de la chair ou des os de la Vierge, mais de son sang, car celui-ci n'est pas encore une partie en acte du corps, mais il est tout le corps en puissance, dit Aristote. Et c'est pourquoi l'on dit qu'il a pris chair de la Vierge, non parce que la matière de son corps aurait été de la chair en acte, mais du sang, qui est de la chair en puissance.

2. Comme nous l'avons dit dans la première Partie, Adam avait été créé comme un principe de la nature humaine. A ce titre il avait dans son corps de la chair et des os qui ne rassortissaient pas à son intégrité personnelle mais seulement à sa fonction de principe. Et c'est de cela que la femme a été

formée, sans aucun dommage pour lui. Mais dans le corps de la Vierge il n'y avait rien de tel qui eût permis la formation du corps du Christ sans destruction du corps maternel.

3. La semence de la femme n'est pas apte à la génération; c'est une semence imparfaite, et qui le demeure en raison de l'insuffisance de la puissance féminine. Et c'est pourquoi une telle semence n'est pas la matière nécessairement requise à la conception, selon le Philosophe. C'est pourquoi il n'y en eut pas dans la conception du Christ, d'autant plus que, tout imparfaite qu'elle soit, cette semence est émise, comme le sperme de l'homme, avec une certaine convoitise; or, dans cette conception virginale, la convoitise ne pouvait avoir de place et c'est pourquoi S. Jean Damascène, écrit: " Le corps du Christ n'a pas été conçu par un processus séminal. "

Quant au sang menstruel, il contient une impureté naturelle, comme les autres superfluités que le corps élimine parce qu'il n'en a pas besoin. La conception ne se fait pas avec ce sang corrompu, mais avec un sang plus pur et plus parfait qu'une transformation rend apte à cette fin. Néanmoins, dans la conception des autres hommes, ce sang, pur par lui-même, conserve une certaine impureté due à la sensualité; car il n'est attiré dans le lieu propre à la génération que par l'union de l'homme et de la femme. Mais cela n'a pas existé dans la conception du Christ. C'est en effet par l'opération du Saint-Esprit que ce sang s'est amassé dans le sein de la Vierge pour former le corps du Christ. Voilà pourquoi S. Jean Damascène a écrit que le corps du Christ a été " formé du sang le plus pur et le plus chaste de la Vierge ".

ARTICLE 6: La chair du Christ a-t-elle existé chez les anciens patriarches selon un élément déterminé?

Objections: 1. S. Augustin dit que la chair du Christ a existé chez Adam et Abraham " selon sa substance corporelle ". Mais celle-ci est quelque chose de déterminé. Donc la chair du Christ existait chez Adam, Abraham et les autres ancêtres selon un élément déterminé.

2. Il est écrit (Rm 1, 3) que le Christ " est né de la semence de David selon la chair ". Mais la semence de David était en lui un élément déterminé. Donc le Christ existait en David selon un élément déterminé et, au même titre, chez les autres pères.

3. Le Christ s'apparente au genre humain en tant qu'il a pris de lui sa chair. Or, si cette chair n'a pas existé en Adam selon un élément déterminé, il semble qu'elle n'ait aucune parenté avec le genre humain, qui descend d'Adam. Elle est plutôt apparentée à d'autres réalités d'où la matière de sa chair a été prise. Il apparaît donc que la chair du Christ a existé en Adam et d'autres pères selon un élément déterminé.

En sens contraire, selon S. Augustin de quelque manière que le Christ ait existé en Adam, Abraham et les autres pères, tous les autres hommes y ont existé aussi, mais la réciproque n'est pas vraie. Or les autres hommes n'ont pas existé en Adam et Abraham selon une matière déterminée, mais seulement selon leur origine, comme nous l'avons établi dans la première Partie. Donc le Christ non plus ni, pour la même raison, chez les autres patriarches.

Réponse: Comme nous l'avons dit plus haut, la matière du corps du Christ, ce ne furent pas la chair et les os de la Bienheureuse Vierge, ni quoi que ce soit qui ait été en acte une partie de son corps, mais son sang qui est de la chair en puissance. Or tout ce qui était en la Sainte Vierge comme reçu de ses parents a été en acte une partie de son corps. Donc rien de tout cela ne fut la matière du corps du Christ. Et c'est pourquoi il faut dire que le corps du Christ n'a pas existé en Adam ni chez les autres pères selon un élément déterminé, en ce sens qu'une partie du corps d'Adam, ou d'un autre, pourrait être désignée avec précision comme devant fournir une matière déterminée pour former le corps du Christ; il n'y a existé que par son origine, comme la chair des autres hommes. En effet, le corps du Christ se rattache au corps d'Adam et des autres patriarches par l'intermédiaire du corps de sa mère.

Donc ce corps n'a pas existé dans les patriarches autrement que le corps de sa mère, qui n'a pas existé chez ses ancêtres selon une matière déterminée, pas plus que les corps des autres hommes, comme nous l'avons dit dans la première Partie.

Solutions: 1. Lorsque l'on dit que le Christ a existé en Adam selon sa substance corporelle, il ne faut pas le comprendre en ce sens que le corps du Christ aurait existé en Adam comme une substance corporelle; mais que la substance corporelle du corps du Christ, c'est-à-dire la matière qu'il a prise de la Vierge, a existé en Adam comme en son principe actif, non comme dans son principe matériel. Ainsi, par la vertu génératrice d'Adam, et de ses autres descendants jusqu'à la Bienheureuse Vierge, cette matière a été préparée à recevoir le corps du Christ. Mais cette matière ne fut pas formée dans le corps du Christ par une vertu séminale venue d'Adam. Et c'est pourquoi l'on peut dire que le Christ a existé en Adam originellement selon sa substance corporelle, mais non par raison séminale.

2. Bien que le corps du Christ n'ait pas existé en Adam et chez les autres ancêtres par raison séminale, le corps de la Bienheureuse Vierge, qui a été conçu par la semence d'un homme, a été conçu ainsi. C'est pourquoi on peut dire que le Christ " est né de la semence de David selon la chair ", par l'intermédiaire de la Bienheureuse Vierge et en raison de son origine.

3. La parenté du Christ avec le genre humain consiste en une ressemblance spécifique. Or celle-ci ne tient pas à la matière éloignée, mais à la matière prochaine, et selon le principe actif qui engendre un être spécifiquement semblable à lui. Ainsi donc la parenté du Christ avec le genre humain est suffisamment sauvegardée du fait que le corps du Christ a été formé du sang de la Vierge, qui a son origine en Adam et les autres patriarches. Peu importe pour cette parenté d'où vient la matière du sang de la Vierge; cela n'a pas d'importance non plus dans la génération des autres hommes, comme nous l'avons dit dans la première Partie.

ARTICLE 7: La chair du Christ, chez les patriarches, fut-elle sujette au péché?

Objections: 1. Il est écrit (Sg 7, 25) de la Sagesse divine: " Rien de souillé ne s'introduit en elle ", c'est-à-dire dans le Christ qui est " Sagesse de Dieu " (1 Co 1, 24). Donc la chair du Christ n'a jamais été souillée par le péché.

2. Le Damascène écrit: " Le Christ a assumé les prémices de notre nature. " Mais dans son premier état la chair humaine n'était pas atteinte par le péché. Donc la chair du Christ n'en a été atteinte ni en Adam ni chez les autres Pères.

3. S. Augustin dit: " La nature humaine a toujours eu, avec la blessure, le remède à la blessure. " Or ce qui est infecté ne peut être le remède à la blessure, mais c'est cela plutôt qui a besoin de remède. Donc il y a toujours eu dans la nature humaine quelque chose de non infecté, d'où le corps du Christ a été ensuite formé.

En sens contraire, le corps du Christ ne se rattache à Adam et aux autres Pères que par l'intermédiaire de la Bienheureuse Vierge sa mère, dont il a pris chair. Mais le corps de la Bienheureuse Vierge fut conçu tout entier dans le péché originel, nous l'avons dit plus haut; et ainsi même, selon qu'il a existé chez les Pères, il fut sujet au péché. Donc la chair du Christ, selon qu'elle a existé chez les Pères, a été sujette au péché.

Réponse: Lorsque nous disons que le Christ, selon sa chair, a existé en Adam et les autres ancêtres, nous le comparons, lui ou sa chair, à Adam et aux autres ancêtres. Or il est évident que leur condition est différente de celle du Christ, car les ancêtres ont été soumis au péché, et le Christ en a été totalement indemne. Or dans cette comparaison il y a deux manières de se tromper. La première est d'attribuer au Christ ou à sa chair la condition qui fut celle des ancêtres, par exemple si nous disons que le Christ a péché en Adam parce qu'il a, d'une certaine manière, existé en lui. Ce qui est faux,

parce qu'il n'a pas existé en Adam de telle sorte que le péché d'Adam parvienne jusqu'à lui, car il ne descend pas d'Adam selon la loi de la convoitise ou par raison séminale, nous l'avons dit.

On se trompe d'une autre manière si l'on attribue aux patriarches la condition du Christ ou de sa chair, en ce sens que la chair du Christ, selon qu'elle existait en lui, n'était pas sujette au péché, si bien qu'en Adam et les autres Pères il y aurait eu une partie du corps qui n'ait pas été sujette au péché, parce que postérieurement elle devait servir à former le corps du Christ, comme certains l'ont soutenu. Mais cela est impossible. D'abord parce que, comme on l'a vu à l'Article précédent, il n'y a pas eu chez Adam et les autres Pères un élément déterminé, qu'on pût distinguer du reste de la chair comme on distingue le pur de l'impur, nous l'avons dit aussi. Ensuite, c'est impossible parce que, la chair humaine étant atteinte par le péché du fait qu'elle est conçue par convoitise, elle est souillée tout entière par le péché. C'est pourquoi il faut dire que toute la chair des anciens pères fut sujette au péché, et qu'il n'y avait en elle aucune partie qui échappât au péché et dont, par la suite, le corps du Christ serait formé.

Solutions: 1. Le Christ a assumé la chair du genre humain non pas soumise au péché, mais purifiée de toute atteinte de péché. Et c'est pourquoi rien de souillé ne s'introduit dans la Sagesse de Dieu.

2. On dit que le Christ a " assumé les prémices de notre nature " en ce sens qu'il en a revêtu la condition première, c'est-à-dire qu'il a assumé une chair indemne de péché comme celle de l'homme avant la chute. Mais on ne veut pas signifier par là que cette chair du premier homme a toujours conservé cette pureté, comme si cette chair d'un homme ordinaire devait demeurer indemne de péché jusqu'à la formation du corps du Christ.

3. Avant le Christ il y avait dans la nature humaine une blessure en acte: l'infection du péché originel. Tandis que le remède à la blessure n'y était pas en acte, mais seulement par la vertu de son origine, en tant que la chair du Christ devait descendre de ces patriarches.

ARTICLE 8: Le Christ a-t-il payé la dîme comme étant présent dans son aïeul Abraham?

Objections: 1. D'après l'Apôtre (He 7, 9), Lévi, arrière-petit-fils d'Abraham, a payé la dîme en la personne d'Abraham parce que, lorsque celui-ci versa la dîme à Melchisédech, Lévi était présent dans ses reins. Donc le Christ aussi a payé la dîme en la personne d'Abraham.

2. Le Christ est de la descendance d'Abraham selon la chair qu'il a reçue de sa mère. Mais celle-ci a payé la dîme dans la chair d'Abraham, donc le Christ au même titre.

3. Selon S. Augustin, " ce qui était soumis à la dîme dans la chair d'Abraham, c'est ce qui avait besoin de guérison ". Or ce qui avait besoin de guérison, c'est toute chair sujette au péché. Et puisque c'était le cas de la chair du Christ, nous l'avons dit à l'Article précédent, il apparaît qu'en Abraham la chair du Christ a payé la dîme.

4. Cela ne semble en aucune manière déroger à la dignité du Christ. Car si le père d'un pontife paie la dîme à un prêtre, rien n'empêche son fils, qui est pontife, d'être supérieur au simple prêtre. Que le Christ ait payé la dîme en ce qu'Abraham l'a payée à Melchisédech, n'empêche pas le Christ d'être supérieur à Melchisédech.

En sens contraire, S. Augustin affirme: " Le Christ n'a pas payé la dîme en Abraham parce que sa chair n'a pas trouvé en celui-ci l'inflammation d'une blessure mais la matière d'un remède. "

Réponse: Selon la perspective de l'épître aux Hébreux, il faut dire que par sa présence dans les reins d'Abraham le Christ n'a pas payé la dîme. En effet, l'Apôtre prouve que le sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech est supérieur au sacerdoce lévitique. Il en donne comme preuve qu'Abraham a payé la dîme à Melchisédech, alors que Lévi, à qui appartient le sacerdoce légal, était déjà dans ses reins. Si le

Christ, lui aussi, avait payé la dîme en Abraham, son sacerdoce ne serait pas selon l'ordre de Melchisédech, mais d'une nature inférieure. Et c'est pourquoi il faut dire que le Christ n'a pas offert la dîme, comme Lévi, dans les reins d'Abraham.

En effet, celui qui acquitte la dîme garde neuf parts pour lui et donne la dixième; cette dixième part est symbole de perfection, car elle est en quelque sorte le terme de tous les nombres qui vont jusqu'à dix. Celui qui paie la dîme atteste donc qu'il est imparfait par rapport au décimateur à qui il reconnaît la perfection. Or l'imperfection du genre humain vient du péché; elle a besoin de la perfection de celui qui guérit le péché. Et guérir le péché est réservé au Christ, dont il est dit (Jn 1, 29) qu'il est " l'Agneau qui enlève le péché du monde ".

Mais Melchisédech préfigurait le Christ comme le prouve l'Apôtre (He 7). Donc, du fait qu'Abraham a versé la dîme à Melchisédech, il avoue en figure que lui, qui a été conçu dans le péché, et avec lui tous ceux qui descendent de lui, pour ce motif qu'ils contracteraient le péché originel, ont besoin de la guérison apportée par le Christ. Or Isaac, Jacob, Lévi et tous les autres ont existé en Abraham comme devant descendre de lui non seulement selon leur substance corporelle, mais aussi selon la raison séminale par laquelle on contracte le péché originel. Et c'est pourquoi tous ont payé la dîme, c'est-à-dire ont préfiguré leur besoin d'être guéris par le Christ. Lui seul a existé en Abraham de telle façon qu'il ne descendrait pas de lui selon la raison séminale, mais selon la substance corporelle. Et c'est pourquoi il a préexisté en Abraham non comme ayant besoin de guérison, mais plutôt comme étant le remède à la blessure. Voilà pourquoi il n'a pas payé la dîme dans les reins d'Abraham.

Solutions: 1. Cela répond à la première objection.

2. Parce que la Bienheureuse Vierge a été conçue dans le péché originel, elle a existé en Abraham comme ayant besoin de guérison. Et c'est pourquoi elle y a payé la dîme, comme descendant de lui par raison séminale. Il n'en est pas ainsi pour le corps du Christ, on vient de le dire.

3. On dit que la chair du Christ fut sujette au péché dans les anciens Pères selon la condition qu'elle avait chez ces anciens qui ont payé la dîme. Mais non selon la condition qu'elle eut comme existant en acte dans le Christ, qui n'a pas payé la dîme.

4. Le sacerdoce lévitique se transmettait selon l'origine charnelle. Aussi n'existait-il pas moins chez Abraham que chez Lévi. Aussi en payant la dîme à Melchisédech comme à son supérieur, Abraham montre-t-il que le sacerdoce de Melchisédech, en tant que celui-ci préfigure le Christ, est plus grand que le sacerdoce lévitique. Or le sacerdoce du Christ ne vient pas de l'origine charnelle, mais d'une grâce spirituelle. Aussi un pontife, dont le père aurait reconnu la supériorité d'un prêtre en lui offrant la dîme, peut-il lui même demeurer supérieur à ce prêtre, non pas en raison de son origine charnelle, mais en vertu de sa grâce spirituelle, qu'il détient du Christ.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 32: LE PRINCIPE ACTIF DE LA CONCEPTION DU CHRIST

1. Le Saint-Esprit a-t-il été le principe actif de la conception du Christ? - 2. Peut-on dire que le Christ a été conçu du Saint-Esprit? - 3. Peut-on dire que le Saint-Esprit est père du Christ selon la chair? - 4. La Bienheureuse Vierge a-t-elle eu un rôle actif dans la conception du Christ?

ARTICLE 1: Le Saint-Esprit a-t-il été le principe actif de la conception du Christ?

Objections: 1. Selon S. Augustin a, " les oeuvres de la Trinité sont indivises, comme son essence ". Or c'est une oeuvre divine que réaliser la conception du Christ. Il apparaît donc que cela ne doit pas s'attribuer au Saint-Esprit plus qu'au Père et au Fils.

2. S. Paul écrit (Ga 4, 4): " Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme ", ce que S. Augustin explique ainsi: " Assurément il a été envoyé par celui qui l'a fait naître " d'une femme. Mais l'envoi du Fils est attribué surtout au Père, comme on l'a montré dans la première Partie. Donc la conception selon laquelle il est né de la femme doit être attribuée surtout au Père.

3. On lit dans les Proverbes (9, 1): " La Sagesse s'est bâti une maison. " Or la Sagesse de Dieu, c'est le Christ en personne selon S. Paul (1 Co 1, 24): " Le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. " La maison de cette Sagesse est le corps du Christ qu'on appelle son temple d'après S. Jean (2, 21): " Il disait cela du temple de son corps. " Il apparaît donc que réaliser la conception du corps du Christ doit être surtout attribué au Christ et non au Saint-Esprit.

En sens contraire, S. Luc a cette affirmation (1, 35): " L'Esprit Saint viendra sur toi. "

Réponse: La conception du corps du Christ est l'oeuvre de toute la Trinité. Cependant on l'attribue au Saint-Esprit pour trois raisons.

1° Cela convient au motif de l'Incarnation envisagé du côté de Dieu. En effet, l'Esprit Saint est l'amour du Père et du Fils, comme nous l'avons établi dans la première Partie. Or, que le Fils de Dieu ait assumé la chair dans un sein virginal, cela vient d'un très grand amour de Dieu: " Dieu a tellement aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique " (Jn 3, 16).

2° Cela convient au motif de l'Incarnation envisagé du côté de la nature assumée. On veut dire par là que cette assumption de la nature humaine par le Fils de Dieu dans l'unité de sa personne ne vient pas de ses mérites mais uniquement de la grâce, laquelle est attribuée au Saint-Esprit: " Il y a diversité de grâces, mais c'est le même Esprit " (2 Co 12, 4). Ce qui fait dire à S. Augustin: " Le mode par lequel le Christ est né du Saint-Esprit nous fait comprendre la grâce de Dieu; par elle l'homme, au moment même où sa nature a commencé d'exister, a été uni au Verbe de Dieu dans une si intime unité de personne que lui-même était identiquement Fils de Dieu. "

3° Cela convient au terme de l'Incarnation, qui consiste en ce que cet homme, une fois conçu, était le Saint et le Fils de Dieu, deux effets que l'on attribue au Saint-Esprit. Car c'est par lui que les hommes deviennent fils de Dieu, selon l'Apôtre (Ga 4, 6): " La preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos coeurs l'esprit de son Fils qui crie: Abba ! Père ! " Et en outre il est " l'Esprit de sanctification " (Rm 2, 4). Donc, comme nous-mêmes sommes sanctifiés spirituellement par le Saint-Esprit pour devenir fils adoptifs de Dieu, ainsi le Christ a-t-il été conçu dans la sainteté par le Saint-Esprit pour être Fils de Dieu selon la nature divine. C'est ainsi que, selon une Glose, le début du texte de Paul: " Celui qui a été établi fils de Dieu avec puissance. . . " est éclairé par ce qui suit immédiatement: " selon l'Esprit qui sanctifie ", c'est-à-dire par le fait qu'il est conçu de l'Esprit Saint. Et l'ange annonciateur, parce qu'il dit d'abord: " Le Saint-Esprit viendra sur toi " conclut: " C'est pourquoi l'être saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu. "

Solutions: 1. Sans doute, l'oeuvre de conception est commune à toute la Trinité; cependant, suivant tel ou tel aspect on peut l'attribuer à chacune des personnes. Ainsi l'on attribue au Père l'autorité sur la personne de son Fils qui, par la conception, a assumé la nature humaine; au Fils, l'assomption même de la chair; mais au Saint-Esprit la formation du corps que le Fils a assumé. Le Saint-Esprit est en effet l'Esprit du Fils, selon l'épître aux Galates (4, 6): " Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils. " De même que, dans la génération des autres hommes, la force de l'âme contenue dans la semence forme le corps

par l'intermédiaire de l'esprit vital que renferme celle-ci, de même, la force de Dieu, qui est le Christ selon S. Paul (1 Co 1, 24), a formé, par l'intermédiaire de l'Esprit Saint, le corps qu'il a assumé. Et c'est ce que montrent encore les paroles de l'ange: " L'Esprit Saint viendra sur toi " comme pour préparer et former la matière du corps du Christ; et " la force du Très-Haut ", c'est-à-dire le Christ, " te couvrira de son ombre ". Selon S. Grégoire, " la lumière divine incorporelle recevra en toi un corps humain; car l'ombre naît d'une lumière et d'un corps ". Le Très-Haut désigne ici le Père, dont le Fils est la force.

2. Dans l'Incarnation, la mission se rapporte à la personne qui l'assume et qui est envoyée par le Père. La conception se rapporte au corps assumé par la personne, lequel est formé par l'opération du Saint-Esprit. Et c'est pourquoi, bien que mission et conception s'identifient dans le sujet, comme elles diffèrent en raison, envoyer est attribué au Père, réaliser la conception est attribué au Saint-Esprit, mais assumer la chair est attribué au Fils.

3. Comme dit S. Augustin " la maison du Christ peut s'entendre en un double sens. Car la première maison, c'est l'Église, qu'il a bâtie par son sang. Ensuite on peut appeler maison son corps, de même que celui-ci est appelé un temple. L'oeuvre du Saint-Esprit est l'oeuvre du Fils de Dieu à cause de leur unité de nature et de volonté ".

ARTICLE 2: Peut-on dire que le Christ a été conçu du Saint-Esprit?

Objections: 1. Sur ce texte (Rm 11, 36): " Tout est à partir de lui, par lui et en lui ", la Glose de S. Augustin remarque: " Il faut prendre garde qu'il ne dit pas "de lui" (*de ipso*) mais "à partir de lui" (*ex ipso*). "A partir de lui" sont le ciel et la terre, parce qu'il les a créés. Mais non "de lui" parce qu'ils ne sont pas de sa substance. " Mais l'Esprit Saint n'a pas formé le corps de sa substance. On ne doit donc pas dire que le Christ a été conçu " de " l'Esprit Saint.

2. Le principe actif par lequel un être est conçu se comporte comme la semence dans la génération. Mais ce n'a pas été le fait du Saint-Esprit dans la génération du Christ. S. Jérôme écrit: " Nous ne disons pas, comme certains le pensent avec une grande impiété, que le Saint-Esprit a tenu lieu de père, ton créateur? N'est-ce pas lui qui t'a façonné, formé et créé? " Mais l'Esprit Saint a fait le corps du Christ, comme on l'a dit aux articles précédents. Donc l'Esprit Saint doit être appelé père du Christ, en raison du corps qu'il a formé.

En sens contraire, S. Augustin déclare: " le Christ n'est pas né fils du Saint-Esprit, mais fils de la Vierge Marie ".

Réponse: Les noms de père, de mère et de fils sont la conséquence d'une génération; non pas génération quelconque, mais génération au sens propre d'êtres vivants, et surtout d'animaux. Nous ne disons pas, en effet, que le feu est fils du feu qui l'engendre, sinon peut-être par métaphore. Mais nous parlons ainsi des animaux, dont la génération est plus parfaite. Cependant, tout ce qu'engendrent les animaux n'est pas appelé fils. Comme dit S. Augustin, nous ne disons pas que le cheveu, qui vient de l'homme, soit fils de l'homme; et nous ne disons pas non plus que l'homme qui naît soit fils de la semence, parce que ni le cheveu ne ressemble à l'homme, ni le nouveau-né de la semence ne ressemble à celle-ci, mais à l'homme qui engendre. Et si la ressemblance est parfaite, il y aura filiation parfaite aussi bien sur le plan humain que sur le plan divin. Aussi y a-t-il en l'homme une certaine ressemblance imparfaite en tant qu'il a été créé à l'image de Dieu, et en tant qu'il a été recréé selon la ressemblance de la grâce; et c'est pourquoi des deux manières l'homme peut être appelé fils de Dieu: et parce qu'il a été créé à son image, et parce qu'il est venu à la ressemblance que donne la grâce.

Or il faut considérer que, lorsqu'un nom convient selon son sens parfait à un être, on ne doit pas le lui appliquer suivant les sens imparfaits qu'il comporte. Par exemple, Socrate étant un homme dans toute

la propriété de cette raison d'homme, on ne devra pas dire de lui qu'il est un homme au sens où l'est un portrait, même à supposer que Socrate lui-même ressemble à un autre homme.

Or le Christ est Fils de Dieu selon une parfaite raison de filiation; aussi, bien que selon la nature humaine il ait été créé et justifié, il ne doit être appelé Fils de Dieu ni en raison de la création ni en raison de la justification, mais seulement en raison de la génération éternelle qui fait de lui le Fils du Père seul. Et voilà pourquoi on ne doit l'appeler d'aucune manière ni Fils du Saint-Esprit, ni même Fils de toute la Trinité.

Solutions: 1. Le Christ a été conçu de la Vierge Marie qui lui fournissait la matière d'une ressemblance spécifique, et c'est pourquoi on l'appelle son fils. Mais, en tant qu'homme, il a été conçu du Saint-Esprit comme d'un principe actif, mais non selon la ressemblance spécifique d'un fils à l'égard de son Père. Et c'est pourquoi le Christ n'est pas appelé fils du Saint-Esprit.

2. Les hommes spirituellement formés par le Saint-Esprit ne peuvent être appelés fils de Dieu selon une raison parfaite de filiation; et c'est pourquoi ils sont appelés fils de Dieu selon une filiation imparfaite, en vertu de la ressemblance divine que leur donne la grâce et qui vient de la Trinité tout entière. Mais, comme on vient de le dire, le cas du Christ est différent.

3. La même réponse vaut pour cette objection.

ARTICLE 4: La Bienheureuse Vierge a-t-elle eu un rôle actif dans la conception du Christ?

Objections: 1. S. Jean Damascène écrit " L'Esprit Saint venant sur la Vierge, l'a purifiée et lui a donné la force de recevoir le Verbe de Dieu en même temps que de l'engendrer. " Or elle avait déjà par nature, comme toutes les femmes, la force passive d'engendrer. Donc la vertu qu'il lui a donnée était active, et elle a joué un rôle actif dans la conception du Christ.

2. Toutes les puissances de l'âme végétative sont des puissances actives selon le Commentateur d'Aristote. Or la puissance génératrice, tant du père que de la mère, est une puissance de l'âme végétative. Il y a donc chez la femme comme chez l'homme une contribution active à la conception de l'enfant.

3. Dans la conception, la femme fournit la matière à partir de laquelle le corps de l'enfant est formé par la nature. Mais la nature est un principe intrinsèque de mouvement. Il apparaît donc que précisément par la matière qu'elle a fournie à la conception du Christ, la Bienheureuse Vierge a été un principe actif.

En sens contraire, le principe actif de la génération est appelé raison séminale. Mais, dit S. Augustin, le corps du Christ " a été pris à cette seule matière corporelle du corps de la Vierge, selon le plan divin de sa conception et de sa formation, sans recours à une raison séminale humaine. " Donc la Bienheureuse Vierge n'est pas intervenue activement dans la conception du corps du Christ.

Réponse: Certains prétendent que, dans la conception du Christ, la Bienheureuse Vierge a agi activement de deux façons: par une force naturelle, et par une force surnaturelle.

Tout d'abord par une force naturelle. Ils avancent en effet que dans toute matière naturelle il y a un principe actif. Autrement, croient-ils, il n'y aurait pas de transformation naturelle. En cela ils se trompent. Car une transformation n'est pas seulement naturelle quand un principe intrinsèque est actif; elle l'est encore quand ce principe n'est que passif. Le Philosophe le dit expressément: dans les corps lourds et légers, le principe du mouvement naturel n'est pas actif, mais uniquement passif. Et il n'est pas possible que la matière agisse pour se donner une forme à elle-même, puisqu'elle n'est pas en acte. Il est pareillement impossible qu'un être se meuve lui-même s'il ne se compose pas de deux parties,

l'une motrice, l'autre mue, ce qui arrive seulement dans les êtres animés comme il est prouvé dans le même ouvrage.

En second lieu, d'après ces mêmes théologiens, la Vierge aurait agi par une force surnaturelle. Dans la conception, la mère fournirait non seulement une matière, le sang menstruel, mais aussi une semence qui, mêlée à celle de l'homme, aurait une vertu active dans la génération. Or, la Bienheureuse Vierge n'ayant produit aucune semence à cause de sa parfaite virginité, le Saint-Esprit lui aurait octroyé surnaturellement, dans la conception du Christ, la force active qu'exerce ordinairement la mère. Mais ce raisonnement ne tient pas. Car, dit Aristote, " tout être existe en vue de son opération ". Or la nature n'aurait pas distingué les deux sexes pour l'oeuvre de la génération, si l'action du père n'était pas différente de celle de la mère. Dans la génération on distingue l'action de l'agent et celle du patient. Il reste donc que toute la force active vient du père, tandis que la mère n'est que principe passif. Et c'est la raison pour laquelle dans les plantes, où les deux forces, active et passive, sont mêlées, il n'y a pas de distinction entre mâle et femelle.

Donc, parce que la Bienheureuse Vierge n'a pas été chargée d'être le père du Christ, mais sa mère, il s'ensuit qu'elle n'a pas reçu de puissance active dans la conception du Christ. Car, si elle avait agi activement, elle aurait été le père du Christ; si, comme certains le disent, elle n'avait rien fait, il s'ensuivrait que cette puissance active lui aurait été donnée pour rien. Il faut donc tenir que dans la conception du Christ, la Bienheureuse Vierge n'a exercé aucune activité, elle n'a fourni que la matière. Néanmoins, avant la conception, elle a été active en préparant la matière, pour qu'elle soit apte à la conception.

Solutions: 1. Cette conception a comporté trois privilèges: d'échapper au péché originel; de venir non de l'homme seul, mais de Dieu et de l'homme; d'être une conception virginale. Et ces trois privilèges lui sont venus du Saint-Esprit. Du premier S. Jean Damascène dit: " L'Esprit Saint, venant sur la Vierge, l'a purifiée ", c'est-à-dire qu'il l'a préservée de concevoir ayant le péché originel. Relativement au deuxième il dit " Il lui a donné la force de recevoir le Verbe de Dieu ", c'est-à-dire de le concevoir. Et quant au troisième, il dit: " en même temps que de l'engendrer ", c'est-à-dire qu'en demeurant vierge, elle puisse engendrer, non certes d'une manière active, mais d'une manière passive, comme les autres mères qui tiennent cela de la semence du père.

2. Chez la mère la puissance génératrice est imparfaite, en regard de celle du père. Aussi, de même que, dans les arts, l'art subalterne dispose la matière, tandis que l'art supérieur, selon Aristote, imprime la forme; de même, la vertu génératrice de la femme prépare la matière, et la vertu active du mari communique la forme à la matière préparée.

3. Nous venons de le dire, pour qu'une transformation soit naturelle, il n'est pas exigé qu'il y ait dans la matière un principe actif, mais seulement un principe passif.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 33: LE MODE ET L'ORDRE DE LA CONCEPTION DU CHRIST

1. Le corps du Christ a-t-il été formé au premier instant de sa conception? - 2. A-t-il été animé dès ce premier instant? - 3. A-t-il été assumé par le Verbe dès ce premier instant? - 4. Cette conception a-t-elle été naturelle ou surnaturelle?

ARTICLE 1: Le corps du Christ a-t-il été formé au premier instant de sa conception?

Objections: 1. On lit en S. Jean (2, 20): " Ce temple a été construit depuis quarante-six ans ", ce que S. Augustin explique ainsi: " Ce nombre convient parfaitement à la perfection du corps du Christ. " Et ailleurs: " Il n'est pas absurde de dire qu'on a bâti en quarante-six ans le Temple qui préfigurait son corps, de sorte qu'il y eut autant de jours pour la formation du corps du Seigneur qu'il y eut d'années pour la construction du Temple. " Le corps du Christ ne fut donc pas parfaitement formé dès le premier instant de sa conception.

2. Sa formation exigeait un mouvement local, le sang très pur de la Vierge ayant à passer de son corps dans le lieu favorable à la génération. Or aucun corps ne peut se mouvoir localement de façon instantanée, comme le prouve Aristote, parce que le temps du mouvement se divise selon la division du mobile.

3. Le corps du Christ fut formé du sang le plus pur de la Vierge, comme on l'a établi plus haut.

Or ce sang n'a pu être au même instant du sang et de la chair, car la même matière aurait alors existé en même temps sous deux formes. Il y a donc eu un instant ultime où cette matière a cessé d'être du sang, et un instant où elle a commencé à être de la chair. Mais entre ces deux instants il y a un temps intermédiaire. Il s'ensuit que le corps du Christ a été formé non instantanément, mais pendant un certain temps.

4. De même que la puissance qui fait grandir exige un temps déterminé pour agir, de même la puissance génératrice, car l'une comme l'autre est une puissance naturelle ressortissant à l'âme végétative. Mais le corps du Christ a grandi pendant un temps déterminé, comme celui des autres hommes, car on lit en S. Luc (2, 52): " Il progressait en sagesse et en âge. " Il semble donc qu'au même titre la formation de son corps, qui ressortit à la puissance génératrice, ne s'est pas réalisée instantanément mais dans le délai fixé pour cette formation chez les autres hommes.

En sens contraire, il y a cette affirmation de S. Grégoire: " A l'annonce de l'ange et à la venue de l'Esprit Saint, aussitôt que le Verbe est dans le sein de la Vierge, il devient chair. "

Réponse: Dans la conception du corps du Christ il faut envisager trois phases: 1) le mouvement local du sang vers le lieu de la génération; 2) la formation du corps à partir de telle matière; 3) la croissance qui l'amène à sa quantité parfaite.

C'est dans la phase intermédiaire que se réalise la raison de conception proprement dite; la première phase ne fait qu'y préparer, et la troisième en est la conséquence.

La première phase n'a pu être instantanée parce que c'est contraire à la raison même de mouvement local chez n'importe quel corps, dont les parties n'entrent que successivement dans un lieu nouveau.

Pareillement la troisième phase est forcément successive, parce que la croissance ne peut se faire sans mouvement local, et aussi parce que cette croissance provient de la vertu de l'âme agissant dans le corps déjà formé, et qui ne peut agir que dans le temps.

Mais la formation même du corps, en quoi consiste principalement la conception, s'est produite en un instant pour un double motif. D'abord à cause de la vertu infinie de l'agent, c'est-à-dire du Saint-Esprit, par qui le corps du Christ est formé, nous l'avons dit récemment En effet, un principe actif peut disposer la matière d'autant plus rapidement que sa puissance est plus grande. Aussi l'agent d'une puissance infinie peut-il instantanément disposer la matière à la forme qui lui est due.

Ensuite cette formation a été instantanée du côté de la personne du Christ dont le corps se formait. Car il ne lui convenait pas d'assumer un corps humain qui n'aurait pas été formé. Mais, si la conception avait exigé un certain délai avant la formation complète, la conception n'aurait pu être attribuée tout entière au Fils de Dieu, car on ne la lui attribue qu'en raison de l'assomption d'un corps humain. Et c'est pourquoi, au premier instant où la matière s'est trouvée rassemblée et parvenait au lieu de la génération, le corps du Christ a été parfaitement formé et assumé. Et c'est ainsi que l'on peut dire que le Fils de Dieu lui-même a été conçu, - ce que l'on ne pourrait dire autrement.

Solutions: 1. Les deux textes de S. Augustin ne se rapportent pas uniquement à la formation du corps du Christ, mais aussi à sa croissance jusqu'au temps de l'enfantement. Aussi le nombre de jours indiqués amène à sa perfection le temps de neuf mois que le Christ a passés dans le sein de la Vierge.

2. Le mouvement local en question ne fait pas partie de la conception proprement dite, mais fi la précède.

3. On peut fixer non pas l'instant ultime où cette matière était encore du sang, mais la fin du temps qui se relie sans aucun intervalle au premier instant où fut formée la chair du Christ. Et cet instant fut aussi la fin du temps du mouvement local de la matière jusqu'au lieu de la génération.

4. La croissance se fait bien par la puissance de croissance de celui-là même qui grandit; tandis que la formation du corps se fait par la puissance génératrice non de celui qui est engendré, mais de celui qui engendre par sa semence, dans laquelle opère la vertu formatrice dérivée de l'âme du père. Or le corps du Christ n'a pas été formé à partir d'une semence virile, nous l'avons dit, mais de l'opération du Saint-Esprit. Il a donc fallu que cette formation soit digne du Saint-Esprit. Mais la croissance du corps du Christ s'est faite par la puissance de l'âme du Christ; et puisque cette âme est de la même espèce que la nôtre, fi fallait que son corps augmente de la même manière que ceux des autres hommes, pour montrer la réalité de sa nature humaine.

ARTICLE 2: Le corps du Christ a-t-il été animé dès le premier instant de sa conception?

Objections: 1. Le pape S. Léon écrit à Julien d'Éclane: " La chair du Christ n'était pas d'une autre nature que la nôtre; et son âme ne lui a pas été insufflée par un autre principe qu'à nous. " Mais l'âme des autres hommes ne leur est pas infusée au premier moment de leur conception. Donc l'âme ne devait pas être infusée dans le corps du Christ au premier instant de sa conception.

2. L'âme, comme toute forme matérielle, requiert une quantité déterminée de matière. Or, au premier instant de sa conception, le corps du Christ n'a pas eu autant de volume qu'en ont les corps des autres hommes au moment de leur animation. Autrement, s'il avait continué à se développer, ou bien il serait né trop tôt, ou bien il aurait été à sa naissance plus gros que les autres enfants. La première hypothèse contredit S. Augustin affirmant que le Christ est resté neuf mois dans le sein de sa mère. La seconde contredit le pape S. Léon pour qui " les mages trouvèrent l'enfant Jésus, qui ne différait en rien de l'ensemble des enfants des hommes ".

3. Partout où il y a un avant et un après, il y a forcément plusieurs instants. Mais, selon le Philosophe, la génération de l'homme requiert un avant et un après: il y a d'abord le vivant, ensuite l'animal et ensuite l'homme. Donc l'animation du Christ ne pouvait se réaliser au premier instant de sa conception.

En sens contraire, S. Jean Damascène nous dit: " C'est en même temps qu'il y a eu la chair, la chair du Verbe de Dieu, et la chair animée par une âme rationnelle et intellectuelle. "

Réponse: Pour que la conception soit attribuée au Fils de Dieu lui-même, comme nous le confessons quand nous disons dans le Symbole. " Qui a été conçu du Saint-Esprit ", nous devons dire que le corps

même, pendant qu'il était conçu, était assumé par le Verbe de Dieu. Or nous avons montré plus haut que le Verbe de Dieu a assumé le corps par l'intermédiaire de l'âme, et l'âme par l'intermédiaire de l'esprit, c'est-à-dire de l'intellect. Aussi a-t-il fallu qu'au premier instant de sa conception le corps du Christ soit animé par une âme rationnelle.

Solutions: 1. Le principe de l'insufflation de l'âme peut être envisagé de deux côtés. D'une part, selon la disposition du corps, et à cet égard l'âme n'a pas été insufflée au corps du Christ autrement qu'aux corps des autres hommes. De même en effet qu'un homme reçoit son âme aussitôt que son corps est formé, de même le Christ. Mais d'autre part on peut envisager ce principe seulement par rapport au temps. Et ainsi, parce que le corps du Christ fut parfaitement formé plus tôt que le nôtre, c'est plus tôt aussi qu'il fut animé.

2. L'âme ne peut être infusée que dans une matière ayant atteint un certain volume; mais ce volume admet une certaine latitude, il peut être plus ou moins grand. Le volume que le corps possède quand l'âme lui est infusée est proportionnel au volume parfait auquel il parviendra en grandissant, si bien que les corps des hommes destinés à avoir une grande taille sont déjà plus volumineux au moment de leur animation. La taille du Christ à l'âge parfait était dans un juste milieu, auquel était proportionné le volume que son corps avait à l'époque où les corps des autres hommes sont animés; il était cependant plus petit au moment de son animation. Cependant ce petit volume a été suffisant, comme chez les hommes de petite taille, dont les corps sont animés malgré leur petit volume.

3. Ce que dit là le Philosophe s'applique à la génération des autres hommes, parce que c'est de façon progressive que leur corps se forme et se dispose à recevoir l'âme. Étant d'abord imparfaitement disposé, il reçoit une âme imparfaite. Ensuite, quand il est parfaitement disposé, il reçoit une âme parfaite. Mais le corps du Christ, à cause de la puissance infinie de l'agent, fut instantanément disposé de façon parfaite. Aussi reçut-il dès le premier instant une forme parfaite, c'est-à-dire une âme rationnelles.

ARTICLE 3: Le corps du Christ a-t-il été assumé par le Verbe dès le premier instant de sa conception?

Objections: 1. Ce qui n'existe pas ne peut être assumé. Mais la chair du Christ a commencé d'exister par la conception. Il apparaît donc qu'elle fut assumée par le Verbe de Dieu après avoir été conçue.

2. Le Verbe de Dieu a assumé la chair du Christ par l'intermédiaire de l'âme rationnelle. Mais c'est au terme de la conception que la chair a reçu cette âme, et donc que celle-ci fut assumée. Or, au terme de la conception, elle était déjà conçue. Donc elle fut conçue d'abord, et assumée ensuite.

3. Chez tout être engendré, ce qui est imparfait précède dans le temps ce qui est parfait, comme le montre Aristote. Mais le corps du Christ est engendré. Donc, il n'est pas parvenu à l'ultime perfection, qui consiste dans l'union du Verbe de Dieu dès le premier instant de la conception; la chair fut conçue d'abord, et assumée ensuite.

En sens contraire, S. Augustin nous dit " Tiens avec la plus grande fermeté et ne doute aucunement que la chair du Christ n'a pas été conçue dans le sein de la Vierge avant d'être prise par le Verbe. "

Réponse: Comme nous l'avons déjà dit, c'est au sens propre que Dieu s'est fait homme, mais nous ne disons pas au sens propre que l'homme est devenu Dieu. Parce que Dieu a assumé ce qui appartient à l'homme sans que cela ait d'abord existé comme subsistant par soi avant d'être pris par le Verbe. Or, si la chair du Christ avait été conçue avant d'être unie au Verbe, elle aurait eu à ce moment une hypostase autre que celle du Verbe de Dieu. Ce qui est contraire à la notion d'Incarnation, selon laquelle le Verbe de Dieu s'est uni à la nature humaine et à tous ses éléments dans l'unité de son hypostase; et il ne convenait pas que le Verbe de Dieu détruise par son union l'hypostase préexistante

de la nature humaine ou de l'un de ses éléments. C'est pourquoi il est contraire à la foi de soutenir que la chair du Christ a d'abord été conçue, et ensuite assumée par le Verbe de Dieu.

Solutions: 1. Si la chair du Christ n'avait pas été formée ou conçue en un instant, mais dans une succession de temps, il faudrait choisir une de ces hypothèses: ou bien que le Verbe s'est uni à ce qui n'était pas encore de la chair, ou bien que la conception de la chair précéda son assumption. Or, puisque nous soutenons que la conception fut instantanément parfaite, il s'ensuit que, dans cette chair, l'acte de la conception et son résultat ont été simultanés. Et, selon S. Augustin: " Nous disons que le Verbe de Dieu a été conçu par son union à la chair, et que cette chair elle-même a été conçue par l'incarnation du Verbe. "

2. Cela répond aussi à la deuxième objection. Car c'est simultanément, quand cette chair a été conçue, qu'elle reçoit conception et animation.

3. Dans le mystère de l'Incarnation on n'envisage pas une montée, comme si une réalité préexistante se haussait jusqu'à la dignité de l'union, selon la position de l'hérétique Photin. On doit plutôt considérer l'Incarnation comme une descente, en tant que le Verbe de Dieu a assumé l'imperfection de notre nature, selon sa parole en S. Jean (6, 38. 51): " je suis descendu du ciel. "

ARTICLE 4: La conception du Christ a-t-elle été naturelle ou surnaturelle?

Objections: 1. Le Christ est appelé fils de l'homme selon la conception de sa chair. Or il est véritablement et par nature fils de l'homme comme il est véritablement et par nature le Fils de Dieu. Donc sa conception fut naturelle.

2. Aucune créature ne réalise une action miraculeuse. Mais la conception du Christ est attribuée à la Bienheureuse Vierge, qui n'est qu'une créature; car on dit que la Vierge a conçu le Christ. Il apparaît donc que cette conception n'a pas été miraculeuse mais naturelle.

3. Pour qu'une transformation soit naturelle il suffit que son principe passif soit naturel, comme on l'a vu plus haut. Mais le principe passif dans la conception du Christ a été naturel du côté de sa mère, on le voit par ce qui a été dit. Donc la conception du Christ fut naturelle.

En sens contraire, Denys écrit: " Le Christ faisait les actions de l'homme d'une manière surhumaine, et c'est ce que montre la Vierge qui conçoit surnaturellement. "

Réponse: Selon S. Ambroise, " tu rencontreras dans ce mystère beaucoup de choses conformes à la nature, et beaucoup supérieures à la nature ". En effet, si nous considérons la conception du côté de la matière fournie par la mère, tout est naturel. Mais si nous la considérons du côté de son principe actif, tout est miraculeux. Or, le jugement que l'on porte sur un être quelconque doit tenir compte de sa forme plus que de sa matière, et de l'agent plus que du patient. Il s'ensuit que la conception du Christ doit être dite absolument miraculeuse et surnaturelle, bien qu'elle soit naturelle à certains égards.

Solutions: 1. Le Christ est dit fils de l'homme au sens naturel en tant qu'il a une nature humaine véritable, par laquelle il est fils d'homme, bien qu'il l'ait reçue miraculeusement. C'est ainsi qu'un aveugle recouvrant la vue a bien une vision naturelle par la puissance visuelle qu'il a reçue d'un miracle.

2. La conception est attribuée à la Bienheureuse Vierge non parce qu'elle en serait le principe actif, mais parce qu'elle a fourni la matière de la conception et que celle-ci s'est accomplie dans son sein.

3. Un principe passif naturel suffit pour une transformation naturelle quand il est mû lui-même d'une manière naturelle et ordinaire par un principe qui lui est propre. Mais cela n'a pas lieu dans le cas envisagé. C'est pourquoi la conception du Christ ne peut pas être appelée purement naturelle.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 34: LA PERFECTION DU CHRIST DÈS SA CONCEPTION

1. Au premier instant de sa conception, le Christ a-t-il été sanctifié par la grâce? - 2. A-t-il eu alors l'usage de son libre arbitre? - 3. A-t-il pu alors mériter? - 4. A-t-il alors pleinement joui de la vision béatifique?

ARTICLE 1: Au premier instant de sa conception, le Christ a-t-il été sanctifié par la grâce?

Objections: 1. Il est écrit (1 Co 15, 16): " Ce qui vient en premier n'est pas le spirituel. " Or la sanctification de la grâce appartient au spirituel. Ce n'est donc pas aussitôt, dès le premier instant de sa conception, que le Christ a reçu la grâce de la sanctification, mais après un certain délai.

2. La sanctification implique l'éloignement du péché, selon S. Paul (1 Co 6, 11): " Et cela ", c'est-à-dire pécheurs, " vous l'avez été jadis. Mais vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés ". Mais chez le Christ il n'y a jamais eu de péché. Il ne lui convient donc pas d'être sanctifié par la grâce.

3. De même que tout a été fait par le Verbe de Dieu, ainsi, par le Verbe incarné ont été sanctifiés tous les hommes qui le sont, selon l'épître aux Hébreux (2, 11): " Le sanctificateur et les sanctifiés ont tous même origine. " Mais, selon S. Augustin a " le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait, n'a pas été fait ". Donc le Christ, par qui tous sont sanctifiés, n'a pas été sanctifié lui-même.

En sens contraire, il est écrit en S. Luc (1, 35): " L'être saint qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu. " Et en S. Jean (10, 36): " Celui que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde. "

Réponse: Comme nous l'avons dit plus haut, l'abondance de la grâce qui sanctifie l'âme du Christ dérive de son union au Verbe, selon cette parole en S. Jean (1, 14): " Nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique plein de grâce et de vérité. " Or nous venons de montrer que le corps du Christ a été animé et assumé dès le premier instant de sa conception par le Verbe de Dieu. Il s'ensuit qu'au premier instant de sa conception, le Christ a eu la plénitude de la grâce qui sanctifiait son âme et son corps.

Solutions: 1. L'ordre présenté dans ce texte par S. Paul concerne ceux qui progressent vers un état spirituel. Or dans le mystère de l'Incarnation on envisage la descente de la plénitude divine dans la nature humaine plutôt que la progression jusqu'à Dieu d'une nature humaine préexistante. Et c'est pourquoi l'état spirituel de l'homme Christ fut parfait dès le principe.

2. La sanctification consiste en ce que quelque chose devient saint. Or on devient quelque chose non seulement à partir d'un état contraire, mais aussi à partir d'un terme opposé seulement par négation ou privation; ainsi devient-on blanc à partir du noir, mais aussi à partir du non-blanc. Nous, de pécheurs que nous étions, devenons saints, et c'est ainsi que notre sanctification part du péché. Mais le Christ en tant qu'homme est devenu saint parce qu'il n'a pas toujours eu cette sainteté de la grâce; cependant il n'est pas devenu saint après avoir été pécheur parce qu'il n'a jamais eu de péché; mais en tant

qu'homme il est devenu saint, de non saint qu'il était; mais ce n'est pas à entendre à partir d'une privation: c'est-à-dire qu'à un moment il aurait été homme sans être saint; mais d'une négation: c'est-à-dire que lorsqu'il n'était pas homme, il n'avait pas de sainteté humaine. Et c'est pourquoi il est devenu à la fois homme et homme saint. Ce qui fait dire à l'ange (Lc 1, 35): " L'être saint qui naîtra de toi. " Parole que S. Grégoire explique ainsi: " Pour distinguer de la nôtre la sainteté de Jésus, on dit qu'il naîtra saint. Nous, nous devenons saints, nous ne naissons pas saints parce que nous sommes captifs par la condition de notre nature corruptible. Lui seul est vraiment saint de naissance, lui qui n'a pas été conçu dans une union charnelle. "

3. Le Père ne réalise pas la création du monde par son Fils de la même manière dont toute la Trinité opère la sanctification des hommes par le Christ homme. Car le Verbe de Dieu a la même vertu et la même opération que Dieu le Père; aussi le Père n'agit-il pas par le Fils comme par un instrument qui meut en étant mêlé, nous l'avons dit plus haut. Tandis que l'humanité du Christ est à la fois sanctifiante et sanctifiée.

ARTICLE 2: Au premier instant de sa conception, le Christ a-t-il eu l'usage de son libre arbitre?

Objections: 1. Un être doit exister avant d'agir. Or, user de son libre arbitre, c'est agir. L'âme du Christ ayant commencé d'exister au premier instant de sa conception ainsi qu'on l'a dit paraît impossible qu'au premier instant de sa conception, il ait eu l'usage de son libre arbitre.

2. L'usage du libre arbitre consiste dans le choix. Or le choix doit être précédé par la délibération du conseil; car, selon le Philosophe " le choix est un désir de ce dont on a délibéré ". Il semble donc impossible qu'au premier instant de sa conception, le Christ ait eu l'usage de son libre arbitre.

3. Le libre arbitre est une faculté de volonté et de raison, comme on l'a établi dans la première Partie; ainsi son usage est un acte de volonté et de raison, c'est-à-dire d'intellect. Mais l'acte d'intellect présuppose un acte du sens, qui ne peut se produire sans une harmonie des organes qui ne semblent pas avoir existé au premier instant de la conception du Christ.

En sens contraire, voici une affirmation de S. Augustin: " Dès que le Verbe vint dans le sein de sa mère, il a vraiment gardé sa propre nature et il est devenu chair et homme parfait. " Or un homme parfait a l'usage de son libre arbitre. Donc le Christ, au premier instant de sa conception, a eu l'usage de son libre arbitre.

Réponse: Nous l'avons dit à l'Article précédent la nature humaine assumée par le Christ doit avoir la perfection spirituelle qu'elle n'a pas atteinte progressivement, mais qu'elle a possédée dès le début. Or la perfection ultime ne se trouve ni dans la puissance ni dans l'habitus, mais dans l'opération, aussi Aristote dit-il que celle-ci est l'acte second. C'est pourquoi il faut affirmer que le Christ, au premier instant de sa conception, eut cette opération de l'âme qui peut être instantanée. Telle est l'opération de la volonté et de l'intelligence en quoi consiste l'usage du libre arbitre. Car elle s'effectue soudainement et en un seul instant, avec plus de rapidité encore que la vision corporelle; la raison en est que les actes de comprendre, de vouloir et de sentir ne sont pas des mouvements, c'est-à-dire " les actes d'un sujet imparfait " accomplis de façon successive, mais " les actes d'un sujet déjà parfait " selon Aristote. On en conclura donc que le Christ a eu l'usage du libre arbitre dès le premier instant de sa conception.

Solutions: 1. Un être a toujours une antériorité de nature par rapport à son activité, non une antériorité de temps, mais au moment même où l'agent possède son être parfait, il commence d'agir, à moins d'un obstacle. Ainsi le feu, en même temps qu'il est engendré, commence à chauffer et à éclairer; mais tandis qu'il ne chauffe que progressivement, l'illumination est instantanée. Et l'usage du libre arbitre est une opération de ce genre, on vient de le dire.

2. Le choix peut coïncider avec le terme du conseil, ou délibération. Ceux qui ont besoin de délibérer font leur choix aussitôt que, leur conseil achevé, ils ont la certitude du choix à faire, et c'est pourquoi ils ne choisissent pas aussitôt. Cela montre que la délibération n'est requise avant le choix que pour examiner ce qui est incertain. Or le Christ, au premier instant de sa conception, comme il a eu la plénitude de la grâce sanctifiante, a eu de même la plénitude de la vérité comme il a eu celle de la grâce sanctifiante selon la parole de S. Jean: " plein de grâce et de vérité ". Aussi, ayant la certitude de toutes choses, il a pu faire son choix instantanément.

3. L'intellect du Christ, selon sa science infuse, pouvait comprendre même sans se tourner vers les images, nous l'avons montré plus haut. Aussi pouvait-il y avoir en lui activité de la volonté et de l'intellect sans activité sensible. Cependant il a pu y avoir en lui une première opération du sens également, au premier instant de sa conception, surtout pour le sens du toucher, sens par lequel l'enfant dans le sein de sa mère éprouve des sensations avant même d'avoir reçu une âme raisonnable, dit Aristote. Puisque le Christ, au premier instant de sa conception, a eu une âme raisonnable, parce que son corps était déjà formé et doté de ses organes, à beaucoup plus forte raison pouvait-il au même instant exercer son sens du toucher.

ARTICLE 3: Au premier instant de sa conception, le Christ a-t-il pu mériter?

Objections: 1. Le libre arbitre a le même rapport à l'égard du mérite ou du démérite. Mais le démon, au premier instant de sa création, n'a pas pu pécher, ainsi qu'on l'a montré dans la première Partie. Donc l'âme du Christ non plus, au premier instant de sa création, qui fut le premier instant de la conception du Christ, n'a pas pu mériter.

2. Ce que l'homme possède au premier instant de sa conception semble lui être naturel parce que c'est à cela que se termine sa génération naturelle.

Mais nous ne méritons pas par les dons naturels, comme on l'a montré dans la deuxième Partie,. Il apparaît donc que l'usage du libre arbitre, que le Christ a possédé en tant qu'homme au premier instant de sa conception, n'a pas été méritoire.

3. Ce qu'on a mérité une seule fois, on l'a en quelque sorte acquis comme sien, et il semble ainsi qu'on ne peut plus le mériter, car personne ne mérite ce qui lui appartient. Donc, si le Christ avait mérité au premier instant de sa conception, il s'ensuivrait qu'il n'a rien mérité ensuite, ce qui est évidemment faux.

En sens contraire, S. Augustin affirme: " Le Christ n'a eu absolument rien, quant au mérite de l'âme, par où il puisse progresser. " Or il aurait pu progresser en mérite s'il n'avait pas mérité au premier instant de sa conception. Donc, au premier instant de sa conception, le Christ a mérité.

Réponse: On l'a dit plus haut le Christ, au premier instant de sa conception, fut sanctifié par la grâce. Or il y a une double sanctification: celle des adultes, qui se sanctifient par leurs propres actes, et celle des enfants, qui sont sanctifiés non par leur propre acte de foi, mais selon la foi de leurs parents ou de l'Église. La première de ces sanctifications est plus parfaite que la seconde, de même que l'acte est plus parfait que l'habitus, et ce qui est par soi plus que ce qui est par un autre. Donc, puisque la sanctification du Christ a été absolument parfaite, parce qu'il était sanctifié ainsi pour sanctifier les autres, il s'ensuit que lui-même a été sanctifié selon le propre mouvement de son libre arbitre. Mouvement qui est méritoire. En conséquence, le Christ a mérité au premier instant de sa conception.

Solutions: 1. Non, le libre arbitre n'est pas dans le même rapport avec le bien et avec le mal; car il se porte vers le bien par lui-même et selon sa nature, et vers le mal par déficience et hors de sa nature. Comme dit le Philosophe. " ce qui est contraire à la nature est postérieur à ce qui lui est conforme; parce que ce qui est contraire à la nature est comme une brisure par rapport à ce qui lui est conforme ".

Et c'est pourquoi le libre arbitre de la créature peut dès le premier instant de sa création se mouvoir vers le bien en méritant, et non vers le mal en péchant, du moins si la nature est intègre.

2. Ce que l'homme possède au principe de sa création, selon le cours commun de la nature, il est naturel. Cependant rien n'empêche qu'aussitôt créée une créature reçoive de Dieu quelque bienfait de la grâce. Et c'est de cette manière que l'âme du Christ, au principe de sa création a reçu la grâce qui lui permettrait de mériter. Pour cette raison l'on dit que cette grâce, selon une certaine ressemblance, a été naturelle à cet homme qu'était le Christ, selon S. Augustin.

3. Rien n'empêche de posséder une même réalité en vertu de causes différentes. C'est ainsi que le Christ a mérité la gloire de son immortalité dès le premier instant de sa conception, et il a pu la mériter encore par ses actions et ses souffrances postérieures. Non que cette gloire lui ait été due davantage, mais elle lui était due pour de plus nombreux motifs.

ARTICLE 4: Le Christ a-t-il pleinement joui de la vision béatifique au premier instant de sa conception?

Objections: 1. Le mérite précède la récompense de même que la faute précède la peine. Or, on vient de le dire à l'Article précédent, le Christ a mérité au premier instant de sa conception. Puisque l'état de compréhenseur est la récompense primordiale, il apparaît que le Christ n'en a pas joui dès le premier instant de sa conception.

2. Le Seigneur a dit (Lc 24, 26): " Ne fallait-il pas que le Christ souffrît et entrât ainsi dans sa gloire? " Mais la gloire appartient à l'état de compréhenseur. Donc le Christ n'a pas été dans cet état dès le premier instant de sa conception, 3. Ce qui ne convient ni à l'homme ni à l'ange apparaît comme le propre de Dieu et ainsi ne convient pas au Christ en tant qu'homme. Mais être toujours bienheureux ne convient ni à l'homme ni à l'ange; car s'ils avaient été créés dans la béatitude, ils n'auraient pas péché par la suite. Donc le Christ en tant qu'homme n'a pas été dans la béatitude au premier instant de sa conception.

En sens contraire, il y a le Psaume (65, 5) qui dit: " Bienheureux, celui que tu as choisi et assumé. " Ce que la Glose a appliqué à la nature humaine du Christ, qui a été assumée par le Verbe de Dieu dans l'unité de sa personne. Mais c'est au premier instant de sa conception que la nature humaine a été assumée ainsi. Donc en ce même instant le Christ en tant qu'homme a été bienheureux, c'est-à-dire compréhenseur.

Réponse: Comme le montraient les considérations précédentes', il ne convenait pas que le Christ, dans sa conception, reçoive la grâce à l'état habituel sans en exercer l'acte. Or il a reçu la grâce sans mesure, comme nous l'avons établi plus haut. Or la grâce du voyageur, puisqu'elle n'égale pas celle du compréhenseur, a une mesure moindre. Il est donc évident que le Christ, au premier instant de sa conception, a reçu non seulement autant de grâce que les compréhenseurs, mais même une grâce supérieure à celle de tous les bienheureux. Et puisque cette grâce n'a pas existé sans s'exercer en acte, il s'ensuit qu'il a eu en acte la vision bienheureuse: il a vu Dieu dans son essence plus clairement que n'ont pu le faire les autres créatures.

Solutions: 1. Nous l'avons dit précédemment le Christ n'a pas mérité la gloire de son âme, selon laquelle il est appelé compréhenseur, mais la gloire de son corps, à laquelle il est parvenu par sa passion.

2. Cela répond aussi à la deuxième objection.

3. Il faut dire que le Christ, du fait qu'il fut Dieu et homme, a eu dans son humanité même cette supériorité sur toutes les autres créatures: d'avoir été bienheureux dès le début de sa conception.

Après avoir étudié la conception du Christ il faut traiter de sa naissance: I. Sa naissance elle-même (Q. 35) II. La manifestation du Christ à sa naissance (Q. 36).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 35: LA NAISSANCE DU CHRIST

1. La naissance appartient-elle à la nature ou à la personne? - 2. Faut-il attribuer au Christ une autre naissance que sa naissance éternelle? - 3. La Bienheureuse Vierge est-elle la mère du Christ selon sa naissance temporelle? - 4. Doit-elle être appelée Mère de Dieu? - 5. Le Christ est-il Fils de Dieu le Père et de la Vierge-Mère selon deux filiations? - 6. Le mode de sa naissance. - 7. Le lieu de sa naissance. - 8. L'époque de sa naissance.

ARTICLE 1: La naissance appartient-elle à la nature ou à la personne?

Objections: 1. S. Augustin écrit: " La nature éternelle et divine ne peut être conçue et naître de la nature humaine que selon la réalité de cette nature. " Donc, s'il convient à la nature divine d'être conçue et de naître en raison de la nature humaine, cela convient bien davantage à la nature humaine elle-même.

2. Selon Aristote, " nature " dérive de " naître ". Or ces dérivations de mots correspondent à des ressemblances entre les réalités. Il semble donc que la naissance se rattache à la nature plus qu'à la personne.

3. On ne parle de " naître " au sens propre, que pour ce qui commence d'exister par la naissance. Or ce qui commence d'exister par la naissance du Christ, ce n'est pas sa personne, c'est sa nature humaine. La naissance convient donc en propre à la nature, non à la personne.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit: " La naissance regarde l'hypostase, non la nature. "

Réponse: On peut attribuer la naissance à un être de deux façons: comme à un sujet, ou comme à un terme. Comme à un sujet, on l'attribue à ce qui naît. Or l'être qui naît, c'est proprement l'hypostase, non la nature. En effet, puisque naître, c'est être engendré, le but de la naissance est le même que celui de la génération: qu'un être existe. Or l'existence n'appartient proprement qu'à l'être subsistant; à la forme non subsistante on attribue l'existence pour autant seulement que par elle un être existe. D'autre part, la personne ou hypostase possède tous les caractères de l'être subsistant, tandis que la nature se définit à la manière d'une forme en laquelle un être subsiste. Donc, si l'on veut désigner le véritable sujet de la naissance, il faudra attribuer celle-ci à la personne ou hypostase, non à la nature.

En revanche, si l'on pense au terme de la naissance, on attribuera celle-ci à la nature. Car le terme de la génération et de n'importe quelle naissance, c'est la forme. Or, la nature se définit à la manière d'une forme. Aussi la naissance est-elle définie par Aristote, une voie qui mène à la nature " - l'intention de la nature, en effet, vise la forme ou la nature de l'espèce.

Solutions: 1. En Dieu l'identité entre la nature et l'hypostase fait que parfois on parle de nature au sens de personne. C'est la raison pour laquelle le texte allégué dit que la nature a été conçue et est née: il faut l'entendre en ce sens que la personne du Fils a été conçue et est née selon la nature humaine.

2. Quant aux dérivations de mots, on remarquera que tout mouvement ou changement ne tire pas son nom du sujet soumis au mouvement, mais du terme auquel il aboutit et qui lui donne son espèce. Voilà

pourquoi la " naissance " ne reçoit pas son nom de la personne qui naît, mais de la " nature " à laquelle aboutit la naissance.

3. En rigueur de termes, ce n'est pas la nature qui commence d'exister, c'est plutôt la personne qui commence d'exister dans une nature. Car, on vient de le voir, la nature est ce par quoi un être existe, tandis que la personne est ce qui possède l'être subsistant.

ARTICLE 2: Faut-il attribuer au Christ une autre naissance que sa naissance éternelle?

Objections: 1. " La naissance est comme le mouvement d'une réalité qui n'existait pas avant de naître et à laquelle le bienfait de la naissance donne d'exister. " Or le Christ a existé de toute éternité. Il n'a donc pas pu naître temporellement.

2. Ce qui est parfait en soi n'a pas besoin de naissance. Or la personne du Christ a été parfaite de toute éternité. Elle n'a donc pas eu besoin de naissance temporelle.

3. La naissance convient en propre à la personne. Mais dans le Christ il n'y a qu'une seule personne. Donc il n'y a en lui qu'une seule naissance.

4. S'il y avait eu deux naissances, le Christ serait né deux fois. Or cela est faux, car la naissance par laquelle il est né du Père ne souffre pas d'interruption, étant éternelle. Pour parler de " deux fois ", il faudrait pourtant qu'il y ait eu interruption; car on ne dit de quelqu'un qu'il a couru deux fois que s'il a interrompu sa course. Il semble donc que l'on ne doit pas poser dans le Christ une double naissance.

En sens contraire, avec S. Jean Damascène " nous confessons deux naissances du Christ; l'une éternelle qui est du Père; et l'autre qui a lieu dans les derniers temps, pour nous ".

Réponse: Comme nous l'avons dit à l'Article précédent, la nature a le même rapport avec la naissance que le terme avec le mouvement ou changement. Or des termes divers appellent des mouvements divers, dit Aristote. Et dans le Christ il y a deux natures: l'une qu'il a reçue du Père, de toute éternité; l'autre qu'il a reçue de sa mère, dans le temps. Il est donc nécessaire d'attribuer au Christ deux naissances: l'une par laquelle il est né éternellement du Père; l'autre par laquelle il est né de sa mère dans le temps.

Solutions: 1. Cette objection a été soulevée par un hérétique appelé Félicien, et S. Augustin l'a résolue ainsi: " Imaginons, comme plusieurs le veulent, qu'il y a dans le monde une âme commune qui, par un mouvement inexplicable, vivifie tous les germes, de telle manière qu'elle ne soit pas produite avec ce qui est engendré, mais qu'elle donne elle-même la vie à ce qu'elle engendre. Cette âme commune, quand elle sera parvenue dans le sein où elle doit former à son usage une matière passible, composera une seule personne avec cette réalité, qui n'a pourtant pas la même substance qu'elle; de l'union de ces deux substances: l'âme commune qui agit et la matière qui subit son action, résultera un seul homme. Et ainsi nous dirons que l'âme naît de sa mère, non pas toutefois, qu'avant de naître, en ce qui la concerne, elle n'ait pas existé du tout. De même donc, et d'une manière bien plus sublime, le Fils de Dieu est né de sa mère en tant qu'homme, dans les mêmes conditions qu'un esprit naît avec un corps; ni l'esprit ni le corps ne sont de même substance, mais de l'un et l'autre résulte une seule personne. Toutefois, nous ne disons pas que le Fils de Dieu a commencé d'exister à partir de ce moment, pour qu'on ne croie pas que la divinité est dans le temps. Nous ne reconnaissons pas non plus que la chair du Fils de Dieu a existé de toute éternité, pour qu'on ne pense pas que le Fils de Dieu n'avait pas pris un corps humain réel, mais seulement une image de ce corps. "

2. Cette objection, c'est l'argument de Nestorius. S. Cyrille y répond de la façon suivante: " Nous ne disons pas que le Fils de Dieu ait eu besoin nécessairement pour lui-même d'une seconde naissance après celle qui vient du Père; c'est faire preuve de sottise et d'ignorance de soutenir que le Fils,

antérieur à tous les siècles et coéternel au Père, a eu besoin d'un commencement pour exister une seconde fois. On dit qu'il est né selon la chair parce que, pour nous et pour notre salut, en unissant à lui, de façon permanente, ce qui est humain, il a procédé de la femme. "

3. La naissance appartient à la personne comme à son sujet, à la nature comme à son terme. Or un même sujet peut être soumis à plusieurs changements, et ces changements varient nécessairement selon leurs termes. Néanmoins, nous parlons ainsi, non parce que la naissance éternelle serait un changement ou un mouvement, mais parce qu'on la présente à la manière d'un changement ou d'un mouvement.

4. On peut dire que le Christ est né deux fois, en raison de ses deux naissances. Comme le coureur qui court à deux moments différents est dit courir deux fois, de même peut-on dire que naître une fois dans l'éternité, et une fois dans le temps, qui désignent tous deux une mesure de durée, diffèrent entre eux beaucoup plus que deux moments du temps.

ARTICLE 3: La Bienheureuse Vierge est-elle la mère du Christ selon sa naissance temporelle?

Objections: 1. On l'a dit plus haut la Bienheureuse Vierge Marie n'a rien opéré dans la génération du Christ par mode de principe actif, elle a seulement fourni la matière. Mais cela ne semble pas suffire pour qu'elle soit considérée comme mère, autrement le bois serait appelé la mère du lit ou du banc. Il apparaît donc que la Bienheureuse Vierge ne peut être appelée la mère du Christ.

2. Le Christ est né miraculeusement de la Bienheureuse Vierge. Mais la génération miraculeuse ne suffit pas à fonder la raison de maternité ou de filiation, car nous ne disons pas qu'Ève est la fille d'Adam. Il semble donc que le Christ ne doit pas non plus être appelé le fils de la Bienheureuse Vierge.

3. Il revient à la mère d'émettre sa semence. Mais, dit S. Jean Damascène: " Le corps du Christ n'a pas été formé par voie séminale, mais par l'action créatrice de l'Esprit Saint. " Il semble donc que la Bienheureuse Vierge ne doit pas être appelée la mère du Christ.

En sens contraire, il y a ce texte de S. Matthieu (1, 18): " Telle fut la génération du Christ. Marie sa mère était fiancée à Joseph. "

Réponse: La Bienheureuse Vierge est vraiment et au sens naturel la mère du Christ. On l'a dit déjà le corps du Christ n'a pas été apporté du ciel comme le prétendait l'hérétique Valentin, mais il a été pris de la Vierge mère, et formé de son sang le plus pur. Et cela seul est requis pour constituer la raison de mère, nous l'avons montré. Donc la Bienheureuse Vierge est vraiment la mère du Christ.

Solutions: 1. On sait déjà que la paternité, la maternité et la filiation ne se trouvent pas dans n'importe quelle génération, mais seulement dans la génération des vivants. Lorsque des êtres inanimés proviennent d'une matière, il n'en découle pas pour autant une relation de maternité et de filiation, mais seulement dans la génération des vivants, qui est appelée à proprement parler une naissance.

2. Selon S. Jean Damascène, la naissance temporelle, par laquelle le Christ naquit pour notre salut, est d'une certaine façon " conforme à la nôtre, puisqu'il est né homme, d'une femme, et au temps requis après la conception; mais elle dépasse la nôtre parce qu'il n'est pas né d'une semence, mais du Saint-Esprit et de la Sainte Vierge, par-dessus la loi de la conception ". Ainsi, du côté de la mère, cette naissance a été naturelle, mais du côté de l'opération du Saint-Esprit, elle a été miraculeuse. La Bienheureuse Vierge est donc vraiment, et au sens naturel, mère du Christ.

3. La semence de la femme n'est pas nécessaire à la conception, vous l'avons vu. Elle n'est donc pas requise à la maternité.

ARTICLE 4: La Bienheureuse Vierge doit-elle être appelée Mère de Dieu?

Objections: 1. Au sujet des mystères divins, il ne faut dire que ce qu'on trouve dans la Sainte Écriture. Or celle-ci ne dit jamais que la Bienheureuse Vierge soit la mère ou la génératrice de Dieu, mais qu'elle est " la mère du Christ (Mt 1, 8), ou la mère de l'enfant " (Mt 2, 11. 19).

2. Le Christ est appelé Dieu selon sa nature divine. Mais celle-ci n'a pas commencé d'exister par la Vierge. Donc on ne doit pas appeler mère de Dieu la Bienheureuse Vierge.

3. Ce nom de Dieu est attribué à la fois au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Donc, si la Bienheureuse Vierge est la mère de Dieu, il s'ensuivrait qu'elle est la mère du Père et du Saint-Esprit, ce qui est absurde.

En sens contraire, on lit dans les chapitres de S. Cyrille approuvés par le Concile d'Éphèse: " Si quelqu'un ne confesse pas que l'Emmanuel est vraiment Dieu, et que, par suite, la Sainte Vierge est mère de Dieu, puisqu'elle a engendré selon la chair, la chair qui est devenue celle du Dieu Verbe, qu'il soit anathème. "

Réponse: On l'a dit ailleurs. tout nom qui désigne une nature au concret peut représenter l'hypostase ou personne qui possède cette nature. Or, ainsi qu'on l'a montré, l'union de l'Incarnation s'étant faite dans la personne, il est clair que ce nom: " Dieu " peut représenter une personne ayant la nature humaine et la nature divine. C'est pourquoi tout ce qui convient à la nature divine et à la nature humaine peut être attribué à cette personne, qu'il s'agisse de noms désignant la nature divine, ou se rapportant à la nature humaine. Or, on dit d'une personne ou hypostase qu'elle est conçue et qu'elle naît, en raison de la nature où se produisent la conception et la naissance. Étant donné que dès le début de sa conception la nature humaine a été assumée par la personne divine, comme nous l'avons dit plus haut, il s'ensuit que l'on peut dire en toute vérité que Dieu a été conçu et est né de la Vierge. Or, on donne à une femme le titre de mère de tel enfant parce qu'elle l'a conçu et engendré. Aussi est-il logique que la Bienheureuse Vierge soit appelée en toute vérité mère de Dieu.

On ne pouvait nier, en effet, que la Bienheureuse Vierge est mère de Dieu que dans deux hypothèses. Ou bien parce que l'humanité aurait été le sujet de la conception et de la naissance, avant que cet homme ait été Fils de Dieu: c'est la position de Photin. Ou bien parce que l'humanité n'aurait pas été assumée dans l'unité de la personne ou hypostase du Verbe de Dieu: c'est la position de Nestorius. Mais l'une et l'autre position est erronée. Il est donc hérétique de nier que la Bienheureuse Vierge est la mère de Dieu.

Solutions: 1. C'est l'objection de Nestorius. Voici comment on peut la résoudre; Quoiqu'on ne trouve pas expressément dans l'Écriture que la Vierge soit la mère de Dieu, on y trouve pourtant explicitement que Jésus Christ est " le Dieu véritable " (1 Jn 5, 20) et que la Bienheureuse Vierge est " mère de Jésus Christ " (Mt 1, 18). Il résulte donc nécessairement des paroles de l'Écriture que la Vierge est mère de Dieu.

En outre, il est écrit (Rm 9, 5): " C'est des Juifs qu'est issu le Christ selon la chair, lequel est au-dessus de tout, Dieu béni éternellement ! " Or, il n'est issu des juifs que par l'intermédiaire de la Bienheureuse Vierge. Par conséquent, celui qui " est au-dessus de tout, Dieu béni éternellement " est véritablement né de la Bienheureuse Vierge et l'a eue pour mère.

2. C'est là encore une objection de Nestorius. Mais S. Cyrille la résout ainsi: " L'âme humaine naît avec son propre corps et est considérée comme ne faisant qu'un avec lui; donc, si quelqu'un veut dire que la Vierge a engendré la chair sans avoir engendré l'âme, il parle pour ne rien dire. Nous percevons quelque chose d'analogue dans la génération du Christ; car le Verbe de Dieu est né de la substance de Dieu le Père; mais parce qu'il a assumé la chair, il est nécessaire de confesser qu'il est né d'une femme

selon la chair. " Il faut donc affirmer que la Bienheureuse Vierge est appelée " mère de Dieu ", non pas qu'elle soit la mère de la divinité, mais parce qu'elle est la mère, selon l'humanité, de la personne qui possède la divinité et l'humanité.

3. Ce nom de Dieu a beau être attribué à la fois au Père, au Fils et au Saint-Esprit, tantôt il représente la seule personne du Père, tantôt la seule personne du Fils, ou celle du Saint-Esprit, comme nous l'avons montré ailleurs". Ainsi, lorsqu'on dit: " La Bienheureuse Vierge est mère de Dieu ", le nom " Dieu " représente uniquement la personne du Fils incarné.

ARTICLE 5: Le Christ est-il Fils de Dieu le Père et de la Vierge-Mère selon deux filiations?

Objections: 1. La naissance est cause de filiation. Mais dans le Christ il y a deux naissances. Il y a donc aussi deux filiations.

2. La filiation, qui est la relation du fils à son père ou à sa mère, dépend en quelque manière de ce fils, parce que l'être de la relation est de se trouver en rapport avec autre chose; si l'un des termes disparaît, l'autre disparaît aussi. Or la filiation éternelle du Christ, en vertu de laquelle il est Fils de Dieu le Père, ne dépend pas de sa mère, puisque rien d'éternel ne dépend d'un être temporel. Le Christ n'est donc pas Fils de sa mère par une filiation éternelle. Ou bien donc le Christ n'est d'aucune manière son fils, à l'encontre de ce qu'on vient d'établir, ou bien il est son fils par une filiation temporelle. Il y a donc dans le Christ deux filiations.

3. Dans la définition d'un terme relatif figure toujours l'autre, ce qui montre que chacun d'eux est spécifié par l'autre. Mais un seul et même être ne peut exister dans des espèces diverses. Il paraît donc impossible qu'une seule et même relation ait pour termes des extrêmes totalement divers. Or le Christ est le Fils du Père éternel et d'une mère temporelle; ce sont là des termes totalement divers. Il apparaît donc que le Fils ne peut être le Fils du Père et de sa mère par la même relation. Il y a donc dans le Christ deux filiations.

En sens contraire, d'après S. Jean Damascène, on peut multiplier dans le Christ tout ce qui convient à la nature, mais non ce qui relève de sa personne. Or, la filiation appartient au premier chef à la personne, car c'est une propriété personnelle, comme on a pu le voir dans la première partie. Il n'y a donc dans le Christ qu'une seule filiation.

Réponse: À ce sujet on a émis des opinions diverses. Certains, attentifs à la cause de la filiation, qui est la naissance, mettent dans le Christ deux filiations comme deux naissances. D'autres, attentifs au sujet de la filiation qui est la personne ou hypostase, mettent dans le Christ une seule filiation comme il n'y a qu'une seule hypostase ou personne.

En effet, l'unité ou la pluralité de la relation ne tient pas aux termes, mais à la cause ou au sujet. Car si elle tenait aux termes, il faudrait que tout homme ait en lui deux filiations. l'une se rapportant à son père, et l'autre à sa mère. Mais, à bien considérer, il apparaît que chacun est en rapport avec son père et sa mère par la même relation, à cause de l'unité de la cause. En effet, par une même naissance on naît de son père et de sa mère, si bien qu'on se rattache à tous deux par la même relation. Et il en est de même pour le maître qui dispense le même enseignement à de nombreux élèves, comme pour le seigneur qui gouverne divers sujets par le même pouvoir.

Au contraire, lorsque les causes diffèrent spécifiquement, les relations qu'elles produisent diffèrent aussi spécifiquement. Alors rien n'empêche que plusieurs relations de cette nature se trouvent dans le même sujet. C'est ainsi que le maître qui enseigne aux uns la grammaire, et à d'autres la logique, n'exerce pas le même magistère. Les relations d'un seul et même maître seront donc différentes avec des élèves différents, ou avec les mêmes, auxquels il donne des enseignements différents.

Il arrive parfois que l'on soit en relation avec plusieurs personnes pour des causes diverses, mais de même espèce; on peut par exemple être père de divers fils en vertu d'actes divers de génération. En ce cas la paternité ne peut différer spécifiquement puisque les actes de générations sont de même espèce. Et parce que plusieurs formes de même espèce ne peuvent exister simultanément dans un même sujet, il est impossible qu'il y ait plusieurs paternités en celui qui a engendré plusieurs fils. Mais il en serait autrement si l'on était père de l'un par génération naturelle, et de l'autre par adoption.

Or, il est évident que ce n'est pas par une seule et même naissance que le Christ est né de son Père dans l'éternité, et de sa mère dans le temps. Ces naissances ne sont pas les mêmes spécifiquement. En se plaçant à ce point de vue, il faudrait donc dire qu'il y a dans le Christ des filiations diverses, l'une temporelle, l'autre éternelle. Mais, parce que le sujet de la filiation n'est pas la nature ou une partie de la nature, mais seulement la personne ou hypostase; et parce qu'il n'y a dans le Christ pas d'autre hypostase ou personne que la personne éternelle, il ne peut y avoir en lui qu'une seule filiation: celle qui est dans sa personne éternelle. Toute relation que l'on applique à Dieu en fonction du temps ne pose rien de réel en Dieu. lui-même qui est éternel, mais seulement un être de raison, comme on l'a montré dans la première Partie. Voilà pourquoi la filiation qui met le Christ en rapport avec sa mère ne peut pas être une relation réelle, mais seulement une relation de raison.

Les deux opinions exposées plus haut ont donc chacune une part de vérité. Car, si l'on envisage les raisons parfaites de filiation, on dira qu'il y a deux filiations, puisqu'il y a deux naissances. Mais si l'on considère le sujet de la filiation, qui ne peut être que le suppôt éternel, il ne peut y avoir dans le Christ, comme relation réelle, que la filiation éternelle.

Toutefois, on donne au Christ le nom de fils relativement à sa mère, en vertu d'une relation que l'on conçoit simultanément avec celle qui unit sa mère à lui. Il en va de même pour Dieu, que l'on appelle Seigneur en vertu de la relation que l'on conçoit simultanément avec la relation réelle par laquelle la créature est soumise à Dieu. En Dieu, cette relation de domination n'est pas réelle, et pourtant Dieu est vraiment Seigneur, en vertu de la soumission réelle de la créature envers lui. Pareillement, le Christ est appelé réellement fils de la Vierge sa mère, en raison de la relation réelle de maternité entre elle et le Christ.

Solutions: 1. La naissance temporelle causerait dans le Christ une filiation temporelle réelle, s'il y avait là un sujet capable de recevoir cette relation. Mais cela est impossible; car le suppôt éternel ne peut lui-même recevoir une relation temporelle, on vient de le voir.

On ne peut pas dire non plus que le Christ reçoit une filiation temporelle en raison de la nature humaine, de même qu'il est sujet à une naissance temporelle; car il faudrait que la nature humaine soit d'une certaine manière sujette à la filiation, comme elle est, d'une certaine manière sujette à la naissance; lorsque l'on dit du nègre qu'il est blanc en raison de ses dents, il faut que ses dents soient le sujet de la blancheur. Or, la nature humaine ne peut d'aucune manière être le sujet de la filiation, car cette relation regarde directement la personne.

2. La filiation éternelle ne dépend pas d'une mère temporelle; mais avec cette filiation éternelle on conçoit un rapport temporel qui dépend de cette mère, et qui suffit pour affirmer du Christ qu'il est fils de sa mère.

3. Comme dit Aristote, " l'un et l'être s'engendrent réciproquement ". Aussi parfois, dans l'un des deux extrêmes en relation, la relation est un être réel, alors qu'elle n'est dans l'autre extrême qu'un être de raison; c'est le cas de la science et de son objet, ainsi que le dit encore Aristote. Parfois aussi, dans l'un des deux extrêmes en relation, il n'y a qu'une seule relation, alors que du côté de l'autre on en compte un grand nombre. C'est ainsi que chez les parents on trouve une double relation: l'une de paternité, l'autre de maternité; ces deux relations sont différentes spécifiquement, car c'est pour des raisons différentes que le père et la mère sont principes de génération. (En revanche, si c'était sous le même

aspect que plusieurs individus seraient principes d'une seule action, par exemple du halage d'un bateau, il n'y aurait chez tous qu'une seule et même relation.) Du côté de l'enfant, il n'existe qu'une seule relation selon la réalité; mais cette filiation est conçue comme double par la raison, en tant qu'elle correspond aux deux relations que l'on constate chez les parents, selon deux points de vue de l'esprit. Pareillement donc, d'une certaine manière, il n'y a dans le Christ qu'une seule filiation réelle, celle qui regarde le Père éternel; et cependant on y conçoit aussi un autre point de vue, temporel, celui qui regarde la mère temporelle.

ARTICLE 6: Le mode de naissance du Christ

Objections: 1. La mort des hommes dérive du péché des premiers parents (Gn 2, 17): " Le jour où vous en mangerez, vous mourrez certainement. " De même aussi les douleurs de l'enfantement (Gn 3, 16): " Tu enfanteras tes fils dans la douleur. " Mais le Christ a voulu subir la mort. Il semble au même titre que son enfantement a dû s'accompagner de douleurs.

2. La fin est proportionnelle au principe. Or, la vie du Christ s'est achevée dans la douleur (Is 53, 4): " Il a vraiment porté nos douleurs. " Il apparent donc que même dans sa naissance il devait y avoir les douleurs de l'enfantement.

3. Dans le *Protévangile de Jacques* on voit des sages-femmes accourir à la naissance du Christ, qui semblent avoir été nécessaires à cause des douleurs de l'enfantement. Il semble donc que la Bienheureuse Vierge a enfanté dans la douleur.

En sens contraire, dans un sermon qu'on lui attribue, S. Augustin s'adresse ainsi à la Vierge Marie: " Tu n'as connu ni flétrissure en concevant, ni douleur en enfantant. "

Réponse: Les douleurs de l'enfantement sont causées par la distension des organes à travers lesquels l'enfant sort du sein de la mère. Or, nous avons dit précédemment que le Christ est sorti du sein de sa mère resté fermé, ce qui n'a imposé aucune violence aux organes. C'est pourquoi cet enfantement n'a comporté aucune douleur, ni aucune lésion physique. Au contraire, il y a eu là une très grande joie, du fait que l'homme Dieu est né dans le monde, selon la parole d'Isaïe (75, 1): " La terre fleurira comme le lis, elle exultera dans la joie et la louange. "

Solutions: 1. Les douleurs de l'enfantement sont chez la femme une conséquence de son union charnelle avec l'homme. C'est ce que suggère la Genèse quand, après avoir dit (3, 16) " Tu enfanteras dans la douleur ", elle ajoute " Et l'homme te dominera. " Mais comme le remarque un sermon attribué à S. Augustin, sur l'Assomption de la Vierge mère de Dieu a été exceptée de cette sentence: " Ayant reçu le Christ sans la souillure du péché et sans l'abaissement d'un commerce charnel avec l'homme, elle a engendré sans douleur, et sans atteinte à son intégrité, et elle est demeurée dans une parfaite virginité. ,Et si le Christ a subi la mort, c'est volontairement, afin de satisfaire pour nous; il n'y fut point comme forcé par cette sentence, car lui-même n'était pas astreint à la mort.

2. De même que le Christ en mourant a détruit notre mort, ainsi, par sa douleur, nous a-t-il délivrés de nos douleurs; c'est pourquoi il a voulu mourir dans la souffrance. Mais les douleurs de l'enfantement qu'aurait subies sa mère ne concernaient pas le Christ qui venait satisfaire pour nos péchés. C'est pourquoi il n'a pas fallu que sa mère l'enfante dans la douleur.

3. D'après S. Luc (2, 7), la Bienheureuse Vierge elle-même " enveloppa de langes et posa dans une mangeoire " l'enfant qu'elle venait de mettre au monde: ce qui montre la fausseté du *Protévangile de Jacques*, livre apocryphe. Aussi S. Jérôme, écrit-il: " Il n'y eut là aucune sage-femme, aucune activité de commères, Marie fut à la fois la mère et la sage-femme. "Elle enveloppa son enfant de langes et le posa dans une mangeoire": cette phrase condamne les extravagances des apocryphes. "

ARTICLE 7: Le lieu de la naissance du Christ

Objections: 1. Il est dit en Isaïe (2, 3): " C'est de Sion que sortira la Loi, et la parole du Seigneur, de Jérusalem. " Mais le Christ est véritablement la Parole de Dieu. Il aurait donc dû venir au monde à Jérusalem.

2. Selon S. Matthieu (2, 23), il était écrit du Christ: " On l'appellera Nazaréen ", ce qui vient de la prophétie d'Isaïe (11, 1): " Une fleur montera de sa tige ", Nazareth en effet veut dire " fleur ". Mais on tire son nom surtout de son lieu de naissance. Il semble donc qu'il aurait dû naître à Nazareth, où il avait été conçu et où il devait grandir.

3. Le Seigneur est venu en ce monde pour annoncer la foi en la Vérité, comme il le dit en S. Jean (18, 37): " je suis né et je suis venu dans le monde afin de rendre témoignage à la vérité. " Mais cette mission lui aurait été facilitée s'il était né dans la ville de Rome, qui tenait alors le monde sous sa domination. C'est ce qui faisait dire à S. Paul écrivant aux Romains (1, 8): " Votre foi est annoncée à tout l'univers. " On voit donc qu'il n'aurait pas dû naître à Bethléem.

En sens contraire, il est écrit dans Michée (5, 2): " Et toi, Bethléem Éphrata, tu es toute petite parmi les chefs-lieux de Juda; c'est de toi que sortira pour moi celui qui doit régner sur Israël. "

Réponse: Le Christ a voulu naître à Bethléem pour deux motifs. Le premier, c'est que " il est né de la race de David selon la chair " (Rm 1, 3). C'est à David qu'avait été faite une promesse spéciale au sujet du Christ (2 S 23, 1): " Oracle de l'homme haut placé, du Messie du Dieu de Jacob. " Et c'est pourquoi le Christ voulut naître à Bethléem, où David était né, afin de montrer par le lieu même de sa naissance l'accomplissement de la promesse qui lui avait été faite. C'est ce que souligne l'évangile disant (Lc 2, 4): " Parce que Joseph était de la maison et de la famille de David. "

Deuxième motif pour naître à Bethléem. Comme dit S. Grégoire: " Bethléem se traduit: Maison du pain. Or le Christ est celui qui a dit: "je suis le pain vivant, qui suis descendu du ciel. " "

Solutions: 1. De même que David est né à Bethléem, c'est Jérusalem qu'il a choisie pour établir le siège de sa royauté et y construire le temple de Dieu; c'est ainsi qu'il choisit Jérusalem pour qu'elle soit une cité à la fois royale et sacerdotale. Or le sacerdoce du Christ et sa royauté se sont consommés surtout dans sa passion. Ainsi convenait-il que le Christ ait choisi Bethléem comme lieu de sa naissance, et Jérusalem comme lieu de sa passion.

Par là, en outre, le Christ a confondu la vaine gloire des hommes qui s'enorgueillissent de naître dans des villes réputées et cherchent à y être honorés. A l'inverse, le Christ a voulu naître dans une cité sans gloire, et souffrir l'opprobre dans une cité illustre.

2. Le Christ voulut se signaler par sa vie vertueuse, et non par son origine charnelle. C'est pourquoi il voulut être élevé et formé dans la ville de Nazareth, tandis qu'il ne voulut naître à Bethléem que comme un hôte de passage. Selon S. Grégoire: " Par l'humanité qu'il avait assumée, il naissait comme à l'étranger, non selon sa puissance, mais selon sa nature. " Et, dit encore Bède, " il cherchait une place à l'hôtellerie pour nous préparer de nombreuses demeures dans la maison de son Père ".

3. Comme il est dit dans un sermon du Concile d'Éphèse: " Si le Christ avait choisi la grande cité de Rome, on aurait attribué la conversion du monde au prestige de ses concitoyens. S'il avait été le fils de l'Empereur, on aurait rattaché sa réussite à sa puissance. Mais afin de faire reconnaître que sa divinité avait transformé le monde, il choisit une mère très pauvre et une patrie plus pauvre encore. " Comme dit S. Paul (1 Co 1, 27): " Dieu choisit ce qui est faible ici-bas pour confondre ce qui est fort. " C'est pourquoi, afin de montrer davantage son pouvoir, c'est de Rome même, capitale du monde, qu'il fit la capitale de son Église, en signe de victoire parfaite. De là devait se répandre la foi dans le monde

entier, selon cet oracle d'Isaïe (26, 8): " Il humiliera la cité altière. Elle sera foulée aux pieds par le pauvre ", c'est-à-dire le Christ, " par les pas des indigents ", c'est-à-dire des Apôtres Pierre et Paul.

ARTICLE 8: L'époque de la naissance du Christ

Objections: 1. Le Christ venait pour rendre aux siens la liberté. Or il est né au temps de l'esclavage, où le monde entier est recensé sur l'ordre d'Auguste, parce que soumis à l'impôt, selon S. Luc (2, 1).

2. Ce n'est pas aux païens qu'avait été promise la naissance du Christ, d'après S. Paul (Rm 9, 4): " Les promesses appartiennent à Israël. " Mais le Christ est né à l'époque où dominait en Judée un roi étranger: " Jésus étant né au temps du roi Hérode " (Mt 2, 1).

3. Le temps de la présence du Christ dans le monde est comparé au jour parce qu'il est lui-même la lumière du monde; ce qui lui fait dire (Jn 9, 4): " Tant qu'il fait jour, il faut que j'accomplisse les oeuvres de celui qui m'a envoyé " Mais en été les jours sont plus longs qu'en hiver. Donc, puisqu'il est né au coeur de l'hiver, le huit des calendes de janvier (25 décembre), il apparat que l'époque de sa naissance était mal choisie.

En sens contraire, il y a cette parole de S. Paul (Ga 4, 4): " Lorsqu'est venue la plénitude des temps, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme, né sujet de la loi. "

Réponse: Il y a cette différence entre le Christ et les autres hommes que ceux-ci naissent soumis à la nécessité du temps, et que le Christ, comme Seigneur et Créateur de tous les temps, a choisi la date où il naîtrait, ainsi que sa mère et le lieu de sa naissance. Et parce que ce qui vient de Dieu est parfaitement ordonné et harmonieusement disposé, il s'ensuit que le Christ naîtrait au moment le mieux choisi.

Solutions: 1. Oui, le Christ était venu pour nous ramener de l'état de servitude à l'état de liberté. Et c'est pourquoi, de même qu'il a adopté notre mortalité afin de nous ramener à la vie, de même, dit S. Bède " il a daigné s'incarner au moment où, dès sa naissance, il serait enregistré par le recensement de César et, pour notre libération, se soumettrait lui-même à la servitude. "

De plus, à cette époque où l'univers entier vivait sous un seul prince, une paix parfaite régnait sur le monde. Et c'est pourquoi il convenait que le Christ naisse à cette époque, lui qui est " notre paix, faisant de deux peuples un seul " (Ep 2,14). Aussi, S. Jérôme dit-il: " Déroulons l'histoire ancienne: nous y trouvons que la discorde a régné dans le monde entier jusqu'à la vingt-huitième année de César Auguste; mais à la naissance du Seigneur, toutes les guerres cessèrent ", selon cette prédiction d'Isaïe (2, 4): " Aucun peuple ne lèvera l'épée contre un autre. "

En outre, il convenait que sa naissance ait lieu au temps où un seul prince dominait le monde, puisque lui-même venait " rassembler les siens dans l'unité, afin qu'il n'y ait plus qu'un seul troupeau et un seul pasteur " (Jn 10, 16).

2. Le Christ a voulu naître au temps d'un roi étranger, pour accomplir la prophétie de Jacob disant (Gn 50, 10): " Le sceptre ne s'éloignera pas de Juda, ni le chef ne s'éloignera de sa race, jusqu'à ce que vienne celui qui doit être envoyé. " S. Jean Chrysostome explique: " Tant que la nation juive fut régie par des rois juifs, même pécheurs, les prophètes lui furent envoyés pour lui porter remède. Mais, lorsque la loi de Dieu fut sous le pouvoir d'un roi inique, le Christ naquît; car le mal souverain et implacable appelait un médecin d'autant plus habile. "

3. " Ce fut quand la lumière du jour commence à croître que le Christ a voulu naître m " pour montrer qu'il venait pour faire grandir les hommes dans la lumière divine, selon la prophétie (Lc 1, 79): "

Éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort. " De même encore, il a choisi pour maître les rigueurs de l'hiver afin de souffrir pour nous, dès ce moment, dans sa chair.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 36: LA MANIFESTATION DU CHRIST À LA NAISSANCE

1. La naissance du Christ devait-elle être manifestée à tous? -2. Devait-elle être manifestée à quelques-uns? - 3. A qui devait-elle être manifestée? - 4. Devait-il se manifester lui-même, ou plutôt par d'autres? - 5. Par quels autres moyens aurait-il dû se manifester? - 6. L'ordre de ses manifestations. - 7. L'étoile par laquelle sa naissance fut manifestée. - 8. L'adoration des mages qui ont connu par l'étoile la naissance du Christ.

ARTICLE 1: La naissance du Christ devait-elle être manifestée à tous?

Objections: 1. L'accomplissement doit correspondre à la promesse. Or un Psaume (50, 3) promet ainsi l'avènement du Christ: " Dieu viendra d'une façon manifeste. " Or il est venu par sa naissance charnelle. Il semble donc que cette naissance aurait dû être manifeste pour le monde entier.

2. Paul écrit (1 Tm 1, 15): " Le Christ est venu en ce monde pour sauver les pécheurs. " Mais cela ne se réalise que dans la mesure où la grâce de Dieu se manifeste à eux selon l'épître à Tite (2, 11): " La grâce du Sauveur notre Dieu s'est manifestée à tous les hommes, nous enseignant à renoncer à l'impiété et aux convoitises mondaines pour que nous vivions en ce monde avec tempérance, piété et justice. " Il apparaît donc que la naissance du Christ aurait dû être manifeste à tous.

3. Dieu est enclin par-dessus tout à faire miséricorde, selon le Psaume (145, 9): " Ses miséricordes sont pour toutes ses oeuvres. " Mais au second avènement, où la justice exercera son jugement, sa venue sera manifeste à tous selon S. Matthieu (25, 27): " Comme l'éclair part de l'orient et brille jusqu'à l'occident, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme. " Donc, à plus forte raison, le premier avènement, par lequel il est né charnellement dans le monde, doit être manifeste à tous.

En sens contraire, on lit dans Isaïe (45, 15) " Vraiment tu es un Dieu caché, Saint d'Israël, Sauveur. " Et on y lit encore (53, 3): " Son visage était comme caché et méprisé. "

Réponse: La naissance du Christ ne devait pas être manifestée communément à tous.

1° Parce que cela aurait empêché la rédemption des hommes, qui s'est réalisée par la croix du Christ, car, dit S. Paul (1 Co 2, 8), " s'ils l'avaient connu, jamais ils n'auraient crucifié le Seigneur de gloire ".

2° Parce que cela aurait diminué le mérite de la foi, par laquelle il était venu justifier les hommes selon cette parole (Rm 3, 22): " La justice de Dieu est par la foi en Jésus Christ. " Car si, à la naissance du Christ, des indices manifestes l'avaient révélé à tous, la foi aurait perdu sa raison d'être puisqu'elle est d'après l'épître aux Hébreux (11, 1) " la conviction des réalités qu'on ne voit pas ".

3° Parce que cela aurait jeté le doute sur la réalité de son humanité. Aussi S. Augustin écrit-il: " S'il était passé directement de la petite enfance à la jeunesse, s'il n'avait pris aucune nourriture, aucun sommeil, n'aurait-il pas donné des armes à l'erreur? N'aurait-on pas cru qu'il n'avait en rien assumé l'homme véritable? En produisant tout par miracle, n'aurait-il pas détruit l'oeuvre de sa miséricorde? "

Solutions: 1. Ce Psaume s'entend de la venue du Christ pour le jugement, selon l'explication de ce passage par la Glose.

2. Il fallait bien que tous les hommes soient instruits pour leur salut de la grâce du Christ, non dès sa naissance mais plus tard, au cours des temps, après qu'il aurait " opéré le salut au milieu de la terre " (Ps 74, 12). Voilà pourquoi le Christ, après sa passion et sa résurrection, a dit à ses disciples: " Allez, enseignez toutes les nations. " 3. Il est requis pour le jugement que l'autorité du juge soit connue; aussi faut-il que l'avènement du Christ pour le jugement soit manifeste. Mais son premier avènement s'est fait pour le salut de tous, qui s'obtient par la foi, laquelle a pour objet des réalités qu'on ne voit pas. Et c'est pourquoi le premier avènement du Christ devait être caché.

ARTICLE 2: La naissance du Christ devait-elle être manifestée à quelques-uns?

Objections: 1. On vient de le dire, il convenait au salut de l'humanité que le premier avènement du Christ soit caché. Mais le Christ est venu pour sauver tous les hommes, selon S. Paul (1 Tm 4, 10) " Il est le Sauveur de tous les hommes, surtout des croyants. " Donc sa naissance n'aurait dû être manifestée à personne.

2. La future naissance du Christ avait été manifestée à la Bienheureuse Vierge et à Joseph. Il n'était donc pas nécessaire, après sa naissance, de manifester celle-ci à d'autres.

3. Le sage ne manifeste pas ce qui provoque du trouble et du dommage chez les autres. Or la manifestation de la naissance du Christ a provoqué du trouble selon S. Matthieu (2, 3): " A cette nouvelle, Hérode fut troublé et tout Jérusalem avec lui. " En outre, on sait le mal que cela fit à d'autres, car à cette occasion " Hérode fit massacrer à Bethléem et aux alentours, les enfants âgés de deux ans et au-dessous ".

En sens contraire, la naissance du Christ n'aurait profité à personne si elle avait été cachée à tous. Mais il fallait que sa naissance soit profitable; autrement il serait né pour rien. Il semble donc qu'elle devait être manifestée à quelques-uns.

Réponse: Comme dit l'Apôtre (Rm 13, 1), " ce qui vient de Dieu est fait avec ordre ". Or, c'est une loi de la sagesse divine que les dons de Dieu et les secrets de sa sagesse ne parviennent pas uniformément à tous. Ils sont d'abord communiqués directement à certains, et par leur intermédiaire les autres en bénéficient. Il en fut ainsi pour le mystère de la Résurrection: on lit dans les Actes (10, 40): " Dieu a donné au Christ ressuscité de se faire voir, non à tout le peuple, mais aux témoins qu'il avait choisis d'avance. " La même règle s'était imposée au sujet de la naissance du Christ: manifester celle-ci non pas à tous, mais à quelques-uns, par l'entremise desquels la connaissance en parviendrait aux autres hommes.

Solutions: 1. Il aurait été également préjudiciable au salut de l'humanité que la naissance de Dieu soit manifestée à tous les hommes, ou qu'elle ne soit connue d'aucun. Dans les deux cas, la foi disparaissait. Dans le premier, parce que cette naissance aurait été entièrement manifeste; dans le second, parce qu'elle n'aurait été connue par personne dont on puisse entendre le témoignage; car, suivant l'Apôtre (Rm 10, 17), " la foi vient de ce qu'on a entendu ".

2. Marie et Joseph devaient être instruits de la naissance du Christ parce qu'il leur revenait de montrer du respect à l'enfant attendu, et de l'accueillir à sa naissance. Mais leur témoignage, à cause de son caractère familial, n'aurait pas été reçu comme un hommage à la grandeur du Christ. Il fallait donc que sa naissance soit manifestée à des étrangers dont le témoignage ne pouvait être suspect.

3. Le trouble qui a suivi cette manifestation s'harmonise lui-même avec la naissance du Christ. D'abord parce que la dignité céleste du Christ s'y révèle, comme dit S. Grégoire: " A la naissance du

roi du ciel, le roi de la terre se trouble: la grandeur humaine est confondue quand se découvre la dignité céleste. "

Ensuite on y voyait préfiguré le pouvoir judiciaire du Christ. C'est ce qui fait dire à S. Augustin dans un sermon sur l'Épiphanie " Que sera le tribunal du Christ, si déjà le berceau d'un enfant a terrorisé les rois orgueilleux? "

Enfin ce trouble symbolisait la destruction du règne des démons. Car, selon S. Léon, " Hérode n'est pas tellement troublé en lui-même que le démon en Hérode. Car Hérode voyait un homme terrestre là où le démon voyait Dieu. Et tous deux redoutaient un successeur à leur royauté: le démon un successeur céleste, Hérode un successeur terrestre ". Mais cette crainte était superflue parce que le Christ n'était pas venu pour régner sur terre. Comme dit le pape S. Léon en s'adressant à Hérode: " Ton royaume ne suffit pas à contenter le Christ, et le maître du monde ne peut être enfermé dans les étroites limites de ton pouvoir. "

Que les Juifs se soient troublés, alors qu'ils auraient dû se réjouir, cela tient, dit Chrysostome " à ce que des gens iniques ne pouvaient se réjouir de l'avènement du juste "; ou bien, c'est parce qu'ils voulaient flatter Hérode qu'ils craignaient, car " la foule flatte plus qu'il n'est juste ceux dont elle subit la cruauté ".

Et que des enfants aient été massacrés par Hérode, cela n'a pas été à leur détriment, mais à leur avantage. Car S. Augustin dit dans un sermon pour l'Épiphanie: " Ne croyez pas que le Christ, venu afin de délivrer les hommes, n'a rien fait pour récompenser ceux qui étaient massacrés pour lui, alors que sur la croix il pria pour ses meurtriers. "

ARTICLE 3: A qui la naissance du Christ devait-elle être manifestée?

Objections: 1. Le Seigneur a ordonné à ses disciples (Mt 10, 5): " Ne prenez pas le chemin des païens ", parce qu'il voulait d'abord se manifester aux Juifs. Il était encore beaucoup moins indiqué que la naissance du Christ soit révélée à des païens " qui venaient d'Orient " (Mt 2, 1).

2. La manifestation de la vérité divine doit se faire d'abord aux amis de Dieu, selon le livre de Job (36, 33 Vg): " Il l'annoncera à son ami. " Mais les mages étaient des ennemis de Dieu, selon ce texte (Lv 19, 31 Vg): " N'allez pas vers les mages et ne consultez pas les devins. " La naissance du Christ n'aurait donc pas dû être manifestée aux mages.

3. Le Christ était venu délivrer le monde entier de la puissance du diable, aussi est-il dit en Malachie (1, 11): " Du levant au couchant, mon nom est grand parmi les nations. " Il ne devait donc pas se manifester seulement à l'orient, mais aussi sur toute la terre.

4. Tous les sacrements de l'ancienne loi préfiguraient le Christ. Or ils étaient dispensés par le ministère des prêtres de cette loi. Il semble donc que la naissance du Christ aurait dû être manifestée aux prêtres dans le Temple, plutôt qu'à des bergers dans la campagne.

5. Le Christ est né d'une vierge mère, et c'était un tout-petit. Il aurait donc paru mieux de manifester sa naissance à des jeunes gens et à des vierges, plutôt qu'à des gens âgés et mariés comme Syméon et Anne.

En sens contraire, il y a cette parole du Christ (Jn 13, 18): " je connais ceux que j'ai choisis. " Or, ce qui se fait selon la sagesse de Dieu est bien fait. Donc ceux à qui a été manifestée la naissance du Christ ont été bien choisis.

Réponse: Le salut qui devait être réalisé par le Christ concernait toutes les catégories d'hommes parce que, dit S. Paul (Col 3, 11), " dans le Christ Jésus il n'y a plus ni homme ni femme, ni païens ni Juifs, ni esclaves ni homme libre " et ainsi des autres différences. Et pour que cela soit préfiguré dans la naissance même du Christ il a été manifesté à des hommes de toutes conditions. Parce que, dit S. Augustin, " les bergers étaient des Israélites et les mages des païens. Les uns habitaient tout près, les autres venaient de loin. Les uns et les autres se rejoignirent en s'unissant à la pierre angulaire ". Il y eut entre eux d'autres différences: les mages étaient sages et puissants, les bergers ignorants et grossiers. Il s'est aussi manifesté à des justes comme Syméon et Anne, et à des pécheurs comme les mages; il s'est encore manifesté à des hommes et à des femmes, comme Anne, pour montrer que nulle condition humaine n'est exclue du salut du Christ.

Solutions: 1. Cette manifestation de la naissance du Christ fut comme les prémices de la manifestation plénière qui se produirait plus tard. " Et de même qu'à cette seconde manifestation la grâce du Christ fut annoncée par le Christ et ses Apôtres d'abord aux Juifs et ensuite aux païens; de même les premiers à s'approcher du Christ furent les bergers, qui étaient les prémices des juifs comme étant ses voisins; et ensuite les mages qui venaient de loin, eux qui furent les prémices des nations ", selon S. Augustin.

2. Comme dit encore S. Augustin: " Si le manque de culture domine dans la rusticité des bergers, l'impiété domine dans les sacrilèges des mages. Et pourtant, celui qui était la pierre angulaire s'est adjoint les uns et les autres; car il venait choisir ce qui était ignorant pour confondre les sages, et appeler non les justes, mais les pécheurs, afin qu'aucune grandeur ne pût s'enorgueillir et aucune faiblesse désespérer. " Toutefois, certains disent que les mages n'étaient pas des magiciens, mais de savants astronomes, appelés " mages " par les Perses ou les Chaldéens.

3. Selon S. Jean Chrysostome, " les mages sont venus de l'orient parce que la foi a commencé là où naît le jour, parce que la foi est la lumière des âmes ". Ou bien " parce que tous ceux qui viennent au Christ, viennent de lui et par lui ", dont Zacharie nous dit (6, 12 Vg): " Voici un homme, Orient est son nom. " On dit qu'ils sont venus d'Orient, littéralement, c'est-à-dire du fond de l'Orient, pour certains; ou bien de régions proches de la Judée, mais à l'orient de celle-ci. Cependant il est vraisemblable que certains signes de la naissance du Christ sont apparus aussi dans d'autres parties du monde. Ainsi de l'huile a jailli à Rome, et en Espagne apparurent trois soleils qui, peu à peu, se réunirent en un seul.

4. Comme dit Chrysostome, pour manifester la naissance du Christ, " l'ange n'est pas allé à Jérusalem, et n'a pas appelé les scribes et les pharisiens, car ils étaient corrompus et dévorés d'envie. Mais les bergers étaient sincères, pratiquant l'ancien mode de vie des patriarches et de Moïse ". De plus ces bergers préfiguraient les docteurs de l'Église, à qui sont révélés les mystères du Christ, qui échappaient aux Juifs.

5. Selon S. Ambroise, " la naissance du Seigneur devait recevoir le témoignage non seulement des bergers, mais aussi des vieillards et des justes ", dont le témoignage, à cause de leur justice, avait plus de crédit.

ARTICLE 4: Le Christ devait-il se manifester lui-même ou par d'autres?

Objections: 1. " La cause qui agit par soi est supérieure à celle qui agit par autrui ", dit Aristote". Mais le Christ a manifesté sa naissance par d'autres, ainsi aux bergers par des anges, aux mages par une étoile. Il aurait donc dû bien davantage la manifester par lui-même.

2. On lit (Si 20, 30): " Sagesse cachée et trésor ignoré, à quoi cela sert-il? " Mais le Christ, dès le début de sa conception a possédé pleinement le trésor de la sagesse et de la grâce. Donc, s'il n'avait

pas manifesté cette plénitude par des oeuvres et des paroles, cette sagesse et cette grâce lui auraient été données pour rien. Ce qui est inadmissible, car " Dieu ne fait rien en vain " selon Aristote.

3. Dans le *Protévangile de Jacques* on lit que le Christ, dans son enfance, a fait beaucoup de miracles. Et l'on voit ainsi qu'il a manifesté sa naissance par lui-même.

En sens contraire, S. Léon dit que les mages trouvèrent l'enfant Jésus " qui ne différait en rien de l'ensemble des enfants des hommes ". Mais les autres enfants ne se manifestent pas eux-mêmes. Il ne convenait donc pas que le Christ manifeste sa naissance par lui-même.

Réponse: La naissance du Christ était ordonnée au salut des hommes, et ce salut s'obtient par la foi. Or la foi salutaire confesse la divinité et l'humanité du Christ. Il fallait donc manifester la naissance du Christ en montrant sa divinité sans nuire à la foi en son humanité. Cela s'est réalisé du fait que le Christ a montré en lui-même une naissance pareille à celle des faibles hommes, tandis qu'il a montré par l'intermédiaire des créatures de Dieu qu'il possédait la puissance de la divinité. Voilà pourquoi ce n'est pas par lui-même que le Christ a manifesté sa naissance, mais par d'autres créatures.

Solutions: 1. En toute génération et en tout mouvement, l'imparfait mène au parfait. Aussi le Christ a-t-il d'abord été manifesté par d'autres créatures; puis il s'est manifesté par lui-même d'une manifestation parfaite.

2. Sans doute la sagesse cachée est inutile. Cependant, il appartient au sage de se manifester lui-même en temps opportun et non à n'importe quel moment. " Tel se tait parce qu'il n'a rien à répondre: tel autre se tait parce qu'il connaît le temps propice " (Si 20, 6). Ainsi donc la donnée au Christ n'a pas été inutile, parce qu'il s'est manifesté lui-même en temps opportun. Et le fait qu'il se cachait au temps voulu est une preuve de sagesse.

3. Ce livre est un apocryphe. Et S. Jean Chrysostome soutient que le Christ n'a pas fait de miracle avant de changer l'eau en vin puisque S. Jean (2, 11) dit: " Tel fut le commencement des signes de Jésus. " En effet, " s'il avait accompli des miracles dès le premier âge, les Israélites n'auraient eu besoin de personne d'autre pour le leur manifester ". Et cependant Jean Baptiste déclare (Jn 1, 3): " C'est pour qu'il soit manifesté à Israël que je suis venu baptiser dans l'eau. " " C'est donc avec raison que Jésus n'a pas commencé à faire des miracles dès le premier âge. En effet, les juifs auraient pensé que son incarnation était une illusion et, rongés d'envie, ils l'auraient livré à la croix avant le temps fixé. "

ARTICLE 5: Par quels autres moyens le Christ aurait-il dû se manifester?

Objections: 1. Les anges sont des créatures spirituelles selon le Psaume (104, 4): " Des esprits il fait ses anges. " Mais la naissance du Christ concernait sa chair, non sa substance spirituelle. Elle ne devait donc pas être manifestée par des anges.

2. Les justes ont plus d'affinités avec les anges qu'avec n'importe quelle créature, selon le Psaume (34, 8): " L'Ange du Seigneur campera à l'entour pour libérer ceux qui le craignent. " Mais ce ne sont pas des anges qui ont manifesté la naissance du Christ aux justes que sont Syméon et Anne. Donc ce ne sont pas des anges qui auraient dû la manifester aux bergers.

3. Il semble qu'elle n'aurait pas dû non plus se manifester aux mages par une étoile. Car il semble que ce soit une occasion d'erreur pour ceux qui croient que les astres président à la naissance des hommes. Mais on doit éloigner des hommes les occasions de pécher.

4. Pour qu'un signe manifeste quelque chose, il faut qu'il soit certain. Mais une étoile ne semble pas être un signe certain de la naissance du Christ.

En sens contraire, on lit (Dt 32, 4): " Les oeuvres de Dieu sont parfaites. " Or cette manifestation fut une oeuvre de Dieu. Donc elle fut réalisée par des signes appropriés.

Réponse: La manifestation d'une vérité au moyen d'un syllogisme passe par des notions connues de celui à qui s'adresse cette manifestation. De même la manifestation au moyen de signes doit employer ceux qui sont familiers aux destinataires de cette manifestation. Or, il est évident que les justes sont intimement et ordinairement enseignés par une impulsion intérieure du Saint-Esprit, sans production de signes sensibles, c'est-à-dire par l'esprit de prophétie.

D'autres, adonnés à des activités corporelles, sont conduits par des moyens sensibles aux vérités intelligibles. Or les juifs étaient accoutumés à recevoir les réponses divines par l'entremise des anges, qui leur avaient aussi transmis la loi, comme le rappelle le livre des Actes (7, 53): " Vous avez reçu la loi par le ministère des anges. " Mais les païens, et surtout les astrologues, étaient accoutumés à observer le cours des étoiles;. Et c'est pourquoi, aux justes, Syméon et Anne, la naissance du Christ a été manifestée par une impulsion intérieure du Saint-Esprit, selon S. Luc (2, 26): " Il avait été divinement averti par l'Esprit Saint qu'il ne verrait pas la mort avant d'avoir vu le Christ du Seigneur. " Aux bergers et aux mages, comme adonnés à des activités corporelles, la naissance du Christ a été manifestée par des apparitions visibles. Et parce que cette naissance n'était pas purement terrestre mais aussi, en un sens, céleste, c'est par des signes célestes qu'elle a été manifestée aux uns et aux autres, car selon S. Augustin,: " Les cieux sont habités par les anges et embellis par les astres; c'est donc par les uns et les autres que les cieux racontent la gloire de Dieu. "

Cela est logique: puisque les bergers étaient des juifs chez qui les apparitions d'anges étaient fréquentes, la naissance du Christ leur a été révélée par des anges; quant aux mages, accoutumés à observer les corps célestes, elle leur fut manifestée par le signe de l'étoile. Comme dit S. Jean Chrysostome: " Par condescendance, Dieu a voulu les appeler par des signes qui leur étaient familiers. " S. Grégoire découvre un autre motif: " Les Juifs, comme usant de la raison, devaient être avertis par la prédication d'un être raisonnable, l'ange. Mais les païens, qui ne savaient pas employer leur raison à connaître le Seigneur, sont conduits non par la parole, mais par des signes. Et de même que des prédicateurs annoncèrent aux païens le Seigneur qui avait pris la parole, de même des éléments muets le prêchèrent lorsqu'il ne parlait pas encore. "

Il y a encore un autre motif donné par S. Augustin: " Abraham avait reçu la promesse d'une postérité innombrable, qui ne serait pas engendrée selon la chair, mais selon la fécondité de sa foi; postérité que l'on comparait à la multitude des étoiles, pour faire espérer une descendance céleste. " C'est pourquoi les païens " désignés par ces astres sont encouragés par le lever d'un astre nouveau " à rejoindre le Christ, par qui ils deviendront postérité d'Abraham.

Solutions: 1. Ce qui de soi est caché a besoin d'être manifesté, mais non ce qui, de soi, est manifesté. Or la chair du nouveau-né était manifeste, mais sa divinité était cachée. Voilà pourquoi cette naissance a été manifestée par des anges, qui sont les ministres de Dieu. Et si l'ange est apparu dans la clarté, c'était pour montrer que le nouveau-né était le resplendissement de la gloire du Père.

2. Les justes n'avaient pas besoin d'une apparition visible des anges mais, à cause de leur perfection, l'impulsion intérieure du Saint-Esprit leur suffisait.

3. L'étoile, en manifestant la naissance du Christ, a supprimé toute occasion d'erreur. Comme dit S. Augustin: " Aucun des astrologues n'a établi le destin des hommes par l'influence des étoiles de telle façon qu'à la naissance d'un homme il affirmerait que l'une d'elles aurait abandonné le tracé de son orbite pour se rendre auprès du nouveau-né ", comme c'est arrivé à l'étoile qui manifesta la naissance du Christ. Et c'est pourquoi cette étoile n'a pas confirmé l'erreur de ceux qui " estiment que le destin des hommes est lié à la disposition des astres au moment de leur naissance, mais qui ne croient pas que cette disposition puisse changer à la naissance d'un homme ". Pareillement, dit S. Jean

Chrysostome " la tâche de l'astronomie n'est pas de connaître, d'après les étoiles, quels sont les nouveaux-nés, mais de prédire leur avenir d'après les étoiles ". Les mages n'ont pas connu l'époque de la naissance afin de découvrir l'avenir par le mouvement des étoiles à partir de cette naissance, mais plutôt à l'inverse.

4. Selon S. Chrysostome: " Dans certaines Écritures apocryphes, on lit qu'une nation d'Extrême-Orient, proche de l'Océan, conservait un écrit attribué à Seth, sur cette étoile et les offrandes des mages. Cette nation observait attentivement l'apparition de cette étoile en postant douze veilleurs qui, à dates fixes, montaient de nuit sur la montagne. De là, par la suite, ils l'observèrent ayant pris la forme d'un enfant, et surmontée de l'image de la croix. "

On peut encore dire: " Ces mages suivaient la tradition de Balaam, qui a dit (Nb 24, 17): "Une étoile sortira de Jacob. " Aussi, en voyant une étoile en dehors du cours ordinaire de l'univers, ils comprirent que c'était celle dont Balaam avait prophétisé qu'elle signalerait le roi des Juifs. "

On peut dire aussi, avec S. Augustin: " Ces mages ont appris, par un avertissement des anges ", que l'étoile annonçait la naissance du Christ. Et il semble probable que ces anges " furent de bons anges, puisque les mages cherchaient leur salut dans l'adoration du Christ ". Enfin on peut dire avec S. Léon: " Outre l'éclat qui frappait leur regard corporel, un rayon plus brillant encore de la vérité pénétrait jusque dans leur coeur et les enseignait: ce qui se rattache à la lumière de la foi. "

ARTICLE 6: L'ordre de ces manifestations

Objections: 1. La naissance du Christ aurait dû être manifestée en premier à ceux qui étaient plus proches de lui et qui le désiraient davantage, selon ce qui est écrit de la Sagesse (6, 13): " Elle devance ceux qui la désirent en se faisant connaître la première. " Or, ce sont les justes qui étaient les plus proches du Christ par la foi, et qui désiraient le plus son avènement. S. Luc (2, 25) dit de Syméon: " Il était un homme juste et craignant Dieu, attendant la délivrance d'Israël. " C'est donc à lui que devait être manifestée la naissance du Christ, avant de l'être aux bergers et aux mages.

2. Selon S. Augustin les mages étaient " les prémices des nations " qui devaient croire au Christ. Mais d'abord, c'est " la totalité des nations qui entre dans la foi ", et ensuite " tout Israël sera sauvé " (Rm 11, 25). Donc la naissance du Christ aurait dû être manifestée aux mages avant de l'être aux bergers.

3. S. Matthieu (2, 16) nous dit: " Hérode envoya tuer à Bethléem et dans les environs tous les enfants de moins de deux ans, d'après le temps qu'il s'était fait préciser par les mages. " Il semble donc que les mages n'ont trouvé le Christ que deux ans après sa naissance. On est choqué qu'il ait fallu un si long délai avant que la naissance du Christ soit manifestée aux païens.

En sens contraire, il est écrit (Dn 2, 21): " C'est Dieu qui fait alterner périodes et temps. " Aussi le temps où s'est manifestée la naissance du Christ paraît-il avoir été organisé de façon satisfaisante.

Réponse: 1° La naissance du Christ s'est manifestée d'abord aux bergers le jour même. Comme dit en effet S. Luc (2, 8. 15) " Il y avait aux environs des bergers qui passaient la nuit aux champs veillant la nuit sur leurs troupeaux. . . quand les anges les eurent quittés pour le ciel, ils se dirent entre eux: "Allons jusqu'à Bethléem". Ils y allèrent en hâte. "

2° Les mages arrivèrent auprès du Christ treize jours après la naissance, jour où l'on célèbre l'Épiphanie. Car s'ils étaient venus après un an ou même deux, ils ne l'auraient pas trouvé à Bethléem, puisqu'il est écrit (Lc 2, 39): " Après avoir tout accompli selon la loi du Seigneur ", c'est-à-dire avoir offert l'enfant Jésus dans le Temple " ils retournèrent en Galilée dans leur ville de Nazareth ".

3° La manifestation aux justes dans le Temple eut lieu le quarantième jour après la naissance du Christ (Lc 2, 12).

Et voici la raison de cet ordre. Les bergers symbolisaient les Apôtres et les autres Juifs croyants, auxquels la foi au Christ fut manifestée en premier, parmi lesquels, dit S. Paul (1 Co 1, 20), il n'y eut " pas beaucoup de puissants ni beaucoup de nobles ". Ensuite la foi au Christ parvint à la plénitude des nations, préfigurée par les mages, et enfin à la plénitude des juifs, préfigurée par les justes. De là vient aussi que le Christ leur fut manifesté dans le temple des juifs.

Solutions: 1. Selon l'apôtre (Rm 9, 30): " Israël, qui cherchait une loi de justice, ne l'a pas atteinte "; mais les païens qui " ne cherchaient pas la justice " ont généralement devancé les Juifs dans la justice de la foi. Pour figurer cela, Syméon, " qui attendait la consolation d'Israël " n'a connu la naissance du Christ que le dernier; les mages et les bergers l'ont devancé, alors qu'ils n'attendaient pas la naissance du Christ avec autant d'ardeur.

2. Sans doute, la plénitude des nations est venue à la foi avant la masse des Juifs; cependant, les prémices de Juifs ont devancé dans la foi les prémices des nations. Aussi la naissance du Christ a-t-elle été manifestée aux bergers avant de l'être aux mages.

3. En ce qui concerne l'apparition de l'étoile aux mages, on constate une double opinion. Pour S. Jean Chrysostome et S. Augustin, l'étoile est apparue aux mages deux ans avant la naissance du Christ; c'est alors que les mages, après avoir réfléchi et s'être préparés au voyage, arrivèrent auprès du Christ le treizième jour après sa naissance. Voilà pourquoi Hérode, aussitôt après le départ des mages, ordonna, quand il se vit joué par eux, de tuer les enfants de deux ans et au-dessous, car il se demandait si le Christ n'était pas né au moment où, d'après les mages, l'étoile était apparue.

D'après la seconde opinion, l'étoile est apparue aussitôt que le Christ est né, et aussitôt qu'ils l'eurent aperçue, les mages se mirent en route et, parcourant cette très longue distance en treize jours, grâce à l'assistance spéciale de Dieu et aussi à la vélocité de leurs dromadaires. Et je dis cela pour le cas où ils seraient venus du fond de l'orient. Cependant, certains pensent qu'ils vinrent de la contrée toute proche d'où était originaire Balaam, dont ils avaient adopté l'enseignement; cette contrée se trouvant à l'est du pays des Juifs, on dit qu'ils sont venus de l'orient. En ce cas, Hérode n'a pas fait tuer les enfants aussitôt après le départ des mages, mais au bout de deux ans. Soit parce que, dans l'intervalle, il aurait gagné Rome pour se défendre contre une accusation; soit que, agité par la terreur d'autres dangers, il ait été momentanément détourné du projet de ce massacre. Ou encore Hérode a pu croire que les mages, " trompés par la vision d'une étoile imaginaire, n'avaient pas trouvé le nouveau-né qu'ils cherchaient et auraient eu honte de revenir vers lui ", comme le suppose S. Augustin Et c'est pourquoi Hérode fit tuer non seulement les enfants de deux ans, mais encore les plus jeunes, parce que, selon S. Augustin " il craignait que cet enfant, servi par les astres, n'eût changé son aspect pour paraître plus âgé ou moins âgé ".

ARTICLE 7: L'étoile par laquelle la naissance du Christ fut manifestée

Objections: 1. Il semble que l'étoile apparue aux mages fut une des étoiles du ciel, car S. Augustin a dit: " Tandis que Dieu est suspendu à un sein et qu'il est revêtu de misérables langes, un nouvel astre répand du ciel sa clarté. " L'étoile apparue aux mages était donc véritablement une étoile du ciel.

2. S. Augustin dit encore: " Aux bergers, ce sont les anges qui montrent le Christ; aux mages c'est une étoile. Aux uns et aux autres n'est-ce pas le langage des cieus qui se fait entendre, puisque la langue des prophètes s'était tue? " Mais les anges qui apparurent aux bergers étaient de vrais anges célestes. Donc l'étoile des mages était vraiment, elle aussi, une étoile du ciel.

3. Les étoiles qui ne sont pas au ciel mais dans l'air s'appellent des comètes, qui n'apparaissent pas à la naissance des rois, mais qui sont plutôt les présages de leur mort. Mais cette étoile désignait la naissance du roi, si bien que les mages demandent (Mt 2, 2): " Où est le roi des Juifs qui vient de naître? Car nous avons vu son étoile à l'orient. " Donc il apparaît que c'était une étoile du ciel.

En sens contraire, S. Augustin le nie

" Ce n'était pas l'une des étoiles qui, depuis le début de la création, gardent l'ordre de leur course sous la loi du Créateur, mais c'est un astre nouveau apparu pour l'enfantement nouveau d'une vierge. "

Réponse: Comme le dit S. Jean Chrysostome, que cette étoile apparue aux mages n'ait pas été une étoile du ciel, de nombreux indices le manifestent.

1° Aucune autre étoile ne suit cette direction, car celle-ci se portait du nord au midi; c'est en effet la situation de la Judée par rapport à la Perse, d'où les mages sont venus.

2° C'est évident quant au temps. Car non seulement cette étoile apparaissait la nuit, mais aussi en plein jour. Ce qui n'est au pouvoir d'aucune étoile, ni même de la lune.

3° Parfois elle se montrait et parfois elle se cachait. En effet, quand les mages entrèrent à Jérusalem elle se cacha; ensuite, quand ils quittèrent Hérode, elle se montra.

4° Elle n'avait pas un mouvement continu, mais quand il fallait que les mages se mettent en marche, elle marchait, et quand ils devaient s'arrêter, elle s'arrêtait.

5° Elle ne montrait pas seulement l'enfantement de la Vierge en demeurant en l'air, mais aussi en descendant. On lit en effet (Mt 2, 9): " L'étoile qu'avaient vue les mages à l'orient les précédait jusqu'à ce qu'elle s'arrêtât au-dessus du lieu où était l'enfant. " Cela montre que la parole des mages: " Nous avons vu son étoile à l'orient " ne doit pas se comprendre comme si, eux-mêmes étant situés à l'orient, l'étoile leur apparut alors qu'elle se trouvait en Judée, mais en ce sens qu'ils la virent située à l'orient et qu'elle les précéda jusqu'en Judée; bien que cela demeure encore douteux pour certains. Elle n'aurait pas pu indiquer distinctement la maison, si elle n'avait été voisine de la terre. Et comme Chrysostome le dit lui-même, ce n'est pas là le fait d'une étoile, mais d'une puissance raisonnable. Aussi apparaît-il que cette étoile était une vertu invisible qui aurait emprunté cette apparence.

Aussi certains disent-ils que le Saint-Esprit est apparu aux mages sous l'aspect d'une étoile, de même qu'il est descendu sur le Seigneur à son baptême sous l'aspect d'une colombe. D'autres disent que l'ange apparu aux bergers sous un aspect humain apparut aux mages sous l'aspect d'une étoile.

Cependant, il semble plus probable qu'elle a été une étoile créée à nouveau, non dans le ciel, mais dans l'air proche de la terre, et qu'elle se mouvait selon la volonté de Dieu. Aussi S. Léon a-t-il prêché: " Trois mages des pays de l'orient voient apparaître une étoile d'une clarté nouvelle: plus brillante, plus belle que les autres astres, elle attire aisément les regards et captive les cœurs de ceux qui l'observent; ils comprennent d'emblée qu'un fait aussi insolite n'est pas sans portée. "

Solutions: 1. Dans la Sainte Écriture, on dit parfois " le ciel " pour parler de l'air, ainsi: " Les oiseaux du ciel et les poissons de la mer " (Ps 8, 9).

2. Les anges célestes, en vertu de leur office doivent descendre jusqu'à nous, puisqu'ils sont " envoyés pour le service " (He 1, 14). Mais les étoiles du ciel ne peuvent changer de position. Aussi la comparaison ne vaut pas.

3. Cette étoile ne suivait pas le mouvement des étoiles du ciel, ni non plus, par conséquent, le mouvement des comètes, car celles-ci n'apparaissent pas durant le jour, ni ne modifient leur cours ordinaire. Et pourtant le symbolisme que l'on attribue aux comètes n'était pas complètement absent ici. Le royaume céleste du Christ, en effet, " brisera et anéantira tous les royaumes de la terre, tandis que lui-même subsistera toujours " (Dn 2, 44).

ARTICLE 8: L'adoration des mages

Objections: 1. Il semble que la façon dont les mages sont venus vénérer le Christ n'était pas ce qu'elle aurait dû être. En effet, tout roi doit recevoir l'hommage de ses propres sujets. Or les mages n'appartenaient pas au royaume des Juifs. Donc, lorsque la vue de l'étoile leur fit connaître la naissance du roi des Juifs, il semble qu'ils n'auraient pas dû venir l'adorer.

2. Il est sot, quand le roi est vivant, d'annoncer un roi étranger. Mais le royaume de Judée avait Hérode pour roi. Les mages ont donc agi sottement en annonçant la naissance d'un autre roi.

3. Un renseignement venu du ciel est plus sûr qu'un renseignement humain. Mais les mages étaient venus d'orient en Judée, guidés par un renseignement venu du ciel. Ils ont donc agi déraisonnablement, alors qu'une étoile les guidait, en cherchant un renseignement humain par cette question: " Où est le roi des Juifs qui vient de naître? "

4. L'offrande de présents et les marques d'adoration ne sont dues qu'aux rois qui règnent déjà. Mais les mages n'ont pas trouvé le Christ décoré de la dignité royale. C'est donc sans raison qu'ils lui ont offert des présents et rendu des honneurs royaux.

En sens contraire, il y a l'oracle d'Isaïe (60, 3): " Les nations marcheront vers ta lumière, et les rois vers la clarté de ton aurore. " Or ceux qui sont conduits par la lumière divine ne se trompent pas. C'est donc sans erreur que les mages ont montré de la vénération envers le Christ.

Réponse: Comme nous l'avons dit, les mages sont les prémices des nations qui croient au Christ. En eux appaurent, comme en un présage, la foi et la dévotion des nations venues de loin vers le Christ. C'est pourquoi, de même que la dévotion et la foi des nations est préservée de l'erreur par l'inspiration du Saint-Esprit, de même faut-il croire que les mages, inspirés par l'Esprit Saint, ont agi sagement en rendant hommage au Christ.

Solutions: 1. Comme dit S. Augustin: " Alors que beaucoup de rois des Juifs étaient nés et étaient morts, les mages n'ont cherché à en adorer aucun. " " Ce n'est donc pas à un roi des Juifs ordinaire que ces visiteurs, venus de loin et totalement étrangers à ce royaume, pensaient devoir rendre de si grands honneurs. Mais le roi dont ils avaient appris la naissance était tel qu'en l'adorant, ils ne doutaient absolument pas d'obtenir le salut auprès de Dieu. "

2. Cette annonce par les mages préfigurait la constance des nations qui confesseraient le Christ jusqu'à la mort. D'après S. Jean Chrysostome, en considérant le Roi à venir, ils ne craignaient pas le roi présent. Ils n'avaient pas encore vu le Christ et déjà ils étaient prêts à mourir pour lui.

3. Dans le même sermon pour l'Épiphanie, S. Augustin ajoute: " L'étoile qui avait guidé les mages jusqu'au lieu où l'enfant Dieu se trouvait avec sa mère vierge, pouvait les conduire jusqu'à la cité même de Bethléem où était né le Christ. Cependant elle se déroba jusqu'à ce que les Juifs eux-mêmes eussent rendu témoignage au sujet de la cité où devait naître le Christ. " Et, comme dit S. Léon: " Rassurés par deux témoignages convergents, ils se mettent à chercher avec une foi plus ardente celui que leur manifestent et la clarté de l'étoile et l'autorité de la prophétie. "

Selon S. Augustin, " eux-mêmes annoncent " aux Juifs la naissance du Christ, " et leur demandent " le lieu, " ils croient et ils cherchent, comme pour symboliser ceux qui marchent par la foi et désirent la claire vision ". Quant aux juifs, qui leur indiquèrent le lieu de la naissance du Christ " ils ressemblèrent aux ouvriers qui bâtirent l'arche de Noé: ils fournirent aux autres le moyen d'échapper, mais eux-mêmes périrent dans le déluge. Alors que ceux qui enquêtaient écoutèrent et partirent, les savants parlèrent et restèrent, pareils aux bornes milliaires, qui indiquent la route, mais ne marchent pas " .

Ce fut aussi par la volonté divine que les mages, qui avaient perdu de vue l'étoile, se rendirent avec bon sens à Jérusalem, cherchant dans la cité royale le roi qui venait de naître, afin que la naissance du Christ soit annoncée publiquement pour la première fois à Jérusalem, selon la prophétie d'Isaïe (2, 3): " De Sion sortira la Loi, et de Jérusalem la parole du Seigneur. " En outre, l'empressement des mages venus de loin condamnerait la paresse des juifs tout proches.

4. Selon S. Jean Chrysostome, " si les mages étaient venus chercher un roi de la terre, ils auraient été déçus; car ils auraient supporté sans raison la fatigue d'un si long trajet ". Mais, cherchant le roi du ciel, " quoique ne voyant rien en lui de la dignité royale, ils se contentèrent cependant du témoignage de l'étoile, et ils l'adorèrent ". En effet, ils voient un homme et ils reconnaissent Dieu. Et ils offrent des présents accordés à la dignité du Christ. " L'or, comme au grand Roi; l'encens, qui sert dans les sacrifices divins, comme à Dieu; la myrrhe, dont on embaume les corps des défunts, comme à celui qui doit mourir pour le salut des hommes. " S. Grégoire dit encore: Nous apprenons par là " à offrir au Roi nouveau-né l'or ", qui symbolise la sagesse, " lorsque nous resplendissons en sa présence de la lumière de la sagesse; l'encens " qui exprime le don de soi dans la prière, " nous l'offrons quand, par l'ardeur de notre prière, nous exhalons devant Dieu une bonne odeur; et la myrrhe, qui symbolise la mortification de la chair, nous l'offrons si nous mortifions nos vices charnels par l'abstinence " .

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 37: LES PRESCRIPTIONS LÉGALES OBSERVÉES AU SUJET DE JÉSUS ENFANT

Il faut maintenant considérer la circoncision du Christ. Or la circoncision est une profession de la loi à observer selon l'épître aux Galates (5,3): " je l'atteste à tout homme qui se fait circoncire: il est tenu à l'observance de la loi. " C'est pourquoi, avec la circoncision a faut étudier les autres prescriptions de la loi observées au sujet de Jésus enfant.

1. Sa circoncision. - 2. L'imposition du nom de Jésus. - 3. Son oblation au Temple. - 4. La purification de sa mère.

ARTICLE 1: La circoncision du Christ

Objections: 1. Lorsque survient la réalité, la figure disparaît. Or la circoncision avait été prescrite à Abraham en signe de l'alliance qui se ferait avec ses descendants (Gn 17). Or cette alliance s'est accomplie par la naissance du Christ. Elle aurait donc dû cesser aussitôt.

2. " Toutes les actions du Christ doivent nous instruire " si bien qu'on lit en S. Jean (13, 15): " Je vous ai donné l'exemple afin que, ce que je vous ai fait, vous le fassiez vous-mêmes. " Or, nous ne devons pas nous faire circoncire, selon l'avertissement de S. Paul (Ga 5, 2): " Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien. " Donc il semble que le Christ non plus n'aurait pas dû être circoncis.

3. La circoncision est ordonnée à remédier au péché originel. Or, on l'a vu, le Christ n'a pas contracté le péché originel. Donc il n'aurait pas dû être circoncis.

En sens contraire, il y a cette mention chez S. Luc (2, 21): " Les huit jours écoulés, l'enfant fut circoncis. "

Réponse: Le Christ devait être circoncis pour plusieurs motifs.

1° Pour montrer la réalité de sa chair humaine contre le manichéisme qui lui attribuait un corps irréal; contre Apollinaire, qui disait le corps du Christ consubstantiel à la divinité; contre Valentin d'après qui le Christ avait apporté son corps du ciel.

2° Pour approuver la circoncision, jadis instituée par Dieu.

3° Pour prouver que le Christ était de la descendance d'Abraham, qui avait reçu le précepte de la circoncision.

4° Pour retirer aux Juifs une excuse de ne pas le recevoir, sous prétexte qu'il était incirconcis.

5° Pour nous recommander par son exemple la vertu d'obéissance. Aussi a-t-il été circoncis le huitième jour selon le précepte de la loi.

6° Puisqu'il était venu dans la ressemblance avec la chair du péché, pour qu'il ne repousse pas le remède qui purifiait ordinairement la chair du péché.

7° Pour délivrer les autres du fardeau de la loi, en portant ce fardeau lui-même, selon l'épître aux Galates (4, 4): " Dieu a envoyé son Fils né sous la loi pour racheter ceux qui étaient sous la loi. "

Solutions: 1. La circoncision, en dénudant le membre de la génération, signifiait que l'on dépouillait l'ancienne génération. De cet ancien état de choses nous sommes libérés par la passion du Christ. Et c'est pourquoi la vérité de cette figure ne fut pas pleinement accomplie à la naissance du Christ, mais à sa passion, avant laquelle la circoncision gardait son efficacité et son statut. Voilà pourquoi il convenait que le Christ, en tant que fils d'Abraham, fût circoncis.

2. Le Christ a reçu la circoncision à l'époque où elle était de précepte. Nous devons donc imiter son action en observant ce qui est de précepte à notre époque car " il y a un temps opportun pour tout ", dit l'Ecclésiaste (8, 6). Et en outre, dit Origène " si nous sommes morts avec la mort du Christ, et ressuscités avec sa résurrection, de même sommes-nous circoncis spirituellement par le Christ. Et c'est pourquoi nous n'avons pas besoin de circoncision charnelle ". Et c'est ce que S. Paul écrivait (Col 2, 11): " En lui (le Christ) vous avez été circoncis, d'une circoncision qui n'est pas de main d'homme, par l'entier dépouillement de votre corps charnel, dans la circoncision du Christ. "

3. Le Christ, par sa propre volonté, a accepté notre mort, qui est l'effet du péché, alors qu'il n'avait en lui aucun péché, pour nous délivrer de la mort et nous faire mourir spirituellement au péché. Pareillement, il a accepté la circoncision qui est un remède contre le péché originel, alors qu'il n'avait pas le péché originel, pour nous libérer du joug de la loi et produire en nous la circoncision spirituelle; c'est-à-dire qu'il voulait, en acceptant la figure, accomplir la réalité.

ARTICLE 2: L'imposition du nom de Jésus

Objections: 1. La réalité évangélique doit correspondre à l'annonce prophétique. Or les prophètes avaient annoncé un autre nom pour le Christ. Car on lit en Isaïe (7, 14): " Voici que la Vierge concevra et enfantera un fils> et on lui donnera le nom d'Emmanuel. " Et encore (8, 3): " Appelle-le

Prompt-Butin, Proche-Pillage. " Et encore (9, 6): " On lui donnera comme nom: Admirable, Conseiller, Dieu, Fort, Père du monde à venir, Prince de la paix " Et Zacharie (6, 12) avait prédit: " Voici un homme dont le nom est Orient " Il ne convenait donc pas de le nommer Jésus.

2. On lit dans Isaïe (42, 2): " On te nommera d'un nom nouveau que la bouche du Seigneur nommera. " Or le nom de Jésus n'est pas un nom nouveau, car il avait été donné à plusieurs personnages de l'Ancien Testament. On le voit même dans la généalogie du Christ (Lc 3, 29).

3. Ce nom de Jésus signifie " salut ", comme le montre cette parole (Mt 1, 21): " Elle enfantera un fils, et elle lui donnera le nom de Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés. " Mais le salut par le Christ n'a pas été accordé seulement " aux circoncis, mais également aux incirconcis " (Rm 4, 11). Il était donc mal à propos de donner ce nom au Christ lors de sa circoncision.

En sens contraire, il y a l'autorité de la Sainte Écriture, où il est dit (Lc 2, 21): " Quand fut écoulé le huitième jour, celui de la circoncision, l'enfant reçut le nom de Jésus. "

Réponse: Les noms doivent correspondre aux propriétés des choses. C'est évident pour les noms des genres et des espèces parce que, dit Aristote, " l'idée ou raison signifiée par le nom est la définition " qui désigne la nature propre de la chose.

Or le nom individuel que l'on donne à chaque homme est toujours justifié par une particularité de celui qui reçoit le nom. Soit d'une circonstance de temps, comme on donne à certains hommes le nom de certains saints fêtés le jour de leur naissance. Soit de la parenté, comme lorsque l'on donne à un fils le nom de son père ou d'un parent de celui-ci; c'est ainsi que les proches de Jean Baptiste voulaient l'appeler " Zacharie du nom de son père ", et non pas Jean " parce qu'il n'y avait personne dans sa parenté qui portait ce nom-là ". Ou bien encore à partir d'un événement comme Joseph " appela son premier-né Manassé car, dit-il, Dieu m'a fait oublier toutes mes peines " (Gn 41, 51). Ou encore d'une caractéristique de celui que l'on nomme, comme on lit dans la Genèse (15, 25): " Celui qui sortit le premier du sein de sa mère était roux et tout entier comme un manteau de poil, aussi fut-il appelé Esau " qui se traduit par " roux ".

Quant aux noms donnés par Dieu, ils signifient toujours un don gratuit de sa part. Ainsi dans la Genèse (17, 5) il est dit à Abraham: " Tu t'appelleras Abraham, car je t'ai établi père de nombreuses nations. " Et en S. Matthieu (16, 18), il est dit à Pierre: " Tu es Pierre, et sur cette pierre, je bâtirai mon Église. "

Le Christ en tant qu'homme avait reçu ce don gratuit de sauver tous les hommes; c'est donc très justement qu'on l'a appelé du nom de Jésus, c'est-à-dire Sauveur; l'ange avait annoncé ce nom d'avance non seulement à sa mère mais aussi à Joseph, qui allait être son père nourricier.

Solutions: 1. Dans tous ces noms on retrouve la signification du nom de Jésus qui signifie le salut. Car en l'appelant " Emmanuel, ce qui se traduit: Dieu avec nous " on désigne la cause du salut qui est l'union de la nature divine à la nature humaine dans la personne du Fils de Dieu, union par laquelle Dieu serait avec nous, comme participant de notre nature. - En lui disant: " Appelle-le Prompt-Butin, Proche-Pillage ", on désigne l'ennemi dont il nous a sauvés, le démon, dont il a enlevé les dépouilles, selon l'épître aux Colossiens (2, 15): " Il a dépouillé les principautés et les puissances et les a livrées en spectacle. "

Les noms: " Admirable, etc. " expriment la voie et le terme de notre salut; c'est en effet par le conseil et la force admirables de la divinité que nous sommes conduits à l'héritage du monde à venir, dans lequel sera la paix parfaite des fils de Dieu, avec Dieu lui-même comme Prince.

Quant à la parole. " Voici un homme dont le nom est Orient ", elle se réfère elle aussi au mystère de l'Incarnation, selon que " la lumière s'est levée dans les ténèbres pour les coeurs droits " (Ps 112, 4).

2. Le nom de Jésus a pu convenir à des personnages qui ont vécu avant le Christ, par exemple parce qu'ils ont procuré un salut particulier et temporel. Mais si l'on envisage le salut dans son sens spirituel et universel, ce nom est propre au Christ. Et c'est dans ce sens qu'on l'appelle un nom nouveau.

3. Comme il est écrit (Gn 17), Abraham a reçu tout à la fois l'imposition de son nom par Dieu et le précepte de la circoncision. Aussi, chez les Juifs, avait-on coutume de donner leur nom aux enfants le jour même de leur circoncision, comme si auparavant les enfants n'avaient pas encore atteint leur être parfait; comme aujourd'hui encore on donne un nom aux enfants quand on les baptise. Sur le texte des Proverbes (4, 3): " Je fus un fils pour mon père, un enfant tendre et unique aux yeux de ma mère ", la Glose donne ce commentaire: " Pourquoi Salomon se désigne-t-il comme un enfant unique aux yeux de sa mère, alors que l'Écriture nous affirme qu'il avait été précédé par un frère utérin, sinon parce que ce frère, mort sans avoir porté de nom, est sorti de la vie comme s'il n'avait jamais existé. " Voilà pourquoi le Christ a reçu son nom au moment où il a été circoncis.

ARTICLE 3: L'oblation de Jésus au Temple

Objections: 1. Il semble étrange que Jésus ait été offert au Temple. Car il est écrit (Ex 3, 2): " Consacre-moi tout premier-né qui ouvrira le sein de sa mère, parmi les fils d'Israël. " Mais le Christ est sorti du sein de sa mère sans l'ouvrir, Donc, en vertu de cette loi il ne devait pas être offert dans le Temple.

2. On ne présente pas à quelqu'un ce qui lui est toujours présent. Mais l'humanité du Christ a toujours été suprêmement présente à Dieu puisqu'elle lui a toujours été unie dans l'unité de personne. Elle n'avait donc pas à être présentée devant le Seigneur.

3. Le Christ est la victime principale à laquelle toutes les victimes de l'ancienne loi se réfèrent, comme les figures à la réalité. Mais une victime n'exige pas une autre victime. Il n'a donc pas été normal qu'une autre victime soit offerte à la place du Christ.

4. Parmi les victimes légales, la principale était l'agneau qui était " le sacrifice perpétuel " (Nb 28, 3. 6). Voilà pourquoi le Christ aussi est appelé agneau par S. Jean (Jn 1, 28): " Voici l'Agneau de Dieu " Il eût donc été juste d'offrir pour le Christ un agneau plutôt qu'" une paire de tourterelles ou deux jeunes colombes ".

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture qui atteste ce fait (Lc 2, 22).

Réponse: Comme nous l'avons dit, le Christ a voulu naître sous la loi afin de racheter tous ceux qui étaient sous la loi, et afin d'accomplir spirituellement dans ses membres la justification de la loi. Or, au sujet des nouveau-nés, la loi comportait deux préceptes. L'un, général, concernait toutes les naissances: au terme des jours de la purification de la mère, on devait offrir un sacrifice pour le fils ou la fille, prescrit par le Lévitique (12, 6). Et ce sacrifice avait pour but d'expié le péché dans lequel l'enfant avait été conçu et était né, et aussi de le consacrer en quelque sorte, parce qu'on le présentait alors au Temple pour la première fois. Et c'est pourquoi on faisait une offrande en holocauste, et une autre pour le péché.

L'autre précepte était spécial et ne visait que les premiers-nés, chez les animaux comme chez les hommes, car le Seigneur s'était réservé tout premier-né des fils d'Israël du fait que, pour libérer son peuple, " il avait frappé les premiers-nés de l'Égypte, hommes et bêtes ", et ce commandement se trouve dans l'Exode (13, 2. 12). Cela préfigurait aussi le Christ " premier-né d'une multitude de frères " (Rm 8, 29).

Donc, parce que le Christ était né de la femme comme un premier-né et avait voulu être sous la loi, l'évangéliste Luc montre que ces deux préceptes ont été observés à son propos. D'abord ce qui concerne les premiers-nés, lorsqu'il dit: " Ils le portèrent à Jérusalem pour le présenter au Seigneur, selon qu'il est écrit dans la loi du Seigneur: "Tout mâle ouvrant le sein de sa mère sera consacré au Seigneur. " " Puis, en ce qui concerne toutes les naissances, lorsqu'il dit: " Pour offrir en sacrifices, selon ce qui était dit dans la loi du Seigneur: "une paire de tourterelles ou deux jeunes colombes". "

Solutions: 1. D'après Grégoire de Nysse " le précepte de l'Exode paraît s'être accompli dans le Dieu incarné d'une manière spéciale et différente des autres. Lui seul, en effet, a été conçu d'une manière inexprimable et mis au monde d'une manière incompréhensible. Il a ouvert le sein virginal de sa mère, sans que le mariage l'eût préalablement défloré, car il gardait intact, même après l'enfantement, le sceau de sa virginité ". Les mots: " Il a ouvert le sein " signifient donc que rien auparavant n'y était entré ni n'en était sorti. Le terme de " mâle " indique " que le Christ n'a rien porté de la faute de la femme ", " lui à qui toute atteinte de la corruption terrestre a été épargnée par la nouveauté de son enfantement sans tache ".

2. Le Fils de Dieu " s'est fait homme et a été circoncis dans sa chair, non pour lui-même, mais en vue de nous faire dieux par sa grâce et de nous circoncire spirituellement; pareillement, c'est pour nous qu'il est présenté au Seigneur afin de nous enseigner à nous présenter nous-mêmes à Dieu ". Et cela s'est fait après la circoncision du Christ pour montrer que " personne n'est digne d'être regardé par Dieu, s'il n'est pas circoncis de ses vices ".

3. Le Christ, qui était la vraie victime, a voulu que les victimes prescrites par la loi fussent offertes à sa place, afin que la figure se joignît à la réalité et fût approuvée par elle: cela contredit ceux qui nient que le Christ, par l'Évangile, ait proclamé ce Dieu de la loi. Car on ne doit pas croire, dit Origène " que le Dieu bon aurait soumis son Fils à la loi de son ennemi, une loi qu'il n'aurait pas accordée lui-même ".

4. Le Lévitique (12, 6) " prescrit à ceux qui le peuvent d'offrir pour leur fils ou leur fille un agneau en même temps qu'une tourterelle ou une colombe ", et que ceux qui n'ont pas les moyens d'offrir un agneau présentent deux tourterelles ou deux jeunes colombes. Donc le Seigneur " qui étant riche, s'est fait pauvre pour nous, afin de nous enrichir par sa pauvreté " (2 Co 8, 9), a voulu qu'on offre pour lui le sacrifice des pauvres, de même qu'à sa naissance il est enveloppé de langes et couché dans une mangeoire.

Néanmoins ces oiseaux ont une portée figurative. En effet, la tourterelle qu'on entend sans cesse symbolise la prédication de la profession de foi; parce qu'elle est chaste, elle symbolise la chasteté; parce qu'elle est solitaire, elle symbolise la contemplation. Quant à la colombe, animal doux et simple, elle symbolise la douceur et la simplicité. En outre, c'est un animal grégaire si bien qu'elle symbolise la vie active. Et c'est pourquoi une telle victime préfigurait la perfection du Christ et de ses membres. " Ces deux oiseaux à cause de leurs gémissements symbolisent les pleurs actuels des saints; mais la tourterelle, qui est solitaire, symbolise les larmes secrètes de la prière; et la colombe, qui est grégaire symbolise les prières publiques de l'Église. " Et chacun de ces oiseaux est offert par paire, pour que la sainteté ne soit pas seulement dans l'âme, mais aussi dans le corps.

ARTICLE 4: La purification de la Mère de Dieu

Objections: 1. On ne purifie que d'une souillure. Mais chez la Bienheureuse Vierge, il n'y avait aucune souillure, comme on l'a montré.

2. Il est prescrit dans le Lévitique (12, 2): " La femme qui, de la semence de l'homme, aura enfanté un enfant mâle sera impure pendant sept jours. " Et il est donc prescrit " qu'elle n'entrera pas au

sanctuaire jusqu'à ce que soient accomplis les jours de sa purification ". Mais la Bienheureuse Vierge a enfanté un garçon sans avoir eu de relation charnelle.

3. La purification d'une souillure ne se fait que par la grâce. Or les sacrements de l'ancienne loi ne conféraient pas la grâce, mais la Vierge avait beaucoup mieux avec elle: l'auteur de la grâce.

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture qui affirme (Lc 2, 22) que " furent accomplis les jours de la purification de Marie, selon la loi de Moïse ".

Réponse: De même que la plénitude de la grâce découle du Christ sur sa mère, il convenait que la mère se modelât sur l'humilité de son fils car, dit S. Jacques (4, 6), " Dieu donne sa grâce aux humbles ". C'est pourquoi, bien qu'il ne fût pas soumis à la loi, le Christ a cependant voulu subir la circoncision et les autres contraintes de la loi afin de donner l'exemple de l'humilité et de l'obéissance, d'approuver la loi et d'enlever aux Juifs l'occasion de le calomnier. Pour la même raison, il a voulu que sa mère aussi accomplît les observances de la loi, auxquelles pourtant elle n'était pas soumise.

Solutions: 1. Bien que la Bienheureuse Vierge n'ait eu aucune souillure, elle a voulu cependant accomplir l'observance de la purification, non par nécessité, mais à cause du précepte de la loi. Et c'est pourquoi l'évangéliste dit que les jours de sa purification furent accomplis " selon la Loi "; car, personnellement, elle n'avait pas besoin de purification.

2. Moïse paraît avoir choisi intentionnellement ses termes, afin d'excepter de la souillure la Mère de Dieu, qui n'a pas enfanté " de la semence de l'homme ". Il est donc évident qu'elle n'était pas tenue d'accomplir ce précepte, mais qu'elle a volontairement accompli l'observance de la purification, comme nous venons de le dire.

3. Les sacrements de la loi ne purifient pas de la souillure de la faute, ce qui est l'oeuvre de la grâce; ils ne pouvaient que préfigurer cette purification, en purifiant, d'une certaine manière charnelle, de la souillure qui consiste en une irrégularité, comme on l'a montré dans la deuxième Partie.

Il faut maintenant étudier le baptême reçu par le Christ'. Et parce que le Christ a reçu le baptême de Jean, il faut étudier: I. Le baptême de Jean en général (Q. 38). - II. Le baptême reçu par le Christ (Q. 39).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 38: LE BAPTÊME DE JEAN

1. Convenait-il à Jean de baptiser? - 2. Ce baptême venait-il de Dieu? - 3. Conférait-il la grâce? - 4. D'autres que le Christ devaient-ils le recevoir? - 5. Ce baptême devait-il cesser après avoir été reçu par le Christ? - 6. Ceux qui avaient reçu le baptême de Jean devaient-ils recevoir ensuite le baptême institué par le Christ?

ARTICLE 1: Convenait-il à Jean de baptiser?

Objections: 1. Tout rite sacramentel se rattache à une loi. Or Jean n'a pas introduit de loi nouvelle. Il ne convenait donc pas qu'il introduisît un rite nouveau.

2. Jean a été envoyé par Dieu en témoignage comme prophète, selon le texte de S. Luc (1, 76): " Toi, petit enfant, tu seras appelé prophète du Très-Haut. " Or, les prophètes antérieurs au Christ n'ont pas

établi de nouveau rite, mais poussaient à observer les rites de la loi, comme faisait Malachie (3, 22): "Rappelez-vous la loi de Moïse, mon serviteur. "

3. On n'ajoute pas à ce qui est déjà surabondant. Or les Juifs multipliaient les baptêmes, comme l'explique S. Marc (7, 3 Vg): " Les pharisiens et les Juifs ne mangent pas sans s'être soigneusement lavé les mains; lorsqu'ils reviennent du marché, ils ne mangent pas sans avoir pratiqué des ablutions. Ils pratiquent encore beaucoup d'autres observances traditionnelles, la purification des coupes, des cruches, des vases de bronze et des lits. " Il était donc superflu que Jean baptise.

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture en S. Matthieu (3, 5), où, après avoir fait mention de la sainteté de S. Jean, elle ajoute que beaucoup allaient vers lui " et étaient baptisés dans le Jourdain " .

Réponse: Il convenait que Jean baptisât pour quatre raisons.

1° Il fallait que le Christ soit baptisé par lui afin de consacrer le baptême, dit S. Augustin.

2° Afin de manifester le Christ. Aussi Jean Baptiste lui-même déclare-t-il: " C'est afin que le Christ soit manifesté que moi je suis venu baptiser dans l'eau. " Aux foules accourues vers lui, Jean annonçait le Christ, ce qu'il n'aurait pu faire aussi facilement s'il avait dû aller trouver chacun, dit S. Jean Chrysostome.

3° Afin d'accoutumer les hommes, par son baptême, à celui du Christ. S. Grégoire dit que Jean a baptisé " afin de remplir sa fonction de précurseur: sa naissance avait précédé celle du Seigneur; de même son baptême préparait celui du Seigneur " .

4° Afin de pousser les hommes à la pénitence et par là les préparer à recevoir dignement le baptême du Christ. Aussi Bède dit-il sur le même passage: " On peut comparer le profit que retirent les catéchumènes de l'enseignement de la foi avant leur baptême, au bien que procurait le baptême de Jean avant celui du Christ. Jean prêchait, en effet, la pénitence, annonçait le baptême du Christ, et attirait à la connaissance de la vérité qui s'est manifestée au monde; pareillement les ministres du Christ, qui commencent par enseigner, réprouvent ensuite les péchés et en promettent la rémission dans le baptême du Christ. "

Solutions: 1. Le baptême de Jean n'était pas par lui-même un sacrement, mais comme une sorte de sacramental disposant au baptême du Christ; aussi se rattachait-il quelque peu à la loi du Christ et non à la loi de Moïse.

2. Jean ne fut pas seulement un prophète mais, comme dit le Christ en S. Matthieu (11, 9), " plus qu'un prophète ". Il fut en effet le terme de la loi et le commencement de l'Évangile. Il lui revenait donc d'amener les hommes, par sa parole et par ses actes, à la loi du Christ plutôt qu'à l'observance de l'ancienne loi.

3. Les ablutions (ou baptêmes) des pharisiens étaient inutiles, car elles ne visaient qu'à purifier la chair. Mais le baptême de Jean visait à purifier l'esprit, car il amenait les hommes à la pénitence, comme nous venons de le montrer.

ARTICLE 2: Le baptême de Jean venait-il de Dieu?

Objections: 1. Aucune réalité sacramentelle venant de Dieu ne porte le nom d'un homme. Ainsi le baptême de la loi nouvelle n'est-il pas appelé baptême de Pierre ou de Paul, mais du Christ. Or le baptême administré par Jean porte son nom, car on lit en S. Matthieu (21, 25): " Le baptême de Jean, d'où venait-il? Du ciel, ou des hommes? " Il ne pouvait donc venir de Dieu.

2. Tout enseignement nouveau qui vient de Dieu doit être confirmé par des signes; c'est pourquoi le Seigneur a donné à Moïse le pouvoir d'en accomplir (Ex 4, 2) et on lit dans l'épître aux Hébreux (2, 3): " Notre foi, inaugurée par la prédication du Seigneur, nous a été confirmée par ceux qui l'ont entendue, Dieu appuyant leur témoignage par des signes et des prodiges. " Or, on nous dit dans le quatrième évangile (10, 41): " Jean n'a fait aucun signe ". Il semble donc que son baptême ne venait pas de Dieu.

3. Les sacrements institués par Dieu sont prescrits par la Sainte Écriture. Mais ce n'est pas le cas du baptême de Jean, qui ne vient donc pas de Dieu.

En sens contraire, Jean Baptiste déclare lui-même, selon le quatrième évangile (1, 33): " Celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, c'est lui qui m'a dit: Celui sur qui tu verras l'Esprit, etc. "

Réponse: Dans le baptême de Jean on peut considérer deux réalités: le rite même du baptême, et l'effet du baptême. Le rite du baptême n'a pas été institué par les hommes mais par Dieu; c'est Dieu qui, par une révélation intime du Saint-Esprit, a envoyé Jean baptiser. En revanche, l'effet de ce baptême venait de l'homme, car ce baptême ne produisait rien que l'homme ne puisse faire. Par suite, le baptême de Jean n'est pas venu de Dieu seul, sinon dans la mesure où Dieu agit dans l'homme.

Solutions: 1. Par le baptême de la loi nouvelle, les hommes sont baptisés intérieurement par le Saint-Esprit, ce qui est l'oeuvre de Dieu seul. Mais par le baptême de Jean le corps seul était purifié par l'eau. Voilà pourquoi Jean lui-même affirme (Mt 3, 11): " Moi, je vous baptise dans l'eau; lui vous baptisera dans l'Esprit Saint. " Aussi le baptême administré par Jean porte-il son nom, car tout ce qui s'y faisait était fait par lui. Mais le baptême de la loi nouvelle ne porte pas le nom du ministre, car celui-ci ne produit pas l'effet principal du baptême, qui est la purification intérieure.

2. L'enseignement et l'action de Jean étaient tout entiers ordonnés au Christ, qui a confirmé par une multitude de signes sa propre doctrine et celle de Jean. Si Jean avait fait des miracles, les hommes lui auraient porté la même attention qu'au Christ. Pour que les hommes s'attachent principalement au Christ, il n'a pas été accordé à Jean de faire des miracles. Cependant, aux juifs qui lui demandaient pourquoi il baptisait, il a confirmé sa mission par l'autorité de la Sainte Écriture en disant (Jn 1, 19): " je suis la voix qui crie dans le désert. " L'austérité de sa vie était encore une preuve de sa mission car, d'après S. Jean Chrysostome, " c'était chose étonnante de voir dans un corps humain une telle endurance ".

3. Le baptême de Jean ne fut prévu par Dieu que pour durer peu de temps, on a dit pourquoi à l'Article précédent. Aussi ne fut-il pas recommandé par précepte promulgué pour tous dans la Sainte Écriture, mais par une révélation intime de l'Esprit Saint, comme nous venons de le dire.

ARTICLE 3: Le baptême de Jean conférait-il la grâce?

Objections: 1. On lit en S. Marc (1, 4): " Jean baptisait dans le désert, et il prêchait un baptême de pénitence pour la rémission des péchés. " Or la pénitence et la rémission des péchés requièrent la grâce. Donc le baptême de Jean conférait la grâce.

2. Ceux que Jean devait baptiser confessaient leurs péchés, comme on le lit en Matthieu (3, 6) et Marc (1, 5). Or la confession des péchés se fait en vue de leur pardon, qui se réalise par la grâce. Le baptême de Jean conférait donc la grâce.

3. Le baptême de Jean était plus proche du baptême du Christ que la circoncision. Or la circoncision remettait le péché originel; car, d'après Bède, " sous la loi, la circoncision apportait contre la blessure du péché originel le même remède de guérison salutaire que le baptême apporte maintenant au temps

de la révélation de la grâce ". Donc, à plus forte raison, le baptême de Jean apportait-il la rémission des péchés; ce qui ne peut se faire sans la grâce.

En sens contraire, Jean Baptiste déclare en saint Matthieu (3, 11): " Moi, je vous baptise dans l'eau, pour la pénitence. " Ce que S. Grégoire explique ainsi: " Jean ne baptisa pas dans l'Esprit, mais dans l'eau, parce qu'il ne pouvait pas enlever les péchés. " Or la grâce vient du Saint-Esprit, et c'est par elle que les péchés sont enlevés. Le baptême de Jean ne conférait donc pas la grâce.

Réponse: On le sait par l'Article précédent, l'enseignement et l'action de Jean ne faisaient que préparer ceux du Christ. C'est ainsi que l'apprenti et l'ouvrier subalterne préparent une matière à recevoir la forme que lui donnera le maître d'oeuvre. Or la grâce devait être conférée aux hommes par le Christ, suivant cette parole de Jean l'évangéliste (1, 17): " La grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ. " Il en résulte que le baptême de Jean ne conférait pas la grâce, mais y préparait seulement. De trois manières: 1° par l'enseignement de Jean, qui amenait les auditeurs à la foi au Christ; 2° en accoutumant les hommes au rite du baptême du Christ; 3° par la pénitence, qui les préparait à recevoir l'effet du baptême du Christ.

Solutions: 1. D'après Bède, le mot " baptême " peut se comprendre de deux façons. Ou bien c'est le baptême administré par Jean lui-même, lequel est un " baptême de pénitence " en ce sens qu'il incite à pratiquer la pénitence et constitue une protestation par laquelle on professait qu'on ferait pénitence. Le baptême du Christ est différent: ce baptême-là, qui remet les péchés, Jean ne pouvait pas le donner; il ne faisait que le prêcher en disant: " Lui, il vous baptisera dans l'Esprit Saint. "

On peut soutenir aussi que Jean prêchait le baptême de pénitence, c'est-à-dire le baptême qui conduit à la pénitence, laquelle conduit à son tour à la rémission des péchés.

Ou bien encore on peut suivre l'opinion de S. Jérôme: " La grâce qui remet gratuitement les péchés est donnée par le, baptême du Christ. Mais ce qui est achevé par l'Époux est commencé par l'ami de l'Époux ", c'est-à-dire Jean. Si donc " Jean baptisait et prêchait le baptême de la pénitence pour la rémission des péchés ", cela ne veut pas dire qu'il achevait toute cette oeuvre de la grâce; mais il la commençait en y préparant les hommes.

2. Cette confession des péchés ne se faisait pas pour obtenir immédiatement leur pardon par le baptême de Jean, mais pour le recevoir par la pénitence qui suivait, et par le baptême du Christ auquel cette pénitence préparait.

3. La circoncision avait été instituée comme remède du péché originel. Mais le baptême de Jean n'avait pas été institué à cette fin; il ne faisait que préparer au baptême du Christ, comme nous venons de le dire. Si les sacrements sont efficaces, c'est en vertu de l'institution divine.

ARTICLE 4: D'autres que le Christ devaient-ils recevoir le baptême de Jean?

Objections: 1. On l'a dit, Jean baptisait pour que le Christ soit baptisé, selon S. Augustin. Mais ce qui est propre au Christ ne doit pas convenir aux autres. Donc il ne fallait pas qu'un autre reçoive le baptême de Jean.

2. Quiconque est baptisé ou bien reçoit quelque effet du baptême, ou bien lui confère quelque qualité. Or, personne ne pouvait rien recevoir du baptême de Jean, qui ne donnait pas la grâce, nous venons de le dire. Et personne ne pouvait rien conférer au baptême de Jean, sauf le Christ, qui " a sanctifié les eaux par le contact de sa chair très pure ". Donc le Christ seul devait recevoir le baptême de Jean.

3. Si d'autres recevaient ce baptême, ce n'était que pour se préparer à celui du Christ; ainsi, de même que le baptême du Christ est administré à tous, grands et petits, païens et Juifs, il aurait convenu que

tous reçoivent le baptême de Jean. Mais l'Écriture ne dit pas que celui-ci ait baptisé des enfants ni des païens car, selon S. Marc (1, 5), " tous les Israélites allaient à Jean et étaient baptisés par lui ". Il semble donc que le Christ aurait dû être le seul à recevoir le baptême de Jean.

En sens contraire, on lit en S. Luc (3, 21): " Une fois que tout le peuple eut été baptisé, Jésus fut baptisé lui aussi et pendant qu'il priait le ciel s'ouvrit. "

Réponse: D'autres que le Christ devaient être baptisés par Jean, pour deux motifs. D'abord, dit S. Augustin, " si le Christ seul avait reçu le baptême de Jean, il n'aurait pas manqué d'hommes pour dire que le baptême de Jean, reçu par le Christ, était supérieur à celui du Christ, reçu par les autres ". Ensuite il fallait, comme nous l'avons dit, que les autres soient préparés par le baptême de Jean à recevoir le baptême du Christ.

Solutions: 1. Si le baptême de Jean a été institué, ce n'était pas seulement pour que le Christ soit baptisé, mais aussi pour d'autres motifs, comme nous l'avons dit à l'ARTICLE premier. Pourtant, même si le baptême de Jean avait été institué uniquement pour cela, il aurait fallu éviter les inconvénients indiqués, en donnant ce baptême à d'autres.

2. Les autres hommes qui venaient au baptême de Jean ne pouvaient rien conférer à ce baptême; cependant ils n'en recevaient pas la grâce, mais seulement le signe de la pénitence.

3. Puisque ce baptême était " de pénitence " et que celle-ci ne convient pas aux enfants, il n'était pas donné à ceux-ci. Quant aux païens, leur ouvrir le chemin du salut était réservé au Christ " attente des nations " (Gn 49, 10 Vg). Et lui-même a interdit aux Apôtres de prêcher l'Évangile aux païens avant sa passion et sa résurrection. Aussi convenait-il beaucoup moins que Jean admette des païens au baptême.

ARTICLE 5: Ce baptême devait-il cesser après avoir été reçu par le Christ?

Objections: 1. Il est écrit (Jn 1, 31): " C'est pour qu'il soit manifesté à Israël que je suis venu baptiser dans l'eau. " Or, après son baptême, le Christ était suffisamment manifesté: par le témoignage de Jean, par la descente de la colombe, par le témoignage de la voix du Père. Il semble donc que le baptême de Jean n'aurait pas dû continuer ensuite.

2. S. Augustin l'affirme: " Le Seigneur a été baptisé du baptême de Jean, et celui-ci a pris fin. "

3. Le baptême de Jean préparait à celui du Christ. Or le baptême administré par le Christ a commencé aussitôt que celui-ci eut été baptisé, car, dit Bède, " c'est par le contact de sa chair très pure qu'il a conféré aux eaux la vertu de régénérer ". Il apparaît donc que le baptême de Jean a pris fin aussitôt que le Christ l'eut reçu.

En sens contraire, il est écrit (Jn 3, 22): " Jésus vint au pays de Judée... et il y baptisait. Jean aussi baptisait. " Mais le Christ n'a baptisé qu'après avoir reçu le baptême. Il apparaît donc que Jean a continué ensuite de baptiser.

Réponse: Le baptême de Jean ne devait pas prendre fin après que le Christ eut été baptisé.

1° Parce que, selon S. Jean Chrysostome, " si Jean avait cessé de baptiser après le baptême du Christ, on aurait pensé que c'était par jalousie ou par colère ".

2° Parce que s'il avait cessé de baptiser au moment où le Christ baptisait, " il aurait accru la jalousie de ses disciples ".

3° En continuant à baptiser, " il envoyait ses auditeurs au Christ ".

4° Comme dit Bède " l'ombre de la loi ancienne demeurait encore, et le Précurseur ne devait pas cesser son ministère jusqu'à la manifestation de la vérité ".

Solutions: 1. Une fois baptisé, le Christ n'était pas encore pleinement manifesté. Il était donc nécessaire que Jean continue à baptiser.

2. On peut dire que, le Christ une fois baptisé, le baptême de Jean a pris fin; non aussitôt, mais après l'emprisonnement du Précurseur. Ce qui fait dire à S. Jean Chrysostome: " A mon sens, voici pourquoi la mort de Jean a été permise et pourquoi, après sa disparition, le Christ s'est mis à prêcher abondamment: pour que tout l'attachement de la foule se reporte sur le Christ, et qu'on ne soit plus divisé par l'opinion que l'on avait de l'un et de l'autre. "

3. Le baptême de Jean était une préparation non seulement au baptême que le Christ devait recevoir, mais aussi à ce que d'autres parviennent au baptême du Christ. Ce qui ne s'était pas encore réalisé lorsque le Christ fut baptisé.

ARTICLE 6: Ceux qui avaient reçu le baptême de Jean devaient-ils recevoir ensuite le baptême institué par le Christ?

Objections: 1. Jean n'était pas inférieur aux Apôtres, puisqu'il est écrit de lui (Mt 11, 11): " Parmi les enfants des hommes, il ne s'en est pas levé de plus grand que Jean Baptiste. " Or ceux à qui les Apôtres avaient donné le baptême n'étaient pas baptisés à nouveau, mais on se bornait à leur imposer les mains; on dit en effet dans les Actes (8, 16) de ceux qui " avaient été seulement baptisés par Philippe au nom du Seigneur Jésus, que les Apôtres Pierre et Jean leur imposaient les mains et ils recevaient le Saint-Esprit ". Il semble donc que ceux qui avaient été baptisés par Jean n'avaient pas dû recevoir le baptême du Christ.

2. Les Apôtres ont reçu le baptême de Jean, car quelques-uns avaient été ses disciples comme on le voit dans le quatrième évangile (1, 37). Mais les Apôtres ne semblent pas avoir reçu le baptême du Christ: " Jésus ne baptisait pas lui-même, mais seulement ses disciples " (Jn 4, 2).

3. Celui qui est baptisé est inférieur à celui qui baptise. Or nous ne lisons pas que Jean lui-même ait reçu le baptême du Christ. Donc, bien moins encore ceux que Jean avait baptisés ont-ils eu besoin du baptême du Christ.

4. On lit dans les Actes (19, 1): " Paul, ayant rencontré quelques disciples, leur dit: "Avez-vous reçu le Saint-Esprit, quand vous avez cru?" Ils lui répondirent: "Nous n'avons même pas entendu dire qu'il y ait un Saint-Esprit. " Il dit: "Quel baptême avez-vous donc reçu?" Et ils répondirent: "Le baptême de Jean. " Ils furent alors baptisés à nouveau au nom du Seigneur Jésus Christ. " Il semble donc qu'il avait fallu les baptiser à nouveau parce qu'ils ignoraient l'Esprit Saint; telle est l'opinion de S. Jérôme dans un commentaire sur Joël et sa lettre " Sur l'époux d'une seule femme u ", et celle de S. Ambroise. Mais certains de ceux qui reçurent le baptême de Jean avaient une pleine connaissance de la Trinité. Ceux-là n'avaient donc pas à recevoir le baptême du Christ.

5. La parole de S. Paul (Rm 10, 8): " Voici la parole de foi que nous prêchons " est ainsi commentée par une Glose de S. Augustin: " D'où vient à l'eau une vertu telle qu'en touchant le corps elle lave le coeur, sinon de l'efficacité de la parole, celle que l'on croit, non celle qui est prononcée? " Cela montre bien que là vertu du baptême dépend de la foi. Or la forme du baptême de Jean signifiait la foi au Christ, en laquelle nous sommes baptisés; Paul déclare en effet, d'après les Actes (19, 11): " Jean a baptisé du baptême de pénitence, disant au peuple de croire en celui qui venait après lui, c'est-à-dire

en Jésus. " Il semble donc que ceux qui avaient reçu le baptême de Jean n'avaient pas besoin de recevoir celui de Jésus.

En sens contraire, S. Augustin nous dit " Ceux qui ont été baptisés du baptême de Jean, il fallait qu'ils soient baptisés du baptême du Christ. "

Réponse: Selon l'opinion du Maître des Sentences: " Ceux qui avaient reçu le baptême de Jean en ignorant l'existence du Saint-Esprit et en mettant leur espérance dans ce baptême, ont été baptisés ensuite du baptême du Christ. Quant à ceux qui n'avaient pas mis leur espoir dans ce baptême et qui croyaient au Père, au Fils et au Saint-Esprit, on ne les baptisa pas dans la suite; mais ils reçurent l'Esprit Saint par l'imposition des mains que les Apôtres firent sur eux. "

La première partie de cette opinion est vraie de multiples autorités la confirment.

La seconde partie est tout à fait déraisonnable. D'abord parce que le baptême de Jean ne conférait pas la grâce, ni n'imprimait de caractère; il était seulement donné dans l'eau, comme Jean le dit lui-même en Matthieu (3, 11). La foi ou l'espérance que le baptisé avait dans le Christ ne pouvait donc pas suppléer à ce défaut. En second lieu parce que, si l'on omet dans un sacrement quelque chose de nécessaire, non seulement il faut suppléer ce qui a été omis, mais il faut tout recommencer. Or, le baptême du Christ exige nécessairement qu'il soit fait non seulement dans l'eau, mais aussi dans le Saint-Esprit, selon S. Jean (3, 5): " Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, il ne peut pas entrer dans le royaume de Dieu. " Aussi, pour ceux qui, par le baptême de Jean, n'avaient été baptisés que dans l'eau, il ne fallait pas seulement suppléer ce qui manquait, en leur donnant l'Esprit Saint par l'imposition des mains, il fallait encore les baptiser à nouveau totalement dans l'eau et dans le Saint-Esprit.

Solutions: 1. D'après S. Augustin " On a baptisé après Jean, parce qu'il ne donnait pas le baptême du Christ, mais le sien. . . Le baptême donné par Pierre, et celui qu'a pu donner Judas était le baptême du Christ. . . Et c'est pourquoi si Judas a célébré des baptêmes, on n'a pas rebaptisé. . . "

" Car la valeur du baptême vient de celui par le pouvoir de qui il est donné, et non en fonction de celui qui l'administre. " C'est aussi la raison pour laquelle ceux qu'avait baptisés le diacre Philippe, qui administrait le baptême du Christ, n'ont pas été baptisés à nouveau, mais ont reçu des Apôtres l'imposition des mains; de même que ceux que les prêtres ont baptisés sont confirmés par les évêques.

2. S. Augustin écrit: " Nous croyons que les disciples du Christ ont reçu soit le baptême de Jean, comme quelques-uns le pensent, soit plus probablement le baptême du Christ. Car il aurait bien pu administrer le baptême afin d'avoir des serviteurs qui le donneraient à d'autres, lui qui a exercé le ministère de l'humilité en leur lavant les pieds. "

3. Comme dit S. Jean Chrysostome, " lorsque, à Jean qui lui dit: "C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par toi", le Christ répond: "laisse maintenant", cela montre que, par la suite, le Christ baptisa Jean ". Il ajoute: " Cela est écrit dans certains livres apocryphes. "

Il est cependant certain, d'après S. Jérôme, " que si le Christ devait être baptisé dans l'eau, Jean devait l'être par le Christ dans l'Esprit ".

4. Quant à ceux dont on nous dit qu'ils furent baptisés à nouveau après le baptême de Jean, tout le motif n'en est pas qu'ils ignoraient l'existence du Saint-Esprit, mais qu'ils n'avaient pas reçu le baptême du Christ.

5. Comme écrit S. Augustin: " Nos sacrements sont des signes de la grâce présente, tandis que les sacrements de l'ancienne loi étaient les signes de la grâce future. Aussi, du fait même que Jean

baptisait au nom de celui qui doit venir, nous devons comprendre qu'il n'administrerait pas le baptême du Christ, qui est un sacrement de la loi nouvelle. "

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 39: LE BAPTÊME REÇU PAR LE CHRIST

1. *Le Christ devait-il être baptisé? - 2. Devait-il être baptisé du baptême de Jean? - 3. L'âge auquel le Christ reçut le baptême. - 4. Le lieu de ce baptême. - 5. " Les cieux se sont ouverts. " - 6. L'apparition du Saint-Esprit sous forme de colombe. - 7. Cette colombe fut-elle un véritable animal? - 8. Le témoignage de la voix du Père.*

ARTICLE 1: Le Christ devait-il être baptisé?

Objections: 1. Être baptisé, c'est être lavé. Mais il ne convenait pas au Christ d'être lavé, puisqu'il n'y avait en lui aucune impureté.

2. Le Christ a été circoncis pour accomplir la loi. Mais le baptême ne faisait pas partie de la loi. Donc le Christ ne devait pas être baptisé.

3. En chaque genre de mouvements, le premier moteur ne peut lui-même recevoir le mouvement qu'il imprime. Ainsi le ciel, qui est le premier agent d'altération, ne peut subir lui-même d'altération. Mais le Christ a été le premier à baptiser, selon cette parole (Jn 1, 33): " Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est lui qui baptise dans l'Esprit Saint. " Mais il ne convenait pas que lui-même reçût le baptême.

En sens contraire, on lit (Mt 3, 13): " Jésus arrive de la Galilée au Jourdain vers Jean, pour être baptisé par lui. "

Réponse: Il convenait que le Christ soit baptisé. 1° Selon S. Ambroise, " le Seigneur fut baptisé non pour être purifié mais pour purifier les eaux, afin que, purifiées par la chair du Christ, qui n'a pas connu le péché, elles aient le pouvoir de baptiser ". Et, dit S. Jean Chrysostome " afin qu'il les laisse sanctifiées pour ceux qui seraient baptisés dans la suite ".

2° Parce que, dit Chrysostome, " bien qu'il ne fût pas pécheur lui-même, il a pris une nature pécheresse et une chair semblable à la chair du péché. C'est pourquoi, bien qu'il n'eût pas besoin du baptême pour lui, la nature charnelle des autres en avait besoin ". Et, dit S. Grégoire de Nazianze " le Christ fut baptisé afin d'engloutir dans l'eau le vieil Adam tout entier ".

3° Il a voulu être baptisé, dit S. Augustin " parce qu'il a voulu faire ce qu'il a demandé à tous de faire ". Et c'est ce qu'il dit lui-même (Mt 3, 15): " C'est ainsi qu'il nous convient d'accomplir toute justice. " " Car, déclare S. Ambroise la justice, c'est que l'on fasse le premier ce que l'on veut que les autres fassent, et qu'on les entraîne par son exemple. "

Solutions: 1. Le Christ n'a pas été baptisé pour être purifié, mais pour purifier, on vient de le dire.

2. Le Christ ne devait pas seulement accomplir les prescriptions de la loi ancienne, mais aussi inaugurer ce que commande la loi nouvelle. Et c'est pourquoi il n'a pas voulu seulement être circoncis, mais aussi être baptisé.

3. Le Christ a été le premier à baptiser dans l'Esprit. Et ce n'est pas ainsi qu'il a été baptisé, mais seulement dans l'eau.

ARTICLE 2: Le Christ devait-il être baptisé du baptême de Jean?

Objections: 1. Le baptême de Jean fut un baptême de pénitence. Mais la pénitence ne convient pas au Christ, car il n'eut aucun péché.

2. Le baptême de Jean, dit S. Chrysostome, a tenu le milieu entre le baptême des juifs et le baptême chrétien. Mais ce qui est au milieu est homogène à la nature des deux extrêmes. Donc, puisque le Christ n'a pas reçu le baptême juif, ni non plus son propre baptême, il semble que, à titre égal, il n'aurait pas dû recevoir le baptême de Jean.

En sens contraire, il est écrit (Mt 3, 13): " Jésus arrive au Jourdain pour être baptisé par Jean ".

Réponse: Comme dit S. Augustin, " une fois baptisé, le Seigneur baptisait, mais non du baptême dont lui-même avait été baptisé ". De ce fait, puisque lui-même baptisait de son baptême à lui, il s'ensuit qu'il n'a pas été baptisé de son baptême à lui, mais du baptême de Jean. Et c'est cela qui convenait.

1° A cause de ce qui caractérise le baptême de Jean, baptême non dans l'Esprit, mais dans l'eau seulement. Or, le Christ n'avait pas besoin d'un baptême dans l'Esprit, lui qui, dès le commencement de sa conception, fut rempli de la grâce du Saint-Esprit, comme on l'a montré précédemment Et tel est le motif donné par S. Chrysostome.

2° Selon Bède le Christ fut baptisé du baptême de Jean " afin d'approuver le baptême de Jean en le recevant lui-même ".

3° Selon S. Grégoire de Nazianze, " Jésus est venu au baptême de Jean afin de sanctifier le baptême ".

Solutions: 1. Nous l'avons dit à l'Article précédent, le Christ a voulu recevoir le baptême pour nous y inciter par son exemple. Aussi, pour rendre son imitation plus efficace, il a voulu recevoir un baptême dont manifestement il n'avait pas besoin, afin que les hommes s'approchent du baptême dont ils avaient besoin. Ce qui fait dire à S. Ambroise -: " Que personne ne se dérobe au bain de la grâce, quand le Christ ne s'est pas dérobé au bain de la pénitence. "

2. Le baptême prescrit dans la loi juive était seulement figuratif; mais le baptême de Jean contenait déjà une certaine réalité, en tant qu'il incitait les hommes à s'abstenir du péché; quant au baptême chrétien, il est efficace pour purifier du péché et pour conférer la grâce. Or, le Christ n'avait pas besoin de recevoir la rémission des péchés, puisqu'il n'avait pas de péché, ni de recevoir la grâce, puisqu'il la possédait en plénitude. En outre, et pareillement, étant la vérité en personne, ce qui était une simple figure ne lui convenait pas. Et c'est pourquoi il lui convenait de recevoir le baptême placé entre le baptême juif et le baptême chrétien, plutôt que l'un de ceux-ci.

3. Le baptême est un remède spirituel. Or, plus on est parfait, moins on a besoin de remède. Aussi, du fait même que le Christ est souverainement parfait, il convenait qu'il ne reçoive pas le baptême le plus parfait, comme celui qui est en bonne santé n'a pas besoin d'un traitement efficace.

ARTICLE 3: L'âge auquel le Christ reçut le baptême

Objections: 1. Le Christ a été baptisé pour inciter les autres, en leur donnant l'exemple, à se faire baptiser. Mais il est louable pour les fidèles du Christ d'être baptisés non seulement avoir trente ans, mais dans la petite enfance. Il semble donc que le Christ n'aurait pas dû être baptisé à l'âge de trente ans.

2. L'Écriture ne dit pas que le Christ ait enseigné ou fait des miracles avant son baptême. Or, s'il avait commencé plus tôt à enseigner, dès sa vingtième année ou même avant, cela aurait été plus avantageux pour le monde. Donc, le Christ, qui était venu pour le bien des hommes, aurait dû être baptisé avant l'âge de trente ans.

3. C'est surtout chez le Christ qu'a dû se manifester la sagesse divine. Or, elle s'est manifestée chez Daniel dans son enfance (Dn 13, 43): " Le Seigneur suscita l'esprit saint d'un jeune enfant nommé Daniel. " Donc, à plus forte raison, le Christ aurait dû être baptisé et se mettre à enseigner dans son enfance.

4. Le baptême est ordonné au baptême reçu par le Christ comme à sa fin. Or la fin est première dans l'ordre d'intention, mais dernière dans l'ordre d'exécution. Donc le Christ devait être baptisé par Jean soit le premier, soit le dernier.

En sens contraire, il y a le texte de Luc (3, 21): " Il advint, une fois que tout le peuple eut été baptisé et au moment où Jésus, baptisé lui aussi, se trouvait en prière. . . " et plus loin: " Jésus, lors de ses débuts, avait environ trente ans. "

Réponse: Il est tout à fait convenable que le Christ ait été baptisé à trente ans.

1° Il a été baptisé pour commencer dès lors à enseigner et à prêcher. Ce qui requiert l'âge parfait, qui est trente ans. Aussi lit-on dans la Genèse (41, 46) que " Joseph avait, trente ans " quand il reçut le gouvernement de l'Égypte. Il est écrit également de David (2 S 5, 4) " qu'il avait trente ans quand il commença de régner ". Ézéchiél aussi (1, 1) commença de prophétiser " à trente ans " .

2° Selon S. Chrysostome, " après le baptême du Christ, la loi allait prendre fin. Et c'est pourquoi le Christ est venu au baptême à l'âge où l'on peut endosser tous les péchés; ainsi, puisqu'il avait observé la loi, personne ne dirait qu'il l'avait abolie parce qu'il ne pouvait pas l'accomplir " .

3° Le fait que le Christ est baptisé à l'âge parfait, nous donne à entendre que le baptême engendre des hommes parfaits, selon S. Paul (Ep 4, 13): " Nous devons parvenir tous ensemble à ne faire plus qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, et à constituer cet homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ. " A cela semble se rattacher ce qui est propre au chiffre trente. Il est le produit de trois par dix; trois évoque la foi en la Trinité; et dix, l'accomplissement des préceptes de la loi: c'est en ces deux points que consiste la perfection de la vie chrétienne.

Solutions: 1. Comme dit S. Grégoire de Nazianze, le Christ n'a pas été baptisé " comme s'il avait besoin d'être purifié. . . ou comme s'il eût été dangereux pour lui de retarder le baptême. Mais pour tout autre, ce serait un grand danger de sortir de ce monde sans avoir revêtu la robe d'immortalité ", la grâce. Et s'il est bon de garder sa pureté après le baptême, " il vaut mieux ", dit le même auteur, " recevoir parfois quelques taches que d'être entièrement démuné de la grâce " .

2. Le bien que le Christ apporte aux hommes leur vient principalement de la foi et de l'humilité. Or, pour l'une et l'autre, il importe que le Christ n'ait pas commencé à enseigner dans son enfance ou son adolescence, mais à l'âge parfait. Pour la foi, parce que la réalité de l'humanité du Christ se manifeste par la croissance de son corps; et pour que cette croissance ne soit pas tenue pour imaginaire, il n'a pas voulu manifester sa sagesse ou sa force avant d'avoir atteint l'âge parfait de son développement physique. Pour l'humilité, afin que personne, avant d'avoir atteint l'âge parfait, n'ait la prétention de prendre un titre de supérieur ni une fonction d'enseignement.

3. Le Christ était proposé en exemple aux hommes en toutes choses. C'est pourquoi il devait montrer en lui ce qui convient à tous selon la loi commune, et donc n'enseigner qu'à l'âge parfait. Mais, dit S. Grégoire de Nazianze: " La loi commune n'est pas ce qui arrive rarement, de même qu'une hirondelle

ne fait pas le printemps ". Car il a été accordé à quelques-uns, par une disposition spéciale voulue par la sagesse divine et contraire à la loi commune, de recevoir avant l'âge parfait la fonction de gouverner ou d'enseigner, comme ce fut le cas pour Salomon, Daniel et Jérémie.

4. Le Christ ne devait être baptisé par Jean ni le premier, ni le dernier. Car, dit S. Chrysostome le Christ était baptisé " pour confirmer la prédication et le baptême de Jean, et pour recevoir le témoignage de celui-ci ". Or, on n'aurait pas cru au témoignage de Jean si d'abord beaucoup d'hommes n'avaient été baptisés par lui. Et c'est pourquoi le Christ ne devait pas être baptisé le premier. Et non plus le dernier. Car, ajoute le même auteur, " de même que le soleil n'attend pas que décline l'étoile du matin, mais qu'il se lève tandis que celle-ci poursuit sa course, et qu'il en efface l'éclat par sa lumière, de même le Christ n'a pas attendu que Jean ait accompli sa course, mais est apparu tandis que celui-ci continuait à enseigner et à baptiser "

ARTICLE 4: Le lieu de baptême du Christ

Objections: 1. La vérité doit correspondre à la figure. Mais la préfiguration du, baptême fut le passage de la mer Rouge, où les Égyptiens furent engloutis comme les péchés sont effacés par le baptême. Il semble donc que le Christ aurait dû être baptisé dans la mer plutôt que dans le Jourdain.

2. " Jourdain " se traduit par " descente ". Mais dans le baptême on monte beaucoup plus qu'on ne descend, aussi est-il écrit (Mt 3, 16): " Jésus, aussitôt baptisé, remonta de l'eau. "

3. Lorsque les fils d'Israël passèrent le Jourdain, " ses eaux retournèrent en arrière " (Jos 3, 16. 17; Ps 114, 3. 5). Or les baptisés ne retournent pas en arrière, ils vont de l'avant. Il ne convenait donc pas que le Christ soit baptisé dans le Jourdain.

En sens contraire, il est écrit (Mc 1, 9): " Jésus fut baptisé par Jean dans le Jourdain. "

Réponse: C'est en traversant le Jourdain que les fils d'Israël entrèrent dans la Terre promise. Or le baptême du Christ a ceci de particulier par rapport aux autres baptêmes, qu'il introduit dans le royaume de Dieu, symbolisé par la Terre promise. D'où ce texte de S. Jean (3, 5): " Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, ne peut entrer dans le royaume de Dieu. " A cela se rattache le fait qu'Élie a divisé les eaux du Jourdain avant d'être enlevé au ciel par un char de feu (2 R 2, 7), parce que, pour ceux qui traversent les eaux du baptême, le feu de l'Esprit Saint ouvre l'accès au ciel. Aussi convenait-il que le Christ fût baptisé dans le Jourdain.

Solutions: 1. Le passage de la mer Rouge préfigurait le baptême en ce que celui-ci efface les péchés. Mais le passage du Jourdain le préfigurait en ce qu'il ouvre la porte du royaume céleste, ce qui est l'effet principal du baptême, et qui n'est accompli que par le Christ. Il convenait donc que le Christ soit baptisé dans le Jourdain plutôt que dans la mer.

2. Il y a dans le baptême une montée par le progrès de la grâce; elle requiert la descente par l'humilité, selon S. Jacques (4, 6): " Aux humbles le Seigneur donne la grâce. " Et c'est à cette descente que se rapporte le nom de Jourdain.

3. Selon S. Augustin " de même que jadis les eaux du Jourdain sont retournées en arrière, de même, le Christ une fois baptisé, les péchés sont retourner en arrière ".

Ou bien cela peut symboliser qu'à l'opposé des eaux qui descendent, le fleuve des bénédictions se portait vers le haut.

ARTICLE 5: " Les cieux se sont ouverts "

Objections: 1. Les cieus doivent s'ouvrir pour celui qui a besoin d'y entrer parce qu'il se trouve en dehors. Or le Christ se trouvait toujours dans le ciel, selon la parole en S. Jean (3, 13): " Le Fils de l'homme, qui est dans le ciel. . . "

2. L'ouverture des cieus peut s'entendre ou d'une manière spirituelle, ou d'une manière physique. On ne peut l'entendre d'une manière physique, car les corps célestes sont inaltérables et infrangibles selon le livre de Job (37, 18): " C'est peut-être toi qui as fabriqué les cieus, aussi solides que le bronze? " On ne peut l'entendre non plus d'une manière spirituelle, car aux regards du Fils de Dieu, les cieus n'étaient pas fermés auparavant. C'est pourquoi il est inexact de dire qu'après le baptême du Christ " les cieus se sont ouverts ".

3. Pour les fidèles le ciel s'est ouvert par la passion du Christ, selon l'épître aux Hébreux (10, 19): " Nous avons confiance d'entrer dans le Saint des saints par le sang du Christ. " C'est pourquoi même les baptisés du baptême du Christ, s'ils étaient morts avant sa passion, n'auraient pu entrer au ciel. Donc les cieus auraient dû s'ouvrir pendant sa passion et non après son baptême.

En sens contraire, il y a l'affirmation de Luc (3, 21): " Au moment où Jésus, après son baptême, était en prière, le ciel s'ouvrit. "

Réponse: Nous l'avons dit. le Christ a voulu être baptisé pour consacrer par son baptême celui que nous recevons. Aussi le baptême qu'il a reçu devait-il manifester ce qui ressortit à l'efficacité de notre baptême. A ce sujet trois points sont à considérer.

1° La vertu principale d'où le baptême tient son efficacité, et qui est une vertu céleste. C'est pourquoi, au baptême du Christ, le ciel s'est ouvert pour montrer que désormais une vertu céleste sanctifierait notre baptême.

2° Ce qui agit pour l'efficacité du baptême. C'est la foi de l'Église et du baptisé; de là vient que les baptisés professent la foi et que le baptême est appelé " sacrement de la foi ". Or, par la foi notre regard pénètre les mystères célestes qui dépassent le sens et la raison de l'homme. C'est pour symboliser cela que les cieus se sont ouverts après le baptême du Christ.

3° C'est spécialement par le baptême du Christ que nous est ouverte l'entrée du royaume céleste, que le péché avait fermée au premier homme. Aussi, au baptême du Christ, les cieus s'ouvrirent-ils afin de montrer que le chemin du ciel était ouvert aux baptisés.

D'autre part, après le baptême, pour que l'homme entre au ciel, la prière continuelle lui est nécessaire. Certes, par le baptême les péchés sont remis, mais il reste le foyer de convoitise qui nous attaque intérieurement, et le monde et les démons qui nous attaquent extérieurement. C'est pourquoi S. Luc dit nettement: " Au moment où Jésus, après son baptême, était en prière ", parce que la prière est nécessaire aux fidèles après le baptême.

Ou bien on veut nous faire entendre que le fait même de l'ouverture du ciel aux croyants par le baptême, tient à la vertu de la prière du Christ. Aussi Matthieu (3, 16) écrit-il nettement: " Le ciel fut ouvert pour lui ", c'est-à-dire " à tous à cause de lui ", comme si un empereur disait à quelqu'un qui l'implore pour un autre: " Ce bienfait, je ne le donne pas à lui, mais à toi ", c'est-à-dire " à cause de toi ", selon le commentaire de S. Jean Chrysostome.

Solutions: 1. Comme dit S. Jean Chrysostome u, " de même que le Christ selon sa condition humaine a été baptisé, quoiqu'il n'eût pas besoin de baptême pour lui-même; de même, selon cette condition humaine, les cieus se sont ouverts pour lui, mais selon sa nature divine, il était toujours dans les cieus ".

2. D'après S. Jérôme, " les cieus s'ouvrirent pour le Christ baptisé, non par une ouverture matérielle mais pour les yeux de son esprit, ces yeux avec lesquels Ézéchiél aussi les vit ouverts, comme il le rapporte au début de son livre ". Et S. Jean Chrysostome le prouve en disant: " Si la créature (les cieus) s'était brisée, on n'aurait pas dit: "les cieus lui furent ouverts", car ce qui s'ouvre corporellement est ouvert pour tous. " Aussi Marc (1, 10) dit-il expressément: " Aussitôt, Jésus, remonta de l'eau, vit les cieus s'ouvrir ", comme si l'ouverture des cieus était en relation avec la vision du Christ. Certains la ramènent à une vision physique, disant qu'autour du Christ, au moment du baptême, il y eut une telle splendeur que les cieus parurent ouverts. Cela peut encore se rattacher à une vision par l'imagination, à la manière dont Ézéchiél vit les cieus ouverts; car elle était formée dans l'imagination du Christ par la vertu divine et la volonté rationnelle, pour signifier que par le baptême l'entrée du ciel est ouverte aux hommes. On peut encore la rattacher à une vision intellectuelle, en tant que le Christ vit, quand le baptême venait d'être sanctifié, que le ciel est ouvert aux hommes; mais déjà avant son baptême, il avait vu que cela devait se réaliser.

3. La passion du Christ ouvre le ciel aux hommes comme une cause universelle de l'ouverture des cieus. Mais il faut encore appliquer cette cause universelle aux individus; ce qui se fait par le baptême, selon S. Paul (Rm 6, 3): " Nous tous, qui avons été baptisés dans le Christ, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés. " Et c'est pourquoi l'on fait mention de l'ouverture des cieus au baptême du Christ plutôt, que lors de sa passion. Ou bien, dit S. Jean Chrysostome: " Au baptême du Christ, les cieus se sont seulement ouverts, mais c'est plus tard qu'il a vaincu le tyran par la croix. Alors les portes n'étaient plus nécessaires, le ciel ne devant plus être fermé. C'est pourquoi les anges ne disent pas: "Ouvrez les portes" car elles étaient déjà ouvertes, mais: "Enlevez les portes" (Ps 24, 7. 9). " Chrysostome donne ainsi à entendre que les obstacles empêchant les âmes des défunts d'entrer au ciel ont été totalement enlevés par la passion du Christ; mais au baptême du Christ, elles ont été ouvertes en ce sens que la route par laquelle les hommes entreraient au ciel, avait déjà été montrée.

ARTICLE 6: L'apparition du Saint-Esprit sous forme de colombe

Objections: 1. L'Esprit Saint habite dans l'homme par la grâce. Mais l'homme Christ a eu la plénitude de la grâce dès le principe de sa conception comme Fils unique du Père, on l'a dit plus haut. Donc ce n'est pas au baptême que le Saint-Esprit devait lui être envoyé.

2. On dit que le Christ " est descendu " dans le monde par le mystère de l'Incarnation, quand " il s'est anéanti lui-même prenant condition d'esclave " (Ph 2, 7). Mais le Saint-Esprit ne s'est pas incarné. Il n'est donc pas juste de dire que le Saint-Esprit " est descendu sur lui " .

3. Le baptême du Christ devait, comme une sorte de prototype, montrer ce qui se passerait dans notre propre baptême. Mais le nôtre ne comporte pas de mission visible du Saint-Esprit. Donc le baptême du Christ, lui non plus, n'aurait pas dû en comporter.

4. Le Saint-Esprit découle du Christ sur tous les autres hommes, selon S. Jean (1, 16): " De sa plénitude nous avons tous reçu. " Mais sur les Apôtres le Saint-Esprit n'est pas descendu sous la forme d'une colombe, mais sous la forme du feu. Il aurait donc dû en être de même au baptême du Christ.

En sens contraire, l'évangile (Lc 3, 22) est formel: " Le Saint-Esprit descendit sur lui sous une forme corporelle, pareil à une colombe. "

Réponse: Selon S. Jean Chrysostome, ce qui s'est accompli au sujet du Christ dans son baptême se rattache au mystère accompli en tous ceux qui devaient être baptisés ensuite. Or, tous ceux qui reçoivent le baptême du Christ reçoivent le Saint-Esprit, sauf s'ils ne sont pas sincères, selon cette parole du Baptiste (Mt 3, 11): " C'est lui qui vous baptisera dans l'Esprit Saint. " Et c'est pourquoi il convenait que celui-ci descende sur le Christ lors de son baptême.

Solutions: 1. Pour S. Augustin, " il est absolument ridicule de croire que le Christ avait déjà trente ans quand il reçut l'Esprit Saint; quand il vint au baptême, il était sans péché, il n'était donc pas dans l'Esprit Saint. S'il est écrit de Jean qu'il sera rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère, que devons-nous dire du Christ homme, dont la chair n'a pas été conçue charnellement, mais spirituellement? . . . Alors donc ", dans le baptême, " il a daigné préfigurer son corps, c'est-à-dire l'Église, en laquelle on reçoit le Saint-Esprit, spécialement au moment du baptême "

2. Comme dit S. Augustin, si le Saint-Esprit est descendu sur le Christ sous une forme corporelle semblable à une colombe, ce n'est pas qu'on ait vu la substance même du Saint-Esprit, qui est invisible. Ce n'est pas non plus que cette créature visible ait été assumée dans l'unité de la personne divine; car on ne dit pas que le Saint-Esprit est une colombe comme on dit que le Fils de Dieu est un homme, en raison de son union avec lui. Ce n'est pas davantage qu'on ait vu alors le Saint-Esprit sous la forme d'une colombe de la façon dont Jean a vu l'agneau immolé selon l'Apocalypse (5, 6). Car cette vision s'est faite en esprit, par les images spirituelles des corps, tandis que la colombe du baptême, personne n'a jamais douté qu'on l'ait vue de ses yeux. Le Saint-Esprit n'est pas apparu non plus sous l'apparence d'une colombe, ainsi qu'il est écrit (1 Co 10, 4): " Le rocher était le Christ. " Car ce rocher faisait partie de la création, mais on lui a donné le nom de Christ, qu'il préfigurait par sa manière d'agir. Mais cette colombe a existé soudainement pour exercer son symbolisme et a disparu ensuite, comme la flamme apparue à Moïse dans le buisson.

On dit donc que le Saint-Esprit est descendu sur le Christ non en raison de son union avec la colombe, mais ou bien en raison du symbolisme de la colombe elle-même à l'égard du Saint-Esprit, elle qui est venue sur le Christ en descendant; ou encore en raison de la grâce spirituelle qui découle de Dieu sur la créature par une sorte de descente spirituelle, selon S. Jacques (1, 17): " Tout don excellent, toute donation parfaite vient d'en haut et descend du Père des lumières. "

3. Selon S. Jean Chrysostome, " au début des communications spirituelles apparaissent toujours des visions sensibles, au profit de ceux qui ne peuvent avoir aucune intelligence de la nature incorporelle; mais ensuite, si ces visions ne se produisent plus, on accepte la foi parce qu'elles se sont produites un jour ". Et c'est pourquoi le Saint-Esprit est descendu visiblement sous une apparence corporelle, afin que l'on crût dans la suite qu'il descend invisiblement sur tous les baptisés.

4. Que le Saint-Esprit ait apparu sur le Christ à son baptême sous la forme d'une colombe, on peut en donner quatre raisons.

1° A cause de la disposition requise du baptisé qu'il ne vienne pas sans sincérité. Car, selon le livre de la Sagesse (1, 5): " L'Esprit Saint, l'éducateur, fuit l'hypocrisie. " La colombe est en effet un animal simple, sans ruse ni tromperie. Aussi nous est-il dit (Mt 10, 16): " Soyez simples comme des colombes. "

2° Pour symboliser les sept dons du Saint-Esprit par les caractéristiques de la colombe. Elle niche près des cours d'eau, et dès qu'elle voit l'épervier, elle plonge et s'échappe. Cela se rattache au don de la sagesse, par lequel les saints demeurent le long des eaux de la divine Écriture et échappent ainsi aux assauts du démon. - La colombe choisit les meilleurs grains. Cela se rattache au don de science, par lequel les saints choisissent pour leur nourriture les opinions saines. - La colombe nourrit les petits qui lui sont étrangers. Cela se rattache au don de conseil par lequel les saints nourrissent les hommes qui furent les petits du démon, c'est-à-dire ses imitateurs, par leur enseignement et leur exemple. - La colombe ne déchire pas avec son bec, ce qui se rattache au don d'intelligence, par lequel les saints ne pervertissent pas les opinions saines en les lacérant, comme font les hérétiques. - La colombe n'a pas de fiel, ce qui se rattache au don de piété, par lequel les saints évitent la colère déraisonnable. - La colombe fait son nid dans les anfractuosités des rochers. Cela se rattache au don de force, par lequel les saints font leur nid, c'est-à-dire mettent leur refuge et leur espoir dans les plaies et la mort du

Christ. - La colombe gémit au lieu de chanter. Cela se rattache au don de crainte, par lequel les saints se plaisent à déplorer leurs péchés.

3° Le Saint-Esprit est apparu sous la forme d'une colombe pour indiquer l'effet propre du baptême, qui est la rémission des péchés et la réconciliation avec Dieu; or la colombe est un animal plein de douceur. Et c'est pourquoi, note S. Jean Chrysostome " au déluge cet animal est apparu portant un rameau d'olivier et annonçant ainsi la tranquillité générale de tout l'univers; et maintenant c'est encore la colombe qui apparaît au baptême du Christ, nous annonçant la délivrance ".

4° Le Saint-Esprit est apparu ainsi pour désigner l'effet général du baptême, qui est de construire l'unité de l'Église. Comme dit S. Paul (Ep 5, 25): " Le Christ s'est livré afin de se présenter à lui-même l'Église toute resplendissante, sans tache ni ride, en la purifiant par le bain d'eau dans la parole de vie. " Et c'est pourquoi il convenait qu'au baptême l'Esprit-Saint se montrât sous la forme d'une colombe, animal aimable et social. Aussi, dans le Cantique (6, 8) est-il dit de l'Église: " Elle est unique, ma colombe. "

Mais sur les Apôtres, c'est sous forme de feu que le Saint-Esprit est descendu, pour deux motifs. D'abord pour montrer la ferveur qui devait animer leur coeur pour prêcher partout le Christ au milieu des persécutions. Et c'est aussi pourquoi il est apparu sous forme de langues de feu. Aussi S. Augustin remarque-t-il: " Le Seigneur a rendu visible l'Esprit Saint de deux manières: par la colombe sur le Seigneur après son baptême; par le feu sur les disciples réunis. Là nous est montrée la simplicité; ici, la ferveur. . . La colombe enseigne à ceux qui sont sanctifiés par l'Esprit à ne pas employer la ruse; et le feu enseigne à la simplicité qu'elle ne doit pas demeurer froide. Ne te laisse pas ébranler par la division des langues: reconnais l'unité dans la colombe. "

Le deuxième motif, d'après Chrysostome est, puisqu'il fallait pardonner les fautes, ce qui se fait dans le baptême, " la douceur était nécessaire ", et la colombe en était le symbole. Mais, quand nous avons reçu la grâce, reste le temps du jugement, figuré par le feu ".

ARTICLE 7: Cette colombe fut-elle un véritable animal?

Objections: 1. Dans une apparition, ce que l'on voit n'a qu'une apparence de réalité. Mais S. Luc (3, 2) nous dit: " L'Esprit Saint descendit sur lui sous une forme corporelle, pareil à une colombe. " Ce ne fut donc pas une colombe véritable, mais un semblant de colombe.

2. " La nature ne fait rien en vain, ni Dieu ", dit Aristote. Or cette colombe ne venant " que pour symboliser et ensuite disparaître ", dit S. Augustin. aurait été inutilement une colombe véritable, parce que ce rôle pouvait être joué par un simulacre de colombe. Elle n'a donc pas été un animal réel.

3. Les propriétés d'un être font connaître sa nature. Donc si cette colombe avait été un animal réel, ses propriétés auraient révélé la nature d'un animal réel, non les effets du Saint-Esprit.

En sens contraire, S. Augustin affirme " Nous ne prétendons pas dire que seul le Seigneur Jésus Christ eut un vrai corps et que l'Esprit Saint est apparu aux yeux des hommes sous une forme trompeuse. Nous croyons bien que ces deux corps étaient de vrais corps. "

Réponse: Comme nous l'avons déjà dit il ne convenait pas que le Fils de Dieu, qui est la Vérité du Père, emploie de faux semblants, et c'est pourquoi il n'a pas pris un corps irréel, mais un vrai corps. Et parce que le Saint-Esprit est appelé " l'Esprit de Vérité " (Jn 16, 13), lui-même aussi a formé une colombe véritable dans laquelle il apparaîtrait, bien qu'il ne l'ait pas assumée pour l'unir à sa personne. Aussitôt après les paroles citées plus haut, S. Augustin écrit: " Il ne fallait pas que le Fils de Dieu trompe les hommes; de même il ne convenait pas que le Saint-Esprit les trompe. Mais, au Dieu tout-puissant, qui a fabriqué de rien la création universelle, il n'était pas difficile de former un vrai corps de

colombe, sans l'aide d'autres colombes, pas plus qu'il ne lui avait été difficile de façonner un vrai corps dans le sein de Marie sans la semence d'un homme. Puisque la nature corporelle, aussi bien dans les entrailles d'une femme pour former un homme, que dans le monde pour former une colombe, obéit au commandement et à la volonté du Seigneur. "

Solutions: 1. On dit que l'Esprit Saint est descendu sous l'apparence ou la ressemblance d'une colombe non pour exclure sa réalité, mais pour montrer qu'il n'est pas apparu sous la forme de sa substance.

2. Il n'était pas superflu de former une colombe véritable, afin que le Saint-Esprit apparaisse en elle, car précisément la réalité de la colombe symbolise la réalité de l'Esprit Saint et de ses effets.

3. C'est de la même manière que les propriétés de la colombe conduisent à découvrir et la nature de la colombe et les effets du Saint-Esprit. Car, par le fait même que la colombe possède de telles propriétés, il se trouve qu'elle symbolise le Saint-Esprit.

ARTICLE 8: Le témoignage de la voix du Père

Objections: 1. On dit du Fils et de l'Esprit-Saint, du fait qu'ils sont apparus d'une manière sensible, qu'ils ont été chargés d'une mission visible. Mais il ne convenait pas au Père d'être envoyé, comme l'a montré S. Augustin. Donc il ne lui convenait pas non plus d'apparaître.

2. La voix signifie le verbe conçu dans le coeur. Mais le Père n'est pas le verbe. Il est donc étrange qu'il se soit manifesté par une voix.

3. Le Christ homme n'a pas commencé d'être Fils de Dieu au baptême, comme certains hérétiques l'ont pensé; il était Fils de Dieu dès le début de sa conception. C'est donc à sa naissance que la voix du Père aurait dû attester la divinité du Christ, plutôt qu'à son baptême.

En sens contraire, on lit en S. Matthieu (3, 17): " Voici qu'une voix venue des cieux disait: "Celui-ci est mon Fils bien-aimé; en lui j'ai mis tout mon amour. " "

Réponse: Nous l'avons dit: dans le baptême du Christ devait se montrer tout ce qui s'accomplit dans notre baptême, dont il est le prototype. Or le baptême que reçoivent les fidèles est consacré par l'invocation et la vertu de la Trinité, selon S. Matthieu (28, 19): " Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. " Et c'est pourquoi au baptême du Christ, dit S. Jérôme " c'est le mystère de la Trinité qui se manifeste. Car le Seigneur, dans sa nature humaine, est baptisé; l'Esprit Saint descend sous l'aspect d'une colombe; on entend la voix du Père rendant témoignage au Fils ". Et c'est pourquoi il convenait que, dans ce baptême, le Père se manifeste par sa voix.

Solutions: 1. La mission visible implique que non seulement l'envoyé apparaisse, mais que l'envoyeur ait autorité. Et c'est pourquoi du Fils et du Saint-Esprit, qui dépendent d'un autre, on ne dit pas seulement qu'ils apparaissent, mais aussi qu'ils sont envoyés d'une manière visible. Tandis que le Père, qui ne dépend pas d'un autre, peut bien apparaître, mais non être envoyé de façon visible.

2. Le Père ne se fait connaître par une voix que comme l'auteur de cette voix, ou celui qui parle par elle. Et parce qu'il est propre au Père de produire le Verbe, ce qui est dire ou parler, il convient parfaitement que le Père se manifeste par la voix, laquelle signifie le Verbe. Il en résulte que la voix émise par le Père atteste la filiation du Verbe. Et de même que la forme de colombe, où se montre le Saint-Esprit, n'est pas la nature même de celui-ci; de même que la forme d'homme, où se montre le Fils en personne n'est pas non plus la nature même du Fils de Dieu: de même encore cette voix n'appartient pas à la nature du Verbe, ou du Père, qui parlait. Le Seigneur le dit en S. Jean (5, 37): "

Vous n'avez jamais entendu la voix du Père, vous n'avez jamais vu sa figure. " Par là, dit S. Jean Chrysostome, " Jésus les introduisant peu à peu dans une croyance philosophique, leur montre qu'il n'y a en Dieu ni voix ni figure, mais que Dieu est supérieur aux formes extérieures et à de telles paroles. "

Et de même que la Trinité tout entière a formé la colombe, ainsi que la nature humaine assumée par le Christ, c'est elle aussi qui a formé cette voix.

Pourtant, le Père est seul à se manifester dans la voix parce qu'il parle, de même que le Fils seul a assumé la nature humaine, et ainsi le Saint-Esprit seul s'est manifesté dans la colombe, comme le montre S. Augustin.

3. La divinité du Christ ne devait pas se manifester à tous dès sa naissance, mais plutôt se cacher sous les faiblesses de l'enfance. Mais dès qu'il est venu à l'âge parfait, où il lui fallait enseigner, faire des miracles et attirer à lui les hommes, c'est alors que sa divinité devait être manifestée par le témoignage du Père pour rendre son enseignement plus crédible. Aussi dit-il lui-même (Jn 5, 37): " Le Père qui m'a envoyé, c'est lui qui rend témoignage de moi. " Et cela surtout au baptême, par lequel les hommes renaissent en fils adoptifs de Dieu; en effet, les fils adoptifs de Dieu sont constitués tels à la ressemblance de son Fils par nature, comme dit S. Paul (Rm 5, 29): " Ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils. " Aussi, d'après S. Hilaire, le Saint-Esprit descendit sur Jésus après son baptême, et l'on entendit la voix du Père disant: " Celui-ci est mon Fils bien-aimé ". Ainsi " d'après ce qui se réalisait pleinement dans le Christ, nous apprendrions qu'après le baptême d'eau, le Saint-Esprit vole sur nous depuis les portes des cieux, et que nous devenons fils de Dieu en vertu de l'adoption déclarée par la voix du Père ".

Nous venons d'étudier ce qui concerne l'entrée du Christ dans le monde, c'est-à-dire ses débuts. Il nous faut, à la suite, étudier ce qui concerne le déploiement de son activité.

I. Son genre de vie (Q. 40). - II. Sa tentation (Q. 41). - III. Son enseignement (Q. 42). - IV. Ses miracles (Q. 43-44).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 40: LE GENRE DE VIE DU CHRIST

1. Devait-il mener la vie solitaire, ou bien vivre parmi les hommes? - 2. Devait-il mener une vie austère en matière de nourriture, de boisson et de vêtements, ou bien vivre comme tout le monde? - 3. Devait-il vivre en ce monde en étant méprisé, ou bien riche et honoré? - 4. Devait-il vivre selon la loi.

ARTICLE 1: Le Christ devait-il mener la vie solitaire, ou bien vivre parmi les hommes?

Objections: 1. La vie du Christ ne devait pas seulement montrer qu'il était homme, mais aussi qu'il est Dieu. Mais il ne convient pas que Dieu vive avec les hommes, comme il est écrit (Dn 2, 11): " Les dieux ne demeurent pas parmi les mortels " et Aristote écrit: " Celui qui mène la vie solitaire, ou bien est une brute ", s'il le fait par sauvagerie, " ou bien est un dieu ", s'il le fait pour contempler la vérité. Donc il apparaît qu'il ne convenait pas au Christ de vivre parmi les hommes.

2. Tant qu'il vivait dans une chair mortelle, le Christ devait mener la vie la plus parfaite, qui est la vie contemplative, comme on l'a montré dans la deuxième Partie. Or la solitude convient souverainement à la vie contemplative selon Osée (2, 4): " je la conduirai au désert, et je parlerai à son coeur. "

3. La vie du Christ devait être constante, car il devait toujours montrer ce qui est le meilleur. Or parfois il cherchait la solitude en s'éloignant de la foule, ce qui fait dire à Rémi d'Auxerre: " Le Seigneur avait trois refuges: la barque, la montagne et le désert; il recourait à l'un d'eux chaque fois qu'il était pressé par la foule. " Donc il aurait dû mener constamment la vie solitaire.

En sens contraire, il y a le texte de Baruch (3, 38 Vg): " Après cela Dieu se fit voir sur la terre et vécut parmi les hommes. "

Réponse: Le genre de vie du Christ devait s'accorder avec la fin de l'Incarnation, selon laquelle il est venu dans le monde.

1° Il est venu d'abord pour manifester la vérité, comme il l'a dit lui-même (Jn 18, 37): " je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité. " C'est pourquoi il ne devait pas se cacher en menant la vie solitaire, mais se montrer en public en prêchant ouvertement. A ceux qui voulaient le retenir il a dit (Lc 4, 42): " Il faut aussi que j'aille annoncer le règne de Dieu aux autres cités, car c'est pour cela que j'ai été envoyé. "

2° Il est venu pour délivrer les hommes de leurs péchés: " Le Christ Jésus est venu en ce monde pour sauver les pécheurs " (1 Tm 1, 15). Et c'est pourquoi, dit S. Jean Chrysostome " le Christ aurait pu en demeurant au même endroit attirer à lui tous les auditeurs de sa prédication, mais il ne l'a pas fait; il nous a donné l'exemple pour que nous allions à la recherche de ceux qui se perdent, comme le pasteur cherche la brebis perdue et le médecin vient auprès du malade ".

3° Il est venu afin que " par lui nous ayons accès à Dieu " (Rm 5, 2). Et ainsi convenait-il que, vivant familièrement avec les hommes, il inspire à tous la confiance d'aller vers lui. On lit en S. Matthieu (9, 10) " Il arriva, comme il était à table dans la maison, que beaucoup de publicains et de pécheurs vinrent s'attabler avec lui et ses disciples. " Ce que S. Jérôme commente ainsi: " Ils avaient vu un publicain converti de ses péchés à une vie meilleure, admis à la pénitence. Aussi eux-mêmes ne désespéraient-ils pas de leur salut. "

Solutions: 1. C'est par son humanité que le Christ a voulu manifester sa divinité. Par suite, c'est en vivant avec les hommes, (ce qui est le propre de l'homme), qu'il a manifesté à tous sa divinité, en prêchant, en faisant des miracles, et en menant parmi les hommes une vie innocente et juste.

2. Comme on l'a vu dans la deuxième Partie, la vie contemplative est meilleure absolument que la vie active qui ne comporte que des activités corporelles. Mais la vie active a trois motifs. Parfois pour obtenir un repos physique.

D'après S. Marc (6, 31), " il disait à ses disciples: "Venez à l'écart dans un désert et reposez-vous un peu. " Car les gens ne cessaient d'aller et venir, et on n'avait plus le temps de manger ". Parfois, c'était pour prier. S. Luc nous dit (6, 12): " En ces jours-là, il se retira dans la montagne pour prier, et il passait la nuit à prier Dieu. " Sur quoi S. Ambroise dit: " Le maître nous façonne par son exemple aux préceptes de la vertu. " Parfois il le faisait pour enseigner à éviter la faveur humaine. Aussi, sur S. Matthieu (5, 1): " Voyant les foules, Jésus gravit la montagne ", S. Jean Chrysostome nous dit: " En siégeant non pas dans la ville et sur le forum, mais dans la montagne et la solitude, il nous a enseigné à ne jamais agir par ostentation et à nous éloigner de l'agitation, surtout lorsqu'il faut discuter de ce qui est nécessaire au salut. "

ARTICLE 2: Le Christ devait-il mener une vie austère?

Objections: 1. Le Christ a prêché la perfection beaucoup plus que Jean Baptiste. Mais celui-ci a mené une vie austère afin de provoquer les hommes par son exemple à la vie parfaite. S. Matthieu (3, 4) nous dit " Il portait un vêtement de poils de chameau et une ceinture de cuir autour des reins; et il se

nourrissait de sauterelles et de miel sauvage. " S. Jean Chrysostome commente ainsi ce verset: " Il était étonnant de voir une telle endurance dans un corps humain, c'est ce qui attirait le plus les Juifs. " Il semble donc que cette austérité aurait convenu bien davantage au Christ.

2. L'abstinence est ordonnée à la continence, selon Osée (4, 10): " Ils mangeront et ne seront pas rassasiés; ils se prostitueront, mais sans s'accroître. " Or le Christ a gardé lui-même la continence et a proposé aux autres de l'observer, lorsqu'il dit (Mt 19, 12): " Il y a des eunuques qui le sont volontairement en vue du Royaume des cieux; qui peut comprendre, qu'il comprenne ! " Il semble donc que le Christ aurait dû lui-même, avec ses disciples, mener une vie austère.

3. Il semble ridicule de commencer par mener une vie sévère pour en revenir vers lus de relâchement; car on peut dire alors (Lc 14, 30): " Cet homme a commencé par bâtir et n'a pas pu achever. " Or le Christ a mené une vie très sévère après son baptême, demeurant au désert et jeûnant quarante jours et quarante nuits. Il ne semble pas normal qu'après une si grande rigueur, il soit revenu à la vie de tout le monde.

En sens contraire, il y a cette affirmation (Mt 11, 19): " Le Fils de l'homme est venu, mangeant et buvant. . . "

Réponse: On l'a dit à l'Article précédent, il était conforme au but de l'Incarnation que le Christ ne mène pas la vie solitaire, mais vive parmi les hommes. Or il convient souverainement que celui qui vit parmi d'autres se conforme à leur genre de vie, selon l'Apôtre (1 Co 9, 22): " je me suis fait tout à tous. " C'est pourquoi il était souverainement convenable que le Christ fasse comme tout le monde en matière de nourriture et de boisson. Aussi S. Augustin écrit-il: " On disait que Jean ne mangeait pas, ne buvait pas, parce qu'il ne se nourrissait pas comme les Juifs. Donc, si le Seigneur n'avait pas fait comme eux, on n'aurait pas dit de lui, par comparaison, qu'il était mangeur et buveur. "

Solutions: 1. Dans son genre de vie, le Seigneur a donné l'exemple de la perfection en tout ce qui se rapporte essentiellement au salut. Ce n'est pas le cas de l'abstinence dans la nourriture et la boisson, selon S. Paul (Rm 14, 17): " Le règne de Dieu n'est pas dans le manger et le boire. " Et sur la parole (Mt 11, 19): " La sagesse de Dieu a été justifiée par ses enfants ", S. Augustin donne ce commentaire: " Parce que les saints Apôtres ont compris que le règne de Dieu ne consiste pas dans le manger et le boire mais dans une parfaite égalité d'âme ", eux que l'abondance n'enfle pas et que la disette ne déprime pas. Et il dit encore: " En tout cela ce n'est pas l'usage des biens qui est coupable, mais la sensualité de celui qui en use. " Les deux façons de vivre sont licites et louables: qu'on observe l'abstinence en se séparant de la compagnie des hommes, ou que, dans leur société, on vive comme tout le monde. Et c'est pourquoi le Seigneur a voulu donner aux hommes l'exemple de ces deux genres de vie.

Quant au Baptiste, dit Chrysostome, " il ne pouvait montrer autre chose que sa vie et sa justice; tandis que le Christ avait en outre le témoignage de ses miracles. Laisant donc à Jean le prestige de son jeûne, il a suivi un chemin contraire: il a pris place à la table des publicains, il y a mangé et il y a bu ".

2. Comme les autres hommes obtiennent par l'abstinence le pouvoir de garder la continence, de même le Christ, en lui-même et en ses disciples, dominait la chair par la vertu de sa divinité. Aussi comme il est écrit (Mt 9, 4): " Les pharisiens et les disciples de Jean jeûnaient, mais non les disciples du Christ "; S. Bède dit à ce propos: " Jean ne buvait ni vin ni boisson fermentée, parce que l'abstinence augmente le mérite de celui qui ne trouvait aucune aide dans sa nature. Mais le Seigneur, qui possédait par nature le pouvoir de remettre les péchés, pourquoi aurait-il éloigné ceux qu'il était capable de rendre plus purs que les abstinents? "

3. Selon S. Jean Chrysostome, " pour que tu apprennes comme est grand le bienfait du jeûne, comment il est un bouclier contre le diable, et combien après le baptême il faut s'adonner non à

l'intempérance mais au jeûne, lui-même a jeûné, non qu'il en eût besoin, mais pour nous former. Mais il n'a pas poussé son jeûne plus loin que Moïse et Élie, afin que son incarnation ne parût pas incroyable ".

S. Grégoire donne cette explication mystique: " On observe le chiffre quarante dans le jeûne à l'exemple du Christ, parce que la vertu du décalogue atteint sa plénitude dans les quatre évangiles, car quatre fois dix donne quarante. Ou bien, c'est parce que nous subsistons grâce aux quatre éléments dans ce corps mortel, dont la volonté s'oppose aux préceptes du Seigneur que nous recevons du décalogue. " Selon S. Augustin, " toute l'initiation à la sagesse, qui a pour but l'instruction de l'homme, consiste à distinguer le Créateur et la créature. Le Créateur, c'est la Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit. Quant aux créatures, il en est d'invisibles, comme l'âme. A l'invisible convient le chiffre trois, car il nous est prescrit d'aimer Dieu triplement: de tout notre coeur, de toute notre âme, et de tout notre esprit ". Au visible, comme le corps, convient le chiffre quatre, à cause du chaud, du froid, de l'humide et du sec. " Et le chiffre dix, qui suggère toute la connaissance, multiplié par quatre, chiffre de la complexion corporelle, donne le chiffre quarante. Voilà pourquoi l'on célèbre quarante jours le temps que nous passons dans les gémisséments et l'affliction. "

Et pourtant il n'a pas été anormal qu'après avoir jeûné au désert, le Christ soit revenu à la vie ordinaire. Car cela convenait au genre de vie selon laquelle on transmet le fruit de sa contemplation, genre de vie qu'il a adopté pour vaquer d'abord à la contemplation et ensuite descendre à l'action publique en vivant avec les autres hommes. C'est ce qui fait dire à S. Bède: " Le Christ a jeûné pour que tu ne te détournes pas du précepte. Il a mangé avec les pécheurs pour qu'en voyant sa miséricorde tu reconnasses son pouvoir. "

ARTICLE 3: Le Christ devait-il vivre en ce monde en étant méprisé, ou bien riche et honoré?

Objections: 1. Le Christ aurait dû adopter la vie la plus souhaitable. Mais la plus souhaitable est celle qui tient le milieu entre la richesse et la pauvreté. Car il est écrit (Pr 30, 8): " Ne me donne ni pauvreté ni richesse, mais seulement ce qui est nécessaire pour vivre. " Donc le Christ n'aurait pas dû mener une vie pauvre, mais une vie modeste.

2. Les richesses extérieures sont au service du corps, pour le nourrir et le vêtir. Mais le Christ, sur ce point, a mené la vie ordinaire des gens qu'il fréquentait. Il semble donc que même sur le chapitre des richesses et de la pauvreté, il aurait dû mener la vie de tout le monde, et non pratiquer une pauvreté extrême.

3. Le Christ a proposé aux hommes avant tout un exemple d'humilité, lui qui a dit (Mt 11, 9): " Apprenez de moi que je suis doux et humble de coeur. " Mais c'est surtout en matière de richesses que l'humilité est recommandée, aussi S. Paul écrit-il (1 Tm 6, 17): " Prescrits aux riches de ce monde de ne pas juger de haut. "

En sens contraire, on trouve en S. Matthieu (8, 20): " Le Fils de l'homme n'a pas de lieu où reposer la tête. " Comme s'il disait, selon S. Jérôme: " Pourquoi veux-tu me suivre pour les richesses et les profits du siècle, quand ma pauvreté est si grande que je n'ai pas le moindre petit asile, et que le toit qui m'abrite n'est pas à moi? " Et sur cette parole (Mt 17, 26): " Pour éviter de les scandaliser, va à la mer jeter l'hameçon ", S. Jérôme écrit " Même dans son sens littéral, l'épisode édifie le lecteur: il découvre que la pauvreté du Seigneur était si grande qu'il n'a pas de quoi payer le tribut pour lui-même et son Apôtre. "

Réponse: Il convenait au Christ de mener une vie pauvre en ce monde.

1° Parce que cela s'accordait avec l'office de la prédication pour lequel il dit être venu (Mc 1, 38): " Allons dans les bourgs et les cités voisines pour que j'y prêche, car c'est pour cela que je suis venu. "

Or il faut que les prédicateurs de la parole de Dieu, pour se consacrer totalement à la prédication, soient totalement affranchis du souci des affaires séculières. Cela est impossible à ceux qui possèdent des richesses. C'est pourquoi lorsqu'il envoie ses Apôtres prêcher, le Seigneur leur dit (Mt 10, 9): " Ne possédez ni or ni argent. " Et les Apôtres disent eux-mêmes (Ac 6, 2) - " Il ne faut pas que nous délaissions la parole de Dieu pour servir aux tables. "

2° De même qu'il a assumé la mort corporelle pour nous conférer la vie spirituelle, de même a-t-il supporté la pauvreté corporelle pour nous accorder les richesses spirituelles, comme dit S. Paul (2 Co 8, 9): " Vous connaissez la libéralité de notre Seigneur Jésus Christ qui pour nous s'est fait pauvre, de riche qu'il était, afin de nous enrichir par sa pauvreté. "

3° Parce que, s'il avait possédé des richesses, on aurait pu attribuer sa prédication à la cupidité. Aussi S. Jérôme écrit-il que, si les disciples avaient eu des richesses " ils auraient semblé prêcher non pour le salut des hommes, mais pour le gain ". Et le même motif aurait valu pour le Christ.

4° Afin que la vertu de sa divinité se montre d'autant mieux que sa pauvreté semblait l'abaisser davantage. Aussi est-il dit dans un sermon du Concile d'Ephèse: " Il a choisi tout ce qu'il y avait de pauvre et de vil, tout ce qu'il y avait de modeste et d'obscur, pour faire reconnaître que sa divinité avait transformé le monde. C'est pourquoi il a choisi une mère pauvre, et une patrie plus pauvre encore. Voilà ce que la crèche te fait comprendre. "

Solutions: 1. La surabondance de richesses et la mendicité sont à éviter par ceux qui veulent vivre vertueusement, en tant qu'elles sont des occasions de pécher, car l'abondance de richesses est une occasion d'orgueil, tandis que la mendicité expose à voler, à mentir ou même à se parjurer. Mais parce que le Christ n'était pas capable de péché, il n'a pas évité ces extrêmes pour la même raison qui les faisait éviter à Salomon, auteur des Proverbes. Cependant toute mendicité n'est pas occasion de voler et de se parjurer, comme Salomon semble le sous-entendre dans ce passage, mais seulement celle que l'on subit malgré soi, si bien que l'on vole et que l'on se parjure pour l'éviter. Mais la pauvreté volontaire ne présente pas ce danger, et c'est elle que le Christ a choisie.

2. On peut vivre comme tout le monde en matière de nourriture et de vêtements non seulement en possédant des richesses, mais aussi en recevant des riches le nécessaire. C'est ce qui s'est produit pour le Christ. S. Luc nous dit en effet (8, 2. 3) que des femmes suivaient le Christ " et l'aidaient de leurs ressources ". Ainsi que S. Jérôme Il l'écrit: " C'était un usage chez les Juifs, et personne n'eût jugé coupable cette ancienne coutume, que des femmes prennent sur leur fortune pour donner à leurs guides spirituels nourriture et vêtement. S. Paul rappelle qu'il a rejeté cet usage parce qu'il aurait pu scandaliser chez les peuples païens. " Ainsi donc on pouvait suivre la manière commune de vivre sans se charger d'un souci qui aurait entravé, comme la possession des richesses, la tâche de la prédication.

3. Chez celui qui est pauvre par nécessité, l'humilité n'est pas d'un grand mérite. Mais chez celui qui pratique la pauvreté volontaire, comme le Christ, la pauvreté est elle-même l'indice de la plus profonde humilité.

ARTICLE 4: Le Christ devait-il vivre selon la loi?

Objections: 1. La loi prescrivait de ne faire aucun travail le jour du sabbat, comme " Dieu qui, le septième jour, s'était reposé de tout son travail " (Gn 2, 2). Mais le Christ a guéri un homme le jour du sabbat et lui a ordonné d'emporter son grabat. Il apparaît donc qu'il ne vivait pas conformément à la loi.

2. Selon les Actes (1, 1) " Jésus se mit à agir et à enseigner ". Et lui-même a enseigné (Mt 15, 11) que " tout ce qui entre dans la bouche ne souille pas l'homme ", ce qui est contraire au précepte de la loi

qui déclarait impurs ceux qui avaient mangé ou touché certains animaux, comme on le voit au chapitre 11 du Lévitique. Il semble donc que le Christ ne vivait pas conformément à la loi.

3. On porte le même jugement sur celui qui accomplit une action et sur celui qui l'approuve, selon S. Paul (Rm 1, 32). Mais le Christ a été d'accord avec ses disciples qui enfreignaient la loi en arrachant des épis le jour du sabbat, car il les excusait, comme on le voit en S. Matthieu (12,1-8).

En sens contraire, Il y a cette parole du Seigneur en S. Matthieu (5, 17): " Ne croyez pas que je sois venu abolir la Loi et les Prophètes ", ce que S. Jean Chrysostome commente ainsi: " Le Christ a accompli la loi, d'abord en ne transgressant aucune de ses prescriptions, ensuite en justifiant par la foi ce que la lettre de la loi ne pouvait pas faire. "

Réponse: Le Christ a mené une vie entièrement conforme aux préceptes de la loi. En signe de cela, il a voulu être circoncis, car la circoncision équivaut à professer qu'on accomplira la loi, selon S. Paul (Ga 5, 3): " J'atteste à tout homme qui se fait circoncire qu'il est tenu d'accomplir toute la loi. "

Or le Christ a voulu vivre conformément à la loi. 1° Pour approuver la loi ancienne. - 2° Pour, en l'observant, la porter en lui-même à sa consommation et à son terme, et se montrer lui-même comme étant la fin assignée à la loi. - 3° Pour enlever aux Juifs un prétexte à le calomnier. - 4° Afin de libérer les hommes de l'esclavage de la loi, selon cette parole (Ga 4, 5): " Dieu a envoyé son Fils né sous la loi pour qu'il rachète ceux qui étaient sujets de la loi. "

Solutions: 1. Sur ce point, le Seigneur s'excuse de trois façons d'avoir transgressé la loi.

1° Le précepte de sanctifier le sabbat n'interdit pas un ouvrage divin, mais un ouvrage humain car, bien que Dieu ait cessé le septième jour de produire des créatures nouvelles, il est toujours à l'oeuvre pour la conservation et le gouvernement du monde. Or, faire des miracles était bien, de la part du Christ, une oeuvre divine. Aussi dit-il lui-même (Jn 5, 17): " Mon Père est à l'oeuvre jusqu'à présent, et moi aussi. "

2° Ce précepte n'interdisait pas les oeuvres nécessaires au salut, même à celui du corps. Aussi Jésus demanda-t-il (Lc 13, 15): " Chacun de vous ne détache-t-il pas de la mangeoire son boeuf ou son âne pour le mener boire? " Et il dit plus loin (14, 5): " Lequel d'entre vous, si son âne ou son boeuf tombe dans un puits ne l'en retire pas le jour du sabbat? " Or, il est évident que les miracles du Christ avaient pour but le salut du corps et de l'âme.

3° Ce précepte n'interdisait pas les oeuvres qui rassortissaient au culte divin. C'est pourquoi il dit (Mt 12, 5): " Ne lisez-vous pas, dans la loi, qu'à chaque sabbat les prêtres, dans le Temple, enfreignent la loi du sabbat sans être coupables? "

Il est donc évident que le Christ ne violait pas le sabbat, bien que ce fût le reproche que les Juifs lui faisaient faussement, d'après Jean (9, 16): " Cet homme ne vient pas de Dieu, puisqu'il n'observe pas le sabbat. "

2. Par ces paroles, le Christ a voulu montrer que l'homme n'est pas souillé dans son âme par certains aliments en raison de leur nature, mais en raison de leur symbolisme. S. Augustin écrit à ce sujet: " Si l'on nous demande au sujet du porc ou de l'agneau, s'il est pur par nature, nous répondons que toute créature de Dieu est bonne, mais en raison de leur symbolisme, l'agneau est pur, le porc est impur. "

3. Même les disciples qui, ayant faim, arrachaient des épis, étaient excusés d'enfreindre la loi, à cause de leur faim qui les y contraignait; de même David n'avait pas transgressé la loi quand, poussé par la faim, il avait mangé les pains sacrés qui étaient interdits.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 41: LA TENTATION DU CHRIST

1. Était-il convenable que le Christ fût tenté? - 2. Le lieu de la tentation. - 3. Son moment. - 4. Le genre et l'ordre des tentations.

ARTICLE 1: Était-il convenable que le Christ fût tenté?

Objections: 1. Tenter, c'est faire une expérience, ce qu'on ne fait que pour une chose inconnue. Mais la vertu du Christ était connue des démons eux-mêmes, puisqu'on lit en S. Luc (4,41): " Il ne laissait pas les démons parler, parce qu'ils savaient qu'il était le Christ. " Donc il apparaît que la tentation du Christ ne se justifiait pas.

2. " Le Christ est apparu afin de ruiner les oeuvres du démon " (1 Jn 3, 8). Mais ruiner ses oeuvres est tout autre chose que les subir. Ainsi semble-t-il étrange que le Christ ait subi la tentation démoniaque.

3. La tentation vient de la chair, du monde ou du démon. Mais Jésus, qui n'a été tenté ni par la chair ni par le monde, ne devait pas non plus l'être par le démon.

En sens contraire, il est écrit (Mt 4, 1): " Jésus fut conduit par l'Esprit dans le désert, pour y être tenté par le diable. "

Réponse: C'est le Christ qui a voulu être tenté. 1° Pour nous fournir un secours contre la tentation. C'est ainsi que S. Grégoire nous dit: " Il n'était pas indigne de notre Rédempteur de vouloir être tenté, lui qui était venu pour être mis à mort; de la sorte il vaincrait nos tentations par les siennes, comme il a triomphé de notre mort par la sienne. "

2° Pour notre sauvegarde, afin que personne, si saint soit-il, ne se juge en sécurité et à l'abri de toute tentation. Aussi a-t-il voulu être tenté après le baptême, dit S. Hilaire. parce que " les tentations du diable s'acharnent surtout contre les sanctifiés, car c'est sur les saints qu'il désire le plus remporter la victoire ". D'où la parole de l'Ecclésiastique (2, 1). " Mon fils, si tu entreprends de servir Dieu, demeure dans la justice et la crainte, et prépare ton âme à la tentation. "

3° Pour nous donner l'exemple, c'est-à-dire nous apprendre comment vaincre les tentations du diable. S. Augustin écrit: " Le Christ s'offrit au démon pour être tenté, afin d'être le médiateur qui nous ferait surmonter nos tentations non seulement par son aide, mais aussi par son exemple. "

4° Pour nous donner confiance en sa miséricorde: " Nous n'avons pas un grand prêtre incapable de compatir à nos faiblesses: il a été tenté en toutes choses, comme nous, à l'exception du péché " (He 4, 15).

Solutions: 1. Selon S. Augustin, " les démons ont connu le Christ dans la mesure où il l'a voulu, non par le fait qu'il est la vie éternelle, mais par certains effets temporels de sa puissance " qui leur faisait plus ou moins conjecturer qu'il était le Fils de Dieu. Mais d'autre part, voyant en lui des signes de la faiblesse humaine, ils n'en étaient pas sûrs. Et c'est pourquoi le démon a voulu le tenter. S. Matthieu (4, 2) le signale en disant: " Quand il eut faim, le tentateur s'approcha de lui. " En effet, dit S. Hilaire, " le diable n'aurait pas osé tenter le Christ, s'il n'avait pas reconnu ce qui est propre à l'homme dans la faiblesse de la faim ". Et cela se voit bien à la manière dont le démon l'a tenté, en disant: " Si tu es le Fils de Dieu. . . " Ce que S. Ambroise explique ainsi: " Que signifie cette entrée en matière, sinon qu'il

savait que le Fils de Dieu viendrait, mais sans se douter qu'il viendrait dans la faiblesse du corps humain? "

2. Oui, le Christ venait ruiner les oeuvres du démon, non en agissant avec puissance mais plutôt en souffrant de la part du démon et de ses membres, de façon à vaincre " non par la puissance de Dieu mais par la justice " dit S. Augustin. Et c'est pourquoi il faut distinguer, dans la tentation du Christ, ce qu'il a fait par sa propre volonté, et ce qu'il a souffert du diable. Qu'il se soit présenté au tentateur était volontaire. Aussi est-il écrit (Mt 4, 1): " Jésus fut conduit par l'Esprit dans le désert, pour y être tenté par le diable. " S. Grégoire explique qu'il faut l'entendre de l'Esprit Saint en ce sens que " celui-ci le conduirait là où l'esprit malin le trouverait pour le tenter ". Mais c'est du diable qu'il souffrit d'être emporté soit sur le pinacle du Temple, soit sur une haute montagne. Et il n'est pas étonnant, ajoute S. Grégoire, " qu'il ait permis de le conduire sur la montagne à celui qui permettrait aux membres de son corps de le crucifier ". Et l'on comprend qu'il ait été enlevé par le diable en ce sens qu'il n'a pas subi de contrainte, mais qu'il le suivait " pour rejoindre le lieu de la tentation ", dit Origène " comme un athlète qui s'avance librement ".

3. Selon l'Apôtre (He 4, 15): " Le Christ voulut être tenté en toutes choses, mais sans pécher. " La tentation qui vient de l'ennemi peut être sans péché, car elle n'est qu'une suggestion extérieure. La tentation qui vient de la chair ne peut pas être sans péché parce qu'elle a pour cause le plaisir et la convoitise. Et, dit S. Augustin, " il y a du péché lorsque la chair convoite contre l'esprit ". C'est pourquoi le Christ a bien voulu être tenté par l'ennemi, mais non par la chair.

ARTICLE 2: Le lieu de la tentation

Objections: 1. Le Christ a voulu être tenté, on vient de le dire, pour nous donner l'exemple. Mais on doit proposer l'exemple de façon manifeste, pour qu'il forme les intéressés. Le Christ n'aurait donc pas dû être tenté dans le désert.

2. S. Jean Chrysostome dit " que le diable s'obstine surtout à tenter ceux qu'il voit solitaires. Aussi, à l'origine, a-t-il tenté la femme lorsqu'il l'a trouvée sans son mari ". Il apparaît ainsi qu'en allant au désert pour y être tenté, le Christ s'est exposé à la tentation. Donc, puisque sa tentation est notre modèle, il semble que nous devrions aussi aller au-devant des tentations. Ce qui semble périlleux, puisque nous devons plutôt en éviter les occasions.

3. Pour la deuxième tentation, S. Matthieu (4, 5) nous dit: " Le diable emporta le Christ dans la cité sainte et le plaça sur le pinacle du Temple ", qui n'était pas dans le désert. Donc celui-ci ne fut pas le seul lieu de la tentation.

En sens contraire, on lit en S. Marc (2, 13) " Jésus demeurait quarante jours et quarante nuits dans le désert, et il était tenté par Satan. "

Réponse: Comme nous l'avons dit à l'Article précédent, le Christ s'est présenté volontairement au diable pour être tenté, de même qu'il devait se présenter volontairement à ses membres pour être mis à mort; autrement le diable n'aurait pas pu l'aborder. Et le diable s'attaque davantage à celui qui est solitaire parce que, dit l'Ecclésiaste (4, 12), " là où un homme seul est vaincu, deux tiennent bon ". Et c'est pourquoi le Christ s'en est allé au désert, comme sur un terrain de combat, pour y être tenté par le diable. Aussi S. Ambroise dit-il: " Jésus était conduit dans le désert à dessein pour provoquer le diable, car si celui-ci n'avait pas combattu, le Seigneur n'aurait pas vaincu. " Il ajoute encore d'autres motifs: " Il l'a fait pour réaliser le mystère, en délivrant de l'exil Adam ", qui avait été chassé du paradis dans le désert, " et pour donner l'exemple, en montrant que le diable jalouse ceux qui s'efforcent de progresser ".

Solutions: 1. C'est par la foi que le Christ est proposé à nous tous en exemple, selon l'épître aux Hébreux (12, 2): " Fixons nos regards sur l'auteur de notre foi, qui la mène à sa perfection. " Or la foi " vient de ce qu'on entend " (Rm 10, 17), non de ce qu'on voit; au contraire, il est dit en S. Jean (20, 29): " Heureux ceux qui n'ont pas vu, et qui ont cru. " Et c'est pourquoi, pour nous servir d'exemple, la tentation du Christ n'avait pas besoin d'être vue par les hommes, il suffisait qu'elle leur soit racontée.

2. Il y a deux sortes d'occasions de tentation. L'une vient de l'homme, par exemple lorsque l'on s'approche du péché en n'évitant pas les occasions de pécher. Et il faut éviter de telles occasions, selon ce qui est dit à Lot (Gn 19, 17): " Ne t'arrête pas dans toute la région qui entoure Sodome. " Une autre sorte d'occasion vient du diable qui " jalouse ceux qui s'efforcent de progresser ", selon S. Ambroise. Et cette occasion-là, il ne faut pas l'éviter. Selon S. Jean Chrysostome: " Le Christ n'est pas le seul à être conduit au désert par l'Esprit, mais il y a aussi tous les fils de Dieu qui ont le Saint-Esprit. Car ils ne se contentent pas de rester oisifs, mais l'Esprit Saint nous presse d'entreprendre une grande oeuvre; c'est cela, être au désert pour le démon, car on n'y trouve pas l'injustice où le démon se complaît. Et de même, toute oeuvre bonne est un désert pour la chair et le monde, parce qu'elle n'est pas conforme à la volonté de la chair et du monde. " Offrir au démon une telle occasion de tentation est sans danger parce que le secours du Saint-Esprit, auteur de toute oeuvre parfaite, triomphe des assauts du démon jaloux.

3. Pour certains, toutes les tentations ont eu lieu au désert. Certains d'entre eux disent que le Christ a été emmené dans la cité sainte en imagination, et non réellement. D'après d'autres, la cité sainte elle-même, Jérusalem, serait le désert parce qu'elle avait été abandonnée par Dieu. Mais cela n'est pas nécessaire. S. Marc dit qu'au désert Jésus était tenté par le diable, mais il ne dit pas que ce fut seulement au désert.

ARTICLE 3: Le moment de la tentation

Objections: 1. Nous avons vu plus haut qu'il ne convenait pas au Christ de mener une vie austère. Mais qu'il n'ait rien mangé pendant quarante jours et quarante nuits est d'une austérité extrême car, dit S. Grégoire, " pendant ce temps il n'a pris absolument aucune nourriture ". Donc il semble qu'il n'aurait pas dû faire précéder sa tentation d'un jeûne pareil.

2. On lit dans S. Marc (1, 13) " Il demeurait quarante jours et quarante nuits dans le désert, et il était tenté par Satan. " Or c'est pendant tout ce temps qu'il a jeûné. Il apparaît donc que ce n'est pas après son jeûne, mais en même temps, qu'il fut tenté par le diable.

3. D'après les textes, le Christ n'a jeûné qu'une seule fois. Mais il a été tenté plus d'une fois par le diable puisque S. Luc nous dit (4, 13): " Après avoir épuisé tous les genres de tentation, le démon s'éloigna de lui pour un temps. " De même que le jeûne n'a pas précédé cette deuxième tentation, il ne devait pas non plus précéder la première.

En sens contraire, on lit dans S. Matthieu (4, 2): " Après avoir jeûné quarante jours et quarante nuits, il eut faim "; et c'est alors que " le tentateur s'approcha de lui ".

Réponse: C'est à juste titre que le Christ voulut être tenté après son jeûne.

1° Pour l'exemple. Parce que, nous l'avons dit il s'impose à tous de se prémunir contre les tentations; du fait que le Christ a jeûné avant la tentation, il nous a enseigné à nous armer par le jeûne contre la tentation, et c'est pourquoi l'Apôtre énumère les jeûnes parmi " les armes de la justice " (2 Co 6, 5. 7).

2° Pour montrer que le démon assaille de ses tentations ceux qui jeûnent comme ceux qui s'adonnent aux bonnes oeuvres. Et c'est pourquoi le Christ est tenté après son baptême et après son jeûne. " Apprenez, dit S. Jean Chrysostome. quel est le bienfait du jeûne, quel bouclier il constitue contre le

démon; et puisque, après le baptême, il ne faut pas s'adonner au plaisir, mais au jeûne, le Christ a jeûné non parce qu'il en avait besoin, mais pour nous instruire. "

3° Parce que son jeûne fut suivi de la faim qui donna au démon l'audace de l'attaquer, comme nous l'avons dit. Mais lorsque le Seigneur eut faim, dit S. Hilaire. " ce ne fut pas l'effet sournois de l'inanition, mais l'abandon de l'homme à sa nature. Car le diable devait être vaincu non par Dieu mais par la chair ". Aussi encore, dit S. Jean Chrysostome, " il n'est pas allé plus loin dans son jeûne que Moïse et Elie, pour ne pas rendre incroyable son incarnation ".

Solutions: 1. Il ne convenait pas au Christ de mener une vie austère, pour se montrer semblable à ceux auxquels il prêchait. Cependant nul ne doit assumer l'office de la prédication avant d'être purifié et rendu parfait en vertu, à l'exemple du Christ, qui, selon les Actes (1, 1) a " commencé par agir et enseigner ". c'est pourquoi le Christ, aussitôt après son baptême, a adopté une vie austère afin d'enseigner qu'on ne doit aborder l'office de prêcher aux autres qu'après avoir dompté sa chair, selon cette parole de S. Paul (1 Co 9, 7): " Je châtie mon corps et je le réduis en servitude, de peur qu'après avoir prêché aux autres, je ne sois moi-même réprouvé. "

2. On peut comprendre ainsi le texte de S. Marc: " Jésus était dans le désert pendant quarante jours et quarante nuits ", et c'est alors qu'il jeûna. La suite: " Et il était tenté par Satan " doit s'entendre non pendant quarante jours et quarante nuits, mais après, car S. Matthieu dit: " Après avoir jeûné quarante jours et quarante nuits, ensuite il eut faim ", ce qui a fourni au tentateur l'occasion de s'approcher. Aussi ce qui suit -. " Et les anges le servaient " doit s'entendre comme un événement consécutif, du fait qu'il est dit en Matthieu: " Alors le diable le quitta ", c'est-à-dire après la tentation " et voici que les anges s'approchèrent et ils le servaient ". Quant à l'incise de Marc " et il était avec les bêtes sauvages ", elle est là pour indiquer, selon Chrysostome v, la nature de ce désert: inaccessible aux hommes et rempli de bêtes sauvages.

Cependant, d'après le commentaire de S. Bède, le Seigneur a été tenté pendant quarante jours et quarante nuits. Mais il ne s'agit pas des tentations visibles racontées par Matthieu et Luc, qui ont lieu évidemment après le jeûne, mais d'autres attaques que le Christ a pu subir de la part du diable pendant ce temps de jeûne.

3. S. Ambroise dit que le diable s'éloigna du Christ pour un temps, parce qu'ensuite " il ne viendra plus le tenter mais le combattre ouvertement ", c'est-à-dire au temps de la Passion. Et cependant, par ce nouvel assaut, il semble tenter le Christ en lui suggérant la tristesse et la haine de ses proches, comme il l'avait tenté au désert pour le faire jouir par la gourmandise et mépriser Dieu par l'idolâtrie.

ARTICLE 4: Le genre et l'ordre des tentations

Objections: 1. Il semble que leur genre et leur ordre aient été mal adaptés. Car la tentation du diable pousse à pécher. Mais, si le Christ avait soulagé sa faim corporelle en changeant les pierres en pains, il n'aurait pas plus péché que lorsqu'il a multiplié les pains, ce qui ne fut pas un moindre miracle, pour subvenir à la faim de la multitude. Il semble donc qu'il n'y a eu là aucune tentation.

2. Aucun séducteur ne cherche à persuader du contraire de ce qu'il veut obtenir. Mais le diable, en plaçant le Christ sur le pinacle du Temple, visait à le tenter par l'orgueil ou la vaine gloire. Donc il est absurde de l'inviter à se jeter en bas, contrairement à l'orgueil et à la vaine gloire qui poussent toujours à monter.

3. Une tentation efficace doit porter sur un seul péché. Mais dans la tentation sur la montagne, le démon a suggéré deux péchés: la cupidité et l'idolâtrie. L'agencement de cette tentation semble donc maladroit.

4. Les tentations sont ordonnées au péché. Mais on a vu dans la deuxième Partie qu'il y a sept vices capitaux. Or le diable n'a tenté que sur trois: la gourmandise, la vaine gloire et la cupidité. Il semble donc que la méthode de cette tentation était insuffisante.

5. Après avoir triomphé de tous les vices, l'homme est exposé à la tentation d'orgueil et de vaine gloire parce que " l'orgueil s'insinue jusque dans les oeuvres bonnes pour les détruire ", dit S. Augustin. Il est donc malheureux que Matthieu place en dernier la tentation de cupidité sur la montagne, et au milieu la tentation de vaine gloire au Temple, d'autant plus que Luc suit l'ordre inverse.

6. S. Jérôme dit que " le propos du Christ fut de vaincre le diable par l'humilité, non par la puissance ". Il n'aurait donc pas dû le repousser de façon impérieuse et sévère en lui disant " Arrière, Satan ! "

7. Le récit de l'évangile semble contenir des erreurs. Car il ne semble pas possible que le Christ ait été placé sur le pinacle du Temple sans que d'autres l'aient vu. Et il n'existe pas de montagne assez haute pour que, de son sommet, on puisse voir le monde entier et montrer au Christ tous les royaumes de la terre. Le récit de la tentation du Christ semble donc mal fait.

En sens contraire, il y a l'autorité de la Sainte Écriture.

Réponse: Selon S. Grégoire " la tentation qui vient de l'ennemi se fait par mode de suggestion ". Or, on ne peut pas suggérer quelque chose à tout le monde de la même manière, mais on suggère à chacun selon son penchant. Et c'est pourquoi le diable commence par tenter l'homme spirituel en lui proposant non des péchés graves, mais des péchés légers, à partir desquels il le conduira à des péchés plus graves. Aussi, dans son commentaire sur Job (39, 25): " Il flaire de loin le combat, les appels des chefs et les clameurs de l'armée ", S. Grégoire nous dit: " On a raison de dire que les chefs appellent et que l'armée pousse des clameurs. Car les premiers vices trompent l'âme et s'y insinuant sous des apparences de raison. Mais les vices innombrables qui suivent et qui entraînent l'âme à toutes sortes d'actions honteuses, se fondent dans une sorte de clameur bestiale. "

Et le démon a observé cette tactique dans la tentation du premier homme. Car il a commencé par inquiéter son âme à propos du fruit de l'arbre défendu, en disant (Gn 3, 1): " Pourquoi Dieu vous a-t-il prescrit de ne manger le fruit d'aucun arbre du paradis? " Puis, il lui a suggéré de la vaine gloire, lorsqu'il a dit: " Vos yeux s'ouvriront. " Enfin, il a poussé la tentation au comble de l'orgueil, quand il a dit: " Vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal. "

Et il a encore suivi le même ordre pour tenter le Christ. Car il l'a d'abord tenté sur ce que désirent, si peu que ce soit, les hommes spirituels: soutenir sa vie par la nourriture. Ensuite, il s'est avancé jusqu'à ce qui fait tomber les hommes spirituels: agir par ostentation, ce qui relève de la vaine gloire. Enfin, il a poussé la tentation jusqu'à ce qui n'appartient plus aux hommes spirituels, mais aux hommes charnels: la convoitise des richesses et de la gloire du monde, poussée jusqu'au mépris de Dieu. Et c'est pourquoi, s'il a dit dans les deux premières tentations: " Si tu es le Fils de Dieu ", il ne le dit plus pour la troisième, car elle ne peut convenir aux hommes spirituels qui sont par adoption fils de Dieu, contrairement aux deux premières.

Ces tentations, le Christ les repousse par des textes de la loi, non par sa puissance divine. " Par là même il honorait davantage l'homme et il punissait l'adversaire davantage, puisque l'ennemi du genre humain paraissait vaincu non par Dieu mais par l'homme ", dit le pape S. Léon.

Solutions: 1. Pourvoir aux nécessités de la vie pour se sustenter n'est pas pécher par gourmandise; mais ce qui peut relever de ce vice, c'est que l'on agisse de façon désordonnée par désir de se sustenter. Or, il est désordonné, lorsqu'on peut recourir à des moyens humains, de vouloir obtenir de la nourriture par un miracle, pour le soutien du corps seul. Aussi le Seigneur a-t-il procuré miraculeusement la manne aux fils d'Israël, dans le désert, où l'on ne pouvait trouver de nourriture

autrement. Pareillement, le Christ a nourri miraculeusement les foules dans le désert où elles ne pouvaient se procurer de nourriture autrement. Mais le Christ, pour subvenir à sa faim, pouvait se pourvoir autrement qu'en faisant des miracles. Il pouvait se nourrir comme faisait Jean Baptiste (Mt 3, 4) ou même en gagnant des localités voisines. C'est pourquoi le démon escomptait que le Christ pécherait si, pour subvenir à sa faim, il essaierait de faire des miracles, alors qu'il ne serait qu'un homme.

2. Par abaissement extérieur on cherche souvent la gloire qui nous élèvera dans le domaine des biens spirituels. Aussi S. Augustin dit-il: " Remarquez-le: ce n'est pas seulement dans l'éclat et la pompe des ornements extérieurs que peut se loger la prétention, mais aussi dans les haillons crasseux. "

3. Désirer les richesses et les honneurs du monde est un péché quand on le fait de façon désordonnée. Cela se manifeste surtout lorsque, pour les obtenir, on commet une action déshonnête. Et c'est pourquoi le démon ne s'est pas contenté de pousser à la convoitise de la richesse et des honneurs, mais il a engagé le Christ à l'adorer pour les obtenir, ce qui est un très grand crime, qui va contre Dieu. Et il n'a pas dit seulement: " Si tu m'adores ", il a ajouté: " en te prosternant ". Parce que, dit S. Ambroise " l'ambition comporte un péril intérieur: pour dominer les autres, elle commence par être esclave: elle se prodigue en courbettes pour recevoir des honneurs, et plus elle a de hautes visées, plus elle fait de bassesses ".

Pareillement encore, dans les tentations précédentes, le démon s'est efforcé d'amener du désir d'un péché à un autre péché, par exemple du désir de nourriture à la vanité de faire des miracles sans motif; et du désir de la gloire il a essayé de conduire au péché de tenter Dieu en se précipitant du haut du Temple.

4. Selon S. Ambroise, " l'Écriture n'aurait pas dit que le diable s'était éloigné de lui après avoir épuisé toutes sortes de tentation, si ces trois points ne renfermaient pas toute la matière du péché. Car les causes des tentations sont les causes des convoitises: la jouissance de la chair, l'espérance de la gloire et l'avidité du pouvoir ".

5. Comme dit S. Augustin: " On ne sait pas quelle a été la première tentation: les royaumes de la terre lui ont-ils été montrés tout d'abord, et a-t-il été ensuite placé sur le pinacle du Temple? Ou bien est-ce l'inverse? Cependant c'est sans importance pourvu qu'il soit bien évident que tout cela a eu lieu. " Il semble que les évangélistes n'ont pas suivi le même ordre parce que l'on peut parfois aller de la vaine gloire à la cupidité, et parfois inversement.

6. Lorsque le Christ a subi l'assaut de la tentation, quand le diable lui disait: " Si tu es le Fils de Dieu, jette-toi en bas ", il n'a pas été troublé et il n'a pas fait de reproche au démon. Mais c'est quand celui-ci a usurpé l'honneur dû à Dieu en disant: " je te donnerai tout cela si tu m'adores en te prosternant ", que le Christ s'est irrité et le repoussa en disant: " Arrière, Satan ! " pour que nous sachions à son exemple supporter avec magnanimité les offenses qui nous sont faites, et ne pas même supporter d'entendre offenser Dieu.

7. Selon S. Jean Chrysostome " le diable plaçait ainsi le Christ " sur le pinacle du Temple " pour le faire voir à tous; mais lui, à l'insu du démon, s'arrangerait pour n'être vu de personne ". Quant à la parole: " Il lui montra tous les royaumes du monde avec leur gloire ", il ne faut pas l'entendre en ce sens " qu'il aurait vu les royaumes eux-mêmes, leurs cités, leur population, leur or et leur argent, mais les régions de la terre où se situait chaque royaume ou chaque cité. . . Le diable les désignait du doigt au Christ, et il présentait en paroles les honneurs et la situation de chaque royaume ".

Ou bien, selon Origène " le démon lui montra comment lui-même, par des vices divers, régnait sur le monde ".

QUESTION 42 : L'ENSEIGNEMENT DU CHRIST

1. Le Christ devait-il prêcher aux Juifs seulement ou bien aux païens aussi ? - 2. Dans sa prédication aurait-il dû éviter de heurter les Juifs ? - 3. Devait-il enseigner en public ou secrètement ? - 4. Devait-il enseigner seulement par la parole, ou aussi par l'écrit ?

Quant au temps où il a commencé à enseigner, on en a parlé plus haut, en traitant de son baptême (Q. 39, a. 3).

ARTICLE 1 : Le Christ devait-il prêcher aux Juifs seulement ou bien aux païens aussi ?

Objections : 1. On lit en Isaïe (49, 6) : " C'est trop peu que tu sois mon serviteur pour relever les tribus d'Israël et ramener les survivants de Jacob ; je fais de toi la lumière des nations pour que mon salut atteigne jusqu'aux extrémités de la terre. " Mais le Christ a apporté la lumière et le salut par son enseignement. Cela semble donc trop peu qu'il n'ait prêché qu'aux Juifs et non aux païens.

2. Selon S. Matthieu (7, 29), " il enseignait comme ayant autorité ". Mais la puissance de l'enseignement se montre dans l'instruction de ceux qui n'ont reçu aucun enseignement, ce qui était le cas des païens. Aussi S. Paul écrit-il (Rm 15, 20) : " J'ai proclamé l'Évangile là où le nom du Christ n'avait pas encore été prononcé, afin de ne pas construire sur les fondations d'un autre. " Donc, le Christ aurait dû bien davantage prêcher à la multitude des païens.

3. Instruire plusieurs est plus utile que d'instruire un seul individu. Mais le Christ a instruit quelques païens, comme la Samaritaine (Jn 4, 7) et la Cananéenne (Mt 15, 22). Il semble donc que, bien davantage, le Christ aurait dû prêcher à la multitude des païens.

En sens contraire, le Seigneur déclare en S. Matthieu (15, 24) : " je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. " Mais on lit en S. Paul (Rm 10, 15) : " Comment prêcher, si l'on n'a pas été envoyé ? "

Réponse : Il convenait que la prédication du Christ, par lui-même et par les Apôtres, fût adressée aux seuls Juifs pour commencer.

1° Afin de montrer que la venue du Christ accomplissait les promesses faites anciennement aux Juifs, mais non aux païens. Et S. Paul le dit bien (Rm 15, 8) : " J'affirme que le Christ Jésus a été ministre des circoncis ", c'est-à-dire apôtre et prédicateur des juifs, " pour manifester la fidélité de Dieu, en accomplissant les promesses faites à leurs pères ".

2° Cela prouvait que sa venue était voulue par Dieu car, dit S. Paul (Rm 13, 1), " tout ce qui vient de Dieu s'accomplit avec ordre ". Or cet ordre nécessaire exigeait que l'enseignement du Christ fût d'abord proposé aux Juifs, qui étaient plus proches de Dieu par leur foi et leur culte monothéiste, pour être ensuite transmis par eux aux païens. C'est ainsi que, dans la hiérarchie céleste, les illuminations divines parviennent aux anges inférieurs par l'intermédiaire des anges supérieurs. Aussi, sur cette parole en S. Matthieu : " Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël ", S. Jérôme fait-il ce commentaire : " Il ne dit pas cela parce qu'il n'aurait pas été envoyé aussi aux païens, mais parce qu'il l'a été d'abord à Israël. " Aussi Isaïe (66, 19) avait-il écrit : " J'enverrai, parmi les sauvés ", c'est-à-dire les Juifs, " vers les nations, auxquelles ils annonceront ma gloire. "

3° Pour enlever aux Juifs un prétexte à calomnie. En effet, sur cette parole (Mt 15, 24), " N'allez pas chez les païens ", S. Jérôme ; écrit " Il fallait annoncer la venue du Messie tout d'abord aux Juifs, pour qu'ils n'aient pas une juste excuse en disant qu'ils l'avaient rejeté parce qu'il avait envoyé ses Apôtres auprès des païens et des Samaritains. "

4° Parce que le Christ a mérité le pouvoir et la domination sur les païens par la victoire de la croix. C'est pourquoi on lit dans l'Apocalypse (2, 26-28) : " Au vainqueur je donnerai pouvoir sur les nations. . . comme je l'ai reçu de mon Père. " Et dans l'épître aux Philippiens (2, 8) : " Parce qu'il s'est fait obéissant jusqu'à la mort de la croix, Dieu l'a exalté pour qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse et que toute langue le proclame. " C'est pourquoi, avant sa passion, le Christ n'a pas voulu prêcher aux païens son enseignement, mais après la passion, il a dit aux disciples (Mt 28, 19) : " Allez, enseignez toutes les nations. " Cela explique ce qu'on lit en S. Jean (12, 20) : la Passion étant imminente, lorsque

certain païens voulurent voir Jésus, celui-ci répondit : " Si le grain de froment ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits. " Et comme dit S. Augustin sur ce passage : " Ce grain était destiné à mourir, en sa personne, par l'incroyance des Juifs, et à se multiplier par la foi des nations païennes. "

Solutions : 1. Le Christ a été la lumière et le salut des païens par les disciples qu'il a envoyés leur prêcher.

2. Faire quelque chose par d'autres montre une plus grande puissance que le faire par soi-même. Et c'est pourquoi la puissance divine du Christ s'est manifestée hautement du fait qu'il a conféré à ses disciples une telle efficacité d'enseignement qu'ils convertissaient à lui des païens qui n'avaient jamais entendu parler de lui. Or la puissance de l'enseignement du Christ se mesure aux miracles par lesquels il confirmait cet enseignement, à son efficacité de persuasion, et à l'autorité de celui qui parle, parce qu'il s'exprimait comme ayant autorité sur la loi, quand il disait : " Eh bien, moi, je vous dis. . . " Et sa puissance divine s'est manifestée par la rectitude vertueuse où il vivait, sans aucun péché.

3. De même que le Christ ne devait pas, dès le début, communiquer sa doctrine indifféremment aux païens, de même il ne devait pas repousser totalement ceux-ci, pour ne pas leur enlever l'espérance du salut. Et c'est pourquoi quelques païens en particulier ont été accueillis à cause de l'éminence de leur foi et de leur dévouement.

ARTICLE 2 : Dans sa prédication, le Christ aurait-il dû éviter de heurter les juifs ?

Objections : 1. S. Augustin a dit : " Dans l'homme Jésus Christ, le Fils de Dieu s'est offert à nous en modèle de vie. " Mais nous devons éviter de scandaliser, non seulement les fidèles mais aussi les infidèles, selon cette recommandation de S. Paul (1 Co 10, 32) : " Ne scandalisez ni les Juifs, ni les païens, ni l'Église de Dieu. " Il semble donc que le Christ aussi, dans son enseignement aurait dû éviter de heurter les Juifs.

2. Aucun sage ne doit empêcher son oeuvre de réussir. Mais, du fait que Jésus troublait les Juifs par son enseignement, il empêchait celui-ci de porter ses fruits. S. Luc (11, 53) rapporte en effet que les pharisiens et les scribes, après avoir été repris par lui, " se mirent à lui en vouloir terriblement et à le faire parler sur une foule de choses, lui tendant des pièges pour surprendre ses paroles et pouvoir l'accuser ".

3. L'Apôtre conseille (1 Tm 5, 1) : " Ne rudoie pas le vieillard, honore-le comme un père. " Or les prêtres et les chefs des Juifs étaient les anciens de ce peuple. Ils n'auraient donc pas dû recevoir de durs reproches.

En sens contraire, il était prophétisé en Isaïe (8, 14) que le Messie serait " un caillou qui fait tomber, et une pierre de scandale pour les deux dynasties d'Israël ".

Réponse : Le salut de la multitude doit passer avant la paix de quelques individus. C'est pourquoi, quand certains empêchent par leur perversité le salut du grand nombre, il ne faut pas craindre qu'un prédicateur ou un docteur les heurte afin de pourvoir au salut de la multitude. Or les scribes, les pharisiens et les chefs des Juifs empêchaient gravement le salut du peuple par leur malice, parce qu'ils s'opposaient à l'enseignement du Christ qui seul pouvait procurer le salut, et parce qu'ils corrompaient la vie du peuple par leur conduite mauvaise. Et c'est pourquoi le Seigneur, sans se laisser arrêter par leur scandale, enseignait publiquement la vérité et leur reprochait leurs vices. Et c'est pourquoi il est rapporté (Mt 15, 12. 14) que, les disciples de Jésus lui disant : " Sais-tu que les Juifs, en entendant cette parole, en sont scandalisés ? " Jésus répondit : " Laissez-les. Ce sont des aveugles conducteurs d'aveugles. Si un aveugle se fait le guide d'un aveugle, tous deux tombent dans un trou. "

Solutions : 1. On doit éviter de scandaliser quiconque pour ne donner à personne, par une action ou une parole déplacée, une occasion de chute. " Mais quand le scandale naît de la vérité, il vaut mieux endurer le scandale qu'abandonner la vérité ". dit S. Grégoire.

2. En blâmant publiquement les scribes et les pharisiens, le Christ n'a pas empêché mais plutôt favorisé l'effet de son enseignement. Parce que, leurs vices étant connus du peuple, celui-ci n'était guère détourné du Christ à cause des paroles des scribes et des pharisiens, qui s'opposaient toujours à l'enseignement du Christ.

3. Cette parole de l'Apôtre doit s'entendre des " anciens " qui ne le sont pas seulement par l'âge et l'autorité, mais qui sont aussi des vieillards par leur dignité morale, selon les Nombres (11, 16) : " Rassemble-moi soixante-dix des anciens d'Israël, que tu connais comme de vrais anciens du peuple. " Mais ceux qui font servir à la malice le prestige de la vieillesse en péchant publiquement, il faut les condamner ouvertement et sévèrement comme l'a fait Daniel (13, 52) : " Toi qui as vieilli dans le crime. . . "

ARTICLE 3 : Le Christ devait-il enseigner en public ou secrètement ?

Objections : 1. On lit que le Christ a dit bien des choses à ses disciples en particulier, comme on le voit dans le discours de la Cène. Aussi a-t-il dit (Mt 10, 27) : " Ce que vous entendez à l'oreille dans votre chambre, proclamez-le sur les toits. " Donc il n'a pas tout enseigné en public.

2. On ne doit exposer qu'aux parfaits les profondeurs de la sagesse, selon S. Paul (1 Co 2, 6) : " Nous parlons de sagesse parmi les parfaits. " Mais l'enseignement du Christ contenait une très profonde sagesse. Il ne fallait donc pas le communiquer à la multitude imparfaite.

3. C'est pareil, de cacher une vérité en la taisant, ou en l'enveloppant de mots obscurs. Mais, pour les foules, le Christ dissimulait la vérité qu'il prêchait sous l'obscurité de ses paroles, car " il ne leur parlait pas sans paraboles " (Mt 13, 34). Donc, au même titre, il pouvait cacher la vérité par le silence.

En sens contraire, il y a cette parole du Christ lui-même (Jn 18, 20) : " je n'ai rien dit en secret. "

Réponse : Un enseignement peut être dissimulé de trois façons.

1° Par la volonté de l'enseignant qui ne désire pas manifester son enseignement à beaucoup, mais plutôt le cacher. Cela se produit de deux façons.

Parfois cela vient de ce que l'enseignant est envieux : parce qu'il veut dominer par sa science, il ne veut pas la communiquer à d'autres. Ce qui était impossible chez le Christ, car c'est en son nom que la Sagesse parle ainsi (Sg 7,13) : " je l'ai apprise sans arrière-pensée ; je la communique sans envie ; et je ne cache pas sa dignité. " Mais parfois cela se produit à cause de l'immoralité de l'enseignement, dont S. Augustin nous dit : " Il y a certains maux que la pudeur humaine ne peut aucunement supporter. C'est pourquoi il est dit de la doctrine des hérétiques (Pr 9, 17) : "Les eaux dérobées sont les plus douces. " Et c'est pourquoi le Seigneur demande (Mc 4, 21) : "Est-ce que la lampe", l'enseignement véritable et honorable, vient pour être mise sous le boisseau ?" "

Une deuxième façon d'être caché, pour un enseignement, c'est qu'on le propose à un petit nombre. Et de cette façon non plus, le Christ n'a rien enseigné en secret, parce qu'il a proposé sa doctrine ou bien à toute la foule, ou bien à tous ses disciples rassemblés. Aussi, S. Augustin remarque-t-il : " Parle-t-il dans le secret, celui qui parle devant tant de gens ? Surtout s'il parle à un petit nombre parce qu'il veut, par ceux-ci, instruire beaucoup de gens ? "

Il y a une troisième façon pour un enseignement d'être caché, qui tient à la manière d'enseigner. Et c'est ainsi que le Christ parlait aux foules de façon secrète, en employant des paraboles pour leur enseigner des mystères spirituels dont elles étaient incapables ou indignes. Et cependant il valait mieux pour elles d'entendre cette doctrine spirituelle ainsi, sous l'écorce des paraboles, que d'en être totalement privés. Cependant le Seigneur en expliquait la vérité claire et nue à ses disciples, qui la transmettraient à ceux qui en seraient capables, selon l'invitation de S. Paul (2 Tm 2, 2) : " Les enseignements que tu as entendus de moi en présence de nombreux témoins, confie-les à des hommes sûrs, capables de les transmettre à d'autres. " Et cette conduite est symbolisée par l'ordre donné aux fils d'Aaron d'envelopper les vases du sanctuaire, que les lévites porteraient enveloppés (Nb 4, 5).

Solutions : 1. Comme dit S. Hilaire en commentant la parole citée dans l'objection : " Nous ne lisons pas que le Seigneur avait l'habitude de faire des déclarations la nuit et de donner son enseignement dans les ténèbres, mais il parle ainsi parce que tout propos de lui est ténèbres pour les hommes charnels, que sa parole est obscurité pour les incroyants. C'est pourquoi ce qu'il a dit doit être annoncé parmi les incroyants avec la liberté de professer la foi. "

Ou bien, selon S. Jérôme i, il faut entendre cette proposition en ce que le Christ enseignait dans un petit coin de Judée, comparativement au monde entier où la prédication des Apôtres devait répandre son enseignement.

2. Dans son enseignement, le Seigneur n'a pas manifesté aux foules toutes les profondeurs de sa sagesse, ni même à ses disciples, auxquels il a dit (Jn 16, 12) : " J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter maintenant. " Cependant, tout ce que sa Sagesse a jugé digne d'être communiqué aux autres, il l'a proposé non en secret mais ouvertement, bien que tous n'en aient pas eu l'intelligence. Ce qui fait dire à S. Augustin : " Quand le Seigneur dit "J'ai parlé ouvertement", cela veut dire Beaucoup m'ont entendu. . . Et d'ailleurs, ce n'était pas ouvertement car ils ne comprenaient pas. "

3. Comme nous l'avons dit à l'instant, le Seigneur parlait en paraboles aux foules parce qu'elles n'étaient ni dignes ni capables de saisir la vérité nue qu'il exposait aux disciples. Quant à l'affirmation qu'il ne leur parlait pas sans paraboles, il faut la comprendre selon S. Jean Chrysostome : cela ne concerne que ce discours précis car, d'autres fois, Jésus a enseigné beaucoup de choses sans paraboles. Ou bien, selon S. Augustin, on dit cela " non parce qu'il n'a jamais parlé en termes propres, mais parce qu'il n'a développé presque aucun discours sans y avoir employé de paraboles, bien qu'il y ait aussi donné certains enseignements en termes clairs ".

ARTICLE 4 : Le Christ devait-il enseigner seulement par la parole, ou aussi par l'écrit ?

Objections : 1. L'écriture a été inventée pour permettre de confier une doctrine à la mémoire en vue de l'avenir. Or la doctrine du Christ doit durer pour toujours, comme il l'a dit (Lc 21, 33) : " Le ciel et la terre passeront, mes paroles ne passeront pas. " Il semble donc que le Christ aurait dû confier sa doctrine à l'écriture.

2. La loi ancienne a précédé le Christ pour le préfigurer selon l'épître aux Hébreux (10, 1) : " La loi n'avait que l'ombre des biens à venir. " Mais la loi ancienne fut écrite par Dieu, selon l'Exode (24, 12) : " je te donnerai deux tables de pierre, avec la loi et les commandements que j'ai écrits. " Il semble donc que le Christ aurait dû écrire sa doctrine.

3. Puisque le Christ était venu " éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort " (Lc 1, 79), il lui appartenait d'exclure les occasions d'erreur et d'ouvrir le chemin de la foi. Mais il l'aurait fait en écrivant son enseignement. En effet, selon S. Augustin, " souvent certains s'étonnent de ce que le Christ lui-même n'ait rien écrit, si bien qu'on est obligé de croire ceux qui ont écrit sur lui. Ces gens-là et surtout les païens se le demandent sans oser inculper le Christ ou blasphémer contre lui, et ils lui attribuent une sagesse très profonde, mais en le considérant comme un homme. Ils disent que ses disciples ont accordé à leur maître plus qu'il n'était, pour déclarer qu'il est le Fils de Dieu et le Verbe de Dieu par qui tout a été fait ". Et il ajoute plus loin : " Ils semblent avoir été prêts à croire de lui ce qu'il aurait écrit de lui-même, non ce que d'autres en ont prêché à leur manière. " Il semble donc que le Christ en personne aurait dû confier par écrit son enseignement.

En sens contraire, le canon des Écritures ne contient aucun livre qui aurait été écrit par le Christ.

Réponse : Il convenait que le Christ n'ait pas mis par écrit son enseignement.

1° A cause de sa dignité. Plus un docteur est éminent, et plus le mode de son enseignement doit l'être. Et c'est pourquoi il convenait au Christ, comme au plus éminent des docteurs, de graver sa doctrine dans le cœur de ses auditeurs. C'est pourquoi il est dit en S. Matthieu (7, 29) : " Il les enseignait comme ayant autorité. " Aussi, même chez les païens, Pythagore et Socrate, qui furent les plus éminents docteurs, ne voulurent rien écrire. En effet l'écriture n'est qu'un moyen ordonné, comme à sa fin, à graver la doctrine dans le cœur des auditeurs.

2° A cause de la supériorité de la doctrine du Christ, qui ne pouvait s'enfermer dans un texte comme il est dit en S. Jean (21, 25) " Jésus a fait encore beaucoup d'autres choses si on les rapportait en détail, je ne crois pas que le monde entier pourrait contenir les livres qu'il faudrait écrire. " S. Augustin nous demande de " ne pas l'entendre en ce sens que le monde ne pourrait les loger, mais qu'ils dépassent la capacité des lecteurs ". Mais si le Christ avait consigné par écrit sa doctrine, on penserait qu'on n'y trouve rien de plus profond que ce qui est dans la formulation écrite.

3° Le Christ n'a rien écrit afin que son enseignement parvienne à tous, à partir de lui, dans un certain ordre, c'est-à-dire que lui-même instruisait immédiatement ses disciples, qui ensuite ont instruit les autres par leur parole et par leurs écrits. Tandis que, si lui-même avait écrit, son enseignement serait

parvenu immédiatement à tous. Il est dit de la Sagesse de Dieu (Pr 9, 3) " qu'elle a envoyé ses servantes inviter vers les hauteurs de la ville " à son festin.

Cependant il faut savoir, à la suite de S. Augustin que certains païens ont cru le Christ auteur de certains livres contenant des formules magiques pour ses miracles, alors que la discipline chrétienne condamne la magie. " Et cependant, ceux qui affirment avoir lu de tels livres n'opèrent rien de ce qui, dans ces livres, fait leur admiration. Par le jugement de Dieu, ils poussent si loin leur erreur qu'ils affirment que ces livres portent une dédicace à Pierre et à Paul. . . parce qu'en plusieurs endroits ils ont vu des peintures qui les représentaient avec le Christ. . . il n'est pas surprenant qu'ils aient été induits en erreur par ces peintures mêmes. Car tout le temps que le Christ a vécu avec ses disciples dans sa chair mortelle, Paul n'était pas encore son disciple. "

Solutions : 1. Comme le dit S. Augustin : " Par rapport à tous les disciples qui sont ses membres, le Christ est comme la tête. Aussi, puisque c'est eux qui ont écrit ce qu'il avait montré et déclaré, on ne doit pas dire que ce n'est pas lui qui a écrit, puisque ses membres ont consigné ce qu'ils ont appris sous la dictée de la tête. Tout ce qu'il a voulu nous faire lire, au sujet de ses actions et de ses paroles, il leur a commandé de l'écrire comme s'ils étaient ses mains. "

2. Puisque la loi ancienne était donnée sous des figures sensibles, il convenait aussi qu'elle soit écrite avec des caractères visibles. Mais l'enseignement du Christ, qui est la loi de l'Esprit de vie devait être écrit " non avec de l'encre, mais par l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur les tables de chair du coeur ", dit S. Paul (2 Co 3, 3).

3. Ceux qui n'ont pas voulu croire les écrits des Apôtres sur le Christ n'auraient pas cru davantage au Christ écrivain, car ils pensaient que ses miracles étaient accomplis par des procédés magiques.

LES MIRACLES DU CHRIST

Nous étudierons : I. Leur ensemble (Q. 43). - II. Le détail des diverses catégories de miracles (Q. 44). - III. Le cas particulier de la Transfiguration (Q. 45).

QUESTION 43: LES MIRACLES DU CHRIST DANS LEUR ENSEMBLE

1. Le Christ devait-il faire des miracles? - 2. Les a-t-il faits par une vertu divine? - 3. A quel moment a-t-il commencé d'en faire? - 4. Ont-ils suffisamment montré sa divinité?

ARTICLE 1: Le Christ devait-il faire des miracles?

Objections: 1. Il aurait dû agir conformément à ses paroles. Il a dit (Mt 16, 4): " Cette génération perverse et adultère demande un signe, et il ne lui en sera pas donné, sinon le signe du prophète Jonas. " 2. Si le Christ, lors de son second avènement, doit venir " en grande puissance et majesté " (Mt 24, 30), dans son premier avènement il vient dans la faiblesse selon Isaïe (53, 3): " Homme de douleurs, connaissant la faiblesse. " Mais l'accomplissement des miracles ressortit à la puissance plus qu'à la faiblesse. Donc il aurait été bien qu'à son premier avènement il ne fit pas de miracles.

3. Le Christ est venu pour sauver les hommes par la foi, selon l'épître aux Hébreux (12,2): " Celui qui est l'initiateur de la foi et qui la mène à son accomplissement, Jésus. " Mais les miracles diminuent le mérite de la foi, aussi le Seigneur dit-il (Jn 4, 48): " Si vous ne voyez pas des signes et des prodiges, vous ne croyez pas. " Il semble donc que le Christ n'aurait pas dû faire de miracles.

En sens contraire, ce sont ses adversaires qui disent (Jn 11, 47): " Qu'allons-nous faire? Cet homme accomplit un grand nombre de miracles. "

Réponse: Dieu concède à l'homme de faire des miracles pour deux motifs. D'abord et à titre primordial pour confirmer la vérité que quelqu'un enseigne. En effet, les vérités de foi dépassent la

raison humaine et ne peuvent être prouvées par des raisonnements humains; elles doivent être prouvées par l'argument de la puissance divine, afin que, lorsqu'un homme accomplit des oeuvres que Dieu seul peut faire, on croie que ce qu'il dit vient de Dieu. Ainsi, lorsque quelqu'un présente une lettre marquée par le sceau royal, on croit que son contenu procède de la volonté royale.

Enfin, Dieu accomplit des miracles pour montrer la présence de Dieu dans l'homme par la grâce du Saint-Esprit: lorsqu'un homme accomplit les oeuvres de Dieu, on croit que Dieu habite en lui par la grâce. D'où cette parole (Ga 3, 5): " Celui qui nous a donné l'Esprit Saint accomplit par nous des miracles. "

Au sujet du Christ, il fallait manifester aux hommes ces deux vérités: que Dieu était en lui par la grâce, grâce d'union et non d'adoption; et que sa doctrine surnaturelle venait de Dieu. Et c'est pourquoi il convenait au plus haut point qu'il fit des miracles. Aussi dit-il lui-même (Jn 10, 38): " Si vous ne voulez pas me croire, croyez mes oeuvres. " Et aussi (Jn 5, 36): " Les oeuvres que mon Père m'a données à faire, c'est elles qui rendent témoignage de Moi. "

Solutions: 1. Cette parole du Christ: " Il ne lui sera pas donné de signe, sinon celui du prophète Jonas " signifie, d'après S. Jean Chrysostome, qu'alors " ils ne reçurent pas le genre de signe qu'ils demandaient ", c'est-à-dire un signe du ciel, " mais non qu'il ne leur a donné aucun signe. Ou bien qu'il faisait des signes, non pour eux qu'il savait de pierre, mais afin d'amender les autres ". Et c'est pourquoi ce n'est pas à eux, mais aux autres, que ces signes étaient donnés.

2. Bien que le Christ soit venu " dans la faiblesse de la chair ", ce que manifestent ses souffrances, il est cependant venu dans la force de Dieu. Ce qu'il allait manifester par ses miracles.

3. Les miracles diminuent le mérite de la foi dans la mesure où ils montrent la dureté de ceux qui ne veulent pas croire ce qui est prouvé par la Sainte Écriture à moins qu'il ne voient des miracles. Cependant, il valait mieux pour eux d'être convertis à la foi, fût-ce par des miracles, que de demeurer entièrement dans l'infidélité. S. Paul dit en effet (1 Co 14, 22) que " les miracles sont pour les incrédules " afin qu'ils se convertissent à la foi.

ARTICLE 2: Le Christ a-t-il fait des miracles par une vertu divine?

Objections: 1. La vertu divine est toute-puissante. Mais il semble que le Christ, dans l'accomplissement de ses miracles, n'était pas tout-puissant, car on lit dans S. Marc (6, 5) " Il ne pouvait faire là ", dans sa patrie, " aucun miracle ".

2. Il n'appartient pas à Dieu de prier. Mais le Christ priait parfois en faisant des miracles, comme on le voit à la résurrection de Lazare (Jn 11, 41) et à la multiplication des pains (Mt 14, 19).

3. Ce qui se fait par la vertu divine ne peut se faire en vertu d'une créature. Mais les miracles que Jésus faisait pouvaient se faire en vertu d'une créature; aussi les pharisiens disaient-ils: " C'est par Bézélzéboul, prince des démons, qu'il chasse les démons " (Lc 11, 15).

En sens contraire, le Seigneur dit (Jn 14, 10): " C'est le Père, qui demeure en moi, qui fait toutes ces oeuvres. "

Réponse: Comme nous l'avons établi dans la première Partie, les vrais miracles ne peuvent s'accomplir que par la vertu divine, parce que Dieu seul peut changer l'ordre de la nature, ce qui relève de la raison de miracle. Aussi le pape S. Léon écrit-il que, le Christ ayant deux natures, l'une, la nature divine, " brille par les miracles "; l'autre, la nature humaine, " est accablée par les outrages " et cependant " chacune agit en communication avec l'autre ", parce que la nature humaine est

l'instrument de la nature divine, et l'action humaine a reçu une vertu de la nature divine, nous l'avons dit plus haut.

Solutions: 1. Cette façon de parler " Il ne put faire aucun miracle " ne doit pas être rapportée à la puissance absolue, mais à ce qui pouvait se faire de façon cohérente, car il n'était pas cohérent d'accomplir des miracles parmi les incrédules. Aussi ajoute-t-on: " Et il s'étonnait de leur incrédulité. " C'est de la même manière que Dieu dit (Gn 18, 17): " je ne peux pas cacher à Abraham ce que je vais faire ", et aussi (Gn 19, 22): " je ne puis rien faire (contre Sodome) avant que tu n'y sois arrivé. "

2. Voici ce que dit S. Jean Chrysostome sur cette prière au moment de la multiplication des pains: " Il fallait croire que le Christ vient du Père, et qu'il est égal à lui. Et c'est pourquoi, afin de montrer l'un et l'autre, il fait ses miracles tantôt avec puissance, tantôt en priant. C'est dans les miracles moindres qu'il regarde vers le ciel, comme à la multiplication des pains; dans les grands miracles, qui viennent de Dieu seul, il agit avec puissance, ainsi quand il a remis les péchés ou ressuscité les morts. " Si l'on dit qu'à la résurrection de Lazare " il leva les yeux vers le ciel ", il l'a fait non parce qu'il avait besoin d'appui, mais pour donner l'exemple. Aussi dit-il: " J'ai parlé ainsi à cause de la foule qui m'entoure, afin qu'ils croient que tu m'as envoyé. "

3. Le Christ ne chassait pas les démons de la façon dont agissait la vertu des démons. Car, par la vertu des démons supérieurs, les démons sont bien chassés des corps, mais de telle sorte qu'ils gardent leur pouvoir sur l'âme, car le démon n'agit pas contre son règne. Tandis que le Christ chassait les démons du corps, mais bien davantage de l'âme. Aussi a-t-il condamné le blasphème des pharisiens prétendant qu'il chassait les démons par la vertu des démons: 1° Parce que Satan n'est pas divisé contre lui-même. 2° Par l'exemple de ceux qui chassaient les démons par l'Esprit de Dieu. 3° Parce qu'il ne pourrait chasser les démons s'il ne les avait pas vaincus par la vertu divine. 4° Parce qu'il n'y avait dans ses oeuvres ou dans leurs effets aucun accord entre lui et Satan, puisque Satan cherchait à disperser ce que lui-même, le Christ, rassemblait.

ARTICLE 3: A quel moment le Christ a-t-il commencé de faire des miracles?

Objections: 1. Il semble que le Christ n'a pas commencé de faire des miracles aux noces de Cana, en changeant l'eau en vin. Car on lit dans le *Protévangile de Jacques* qu'il a fait beaucoup de miracles dans son enfance, tandis qu'il a fait le miracle des noces de Cana dans sa trentième ou trente-et-unième année. Ce n'est donc pas alors qu'il a commencé à faire des miracles.

2. Le Christ faisait des miracles par la vertu divine. Or celle-ci fut en lui dès le début de sa conception, car il fut Dieu et homme dès ce moment. Il semble donc qu'il a fait des miracles dès le début.

3. D'après S. Matthieu (4, 18) et S. Jean (1, 35) le Christ a commencé de rassembler ses disciples après son baptême et après sa tentation. Or les disciples se sont rassemblés autour de lui surtout à cause de ses miracles. Ainsi S. Luc (5, 4) raconte qu'il appela Pierre, stupéfait de la pêche miraculeuse. Il semble donc qu'il a fait d'autres miracles avant celui des noces de Cana.

En sens contraire, on lit en S. Jean (2, 11): " Ce fut le commencement des miracles de Jésus à Cana de Galilée. "

Réponse: Le Christ a fait des miracles pour confirmer son enseignement, et pour montrer qu'il avait la puissance divine. Et c'est pourquoi, relativement au premier point, il ne devait pas faire de miracles avant d'avoir commencé à enseigner, et il ne devait pas enseigner avant d'être parvenu à l'âge parfait comme nous l'avons établi à propos de son baptême.

Quant au second point, il devait par ses miracles montrer sa divinité de telle manière que l'on crût à la réalité de son humanité. Et c'est pourquoi, selon S. Jean Chrysostome " il a eu raison de ne pas

commencer à faire des miracles dès son premier âge, car on aurait estimé que son incarnation était irréaliste, et on l'aurait livré à la croix avant le temps opportun " .

Solutions: 1. D'après la parole du Baptiste (Jn 1, 31): " je suis venu baptiser dans l'eau pour qu'il soit manifesté en Israël ", " il est évident, dit S. Jean Chrysostome que les miracles accomplis par le Christ dans son enfance ne sont que mensonges et inventions. Car si le Christ avait fait des miracles dans son premier âge, il n'aurait pas été inconnu de Jean, et le reste de la foule n'aurait pas eu besoin d'un maître pour le lui manifester " .

2. La vertu divine agissait dans le monde où c'était nécessaire pour le salut des hommes, but de l'Incarnation. Et c'est pourquoi il a fait des miracles par la vertu de Dieu de telle sorte que cela ne nuise pas à la foi en la réalité de sa chair.

3. Cela même est à l'éloge des disciples, " qu'ils ont suivi le Christ alors qu'ils ne lui avaient vu accomplir aucun miracle ", dit S. Grégoire. Et, selon S. Jean Chrysostome: " Il était surtout nécessaire de faire des miracles quand les disciples étaient déjà rassemblés, dévoués, attentifs à tout ce qui se faisait. Aussi ajoute-t-on (Jean 2, 11): "Et ses disciples crurent en lui", non parce qu'ils crurent alors pour la première fois, mais parce qu'alors ils crurent avec plus de zèle et de perfection. " Ou bien, explique S. Augustin on appelle disciples " ceux qui le seraient plus tard " .

ARTICLE 4: Les miracles du Christ ont-ils suffisamment montré sa divinité?

Objections: 1. Être Dieu et homme est propre au Christ. Mais les miracles accomplis par le Christ ont été faits aussi par d'autres. Il semble donc qu'ils ne suffisaient pas à montrer sa divinité.

2. Rien n'est plus grand que la vertu divine. Mais certains ont fait de plus grands miracles que le Christ, car il dit lui-même (Jn 14, 12): " Celui qui croit en moi fera lui-même les oeuvres que je fais, et il en fera de plus grandes. " Il semble donc que les miracles accomplis par Jésus n'ont pas été suffisants pour montrer sa divinité.

3. Le particulier n'est pas suffisant pour montrer l'universel. Mais chaque miracle du Christ fut une oeuvre particulière. Donc aucun d'entre eux n'a pu manifester suffisamment la divinité du Christ, à laquelle il appartient de posséder un pouvoir universel sur toutes choses.

En sens contraire, il y a cette parole du Seigneur (Jn 5, 36): " Les oeuvres que mon Père m'a données à faire, ce sont elles qui rendent témoignage de moi. "

Réponse: Il faut affirmer que les miracles du Christ étaient suffisants pour manifester sa divinité selon trois points de vue.

1° En raison de la nature spécifique de ces oeuvres, qui dépassaient la puissance de toute vertu créée et par conséquent ne pouvaient être accomplies que par la vertu divine. Et c'est pourquoi l'aveugle-né disait après sa guérison (Jn 9, 32): " On n'a jamais entendu dire que quelqu'un ait rendu la vue à un aveugle de naissance. Si celui-ci ne venait pas de Dieu, il ne pourrait rien faire. " 2° A cause de la façon d'accomplir ces miracles, en ce sens que Jésus les accomplissait comme par son propre pouvoir, sans prier, comme les autres. Aussi est-il écrit (Le 6, 19): " Une vertu sortait de lui et les guérissait tous. " Cela montre, dit S. Cyrille " qu'il ne recevait pas une vertu étrangère mais, puisqu'il était Dieu par nature, il montrait sa propre puissance sur les malades. Et c'est pourquoi il faisait d'innombrables miracles ". Aussi, sur ces paroles (Mt 8, 16): " D'un mot il chassait les esprits et il guérissait tous les malades ", S. Jean Chrysostome - nous dit: " Remarquez quelle multitude de guérisons nous rapportent les évangélistes. Ils ne racontent pas chaque cure en détail, mais ils évoquent d'un mot une mer infinie de miracles. " Et par là il montrait qu'il avait une puissance égale à celle du Père selon cette parole (Jn 5, 19. 21): " Tout ce que fait le Père, le Fils le fait pareillement. . . De même que le

Père ressuscite les morts et leur donne la vie, ainsi le Fils de l'homme donne la vie à qui il veut. " 3° En raison de la doctrine par laquelle il se disait Dieu: si elle n'avait pas été vraie, elle n'aurait pas été confirmée par des miracles dus à la puissance divine. D'où cette réflexion (Mc 1, 27): " Quel est cet enseignement nouveau? Il commande avec autorité aux esprits mauvais, et ceux-ci lui obéissent ! "

Solutions: 1. C'était là l'objection des païens. Aussi S. Augustin écrit-il: " Une si grande majesté, disent-ils, n'est ni prouvée ni éclairée par des signes suffisants. Car cette expulsion de spectres ", quand il chassait les démons, " cette guérison des malades, cette résurrection des morts, et tout le reste, c'est peu de chose pour Dieu ". A cela S. Augustin répond: " Nous-mêmes reconnaissons que les prophètes ont fait des miracles semblables. . . Moïse et les autres prophètes ont prophétisé le Seigneur Jésus et lui ont donné une grande gloire. . . C'est pour cela que lui-même a voulu faire des miracles semblables, de peur qu'il n'eût semblé absurde qu'il ne fit point par lui-même ce qu'il avait fait par eux. Cependant il devait faire aussi des miracles qui lui fussent propres: naître de la Vierge, ressusciter d'entre les morts, monter au ciel. Celui qui estime que pour Dieu c'est peu de chose, j'ignore ce qu'il peut attendre de plus. Après s'être uni l'homme, aurait-il dû créer un autre monde pour que nous puissions croire que le monde a été fait par lui? Mais il n'aurait pu faire en ce monde un monde supérieur ni égal à celui-ci. Et s'il avait fait un monde inférieur, on aurait encore trouvé que c'était peu de chose. "

Mais ce que d'autres ont fait, le Christ l'a fait d'une manière supérieure. Aussi, sur cette parole (Jn 15, 24): " Si je n'avais pas fait en eux ce que personne d'autre n'a fait. . . ", S. Augustin, explique: " Parmi les oeuvres du Christ, aucune ne semble plus grande que la résurrection des morts, et nous savons que les anciens prophètes l'ont aussi accomplie. . . Cependant le Christ a fait certains miracles que personne d'autre n'a faits. Mais on nous répond que d'autres en ont faits que ni lui ni aucun autre n'ont faits. Cependant, qu'il ait guéri tant d'infirmités, de maladies, de détresses humaines avec une telle puissance, on ne lit cela d'aucun ancien. Car pour ne pas parler des guérisons individuelles qu'il accordait à tous ceux qui se présentaient, Marc dit (6, 56): "En tout lieu où il pénétrait, villages, villes ou fermes, on mettait les malades sur les places et le priaient de les laisser toucher ne fût-ce que la frange de son manteau, et tous ceux qui le touchaient étaient sauvés. " Cela, personne d'autre ne l'a fait en eux. On doit comprendre en effet qu'il a bien dit "en eux". Ni "parmi eux", ni "devant eux", mais bien "en eux", parce qu'il les a guéris. Et personne n'a fait en eux de telles oeuvres, car si un autre homme a fait l'une ou l'autre, c'est parce que lui-même les a faites; mais lui-même les a faites sans que d'autres les aient faites. "

2. S. Augustin, expliquant ce texte de S. Jean, se demande: " Quelles sont ces oeuvres plus grandes " que doivent faire ceux qui croient en lui? " Serait-ce que les malades, à leur passage, étaient guéris par leur ombre? Que l'ombre guérisse, c'est un miracle plus grand que d'obtenir la guérison en touchant une frange de manteau. Néanmoins, quand le Christ parlait ainsi, il mettait en valeur les faits et les oeuvres de ses propres paroles. En effet, quand il a dit (Jn 14, 10): "C'est le Père demeurant en moi qui fait ces oeuvres" de quelles oeuvres parlait-il, sinon de ses propres paroles? Et le fruit de ses paroles, c'était la foi de ses disciples. Toutefois, lorsque ceux-ci annoncèrent l'Évangile, ceux qui crurent ne furent pas aussi peu nombreux qu'eux-mêmes: ce sont les nations qui ont cru. "

" N'est-ce pas sur une parole de sa bouche que le riche se retira tout triste? Et pourtant ce que ce seul homme n'avait pas fait après avoir entendu le Christ, de nombreux riches l'ont fait après avoir entendu les disciples. Voilà comment, prêché par des croyants, le Christ a fait des oeuvres plus grandes que lorsqu'il parlait lui-même. ' "

" Pourtant ceci encore nous ébranle: ces oeuvres plus grandes, il les a faites par les Apôtres, et pourtant il ne désignait pas seulement eux lorsqu'il disait: "Celui qui croit en moi, fera aussi les oeuvres que je fais. . . " Écoute donc et comprends ainsi: "Celui qui croit en moi, les oeuvres que je fais, il les fera aussi. " C'est moi qui fais d'abord, et ensuite c'est lui qui les fera, car je fais qu'il les fasse. " Quelles oeuvres sinon la justification de l'impie? C'est en lui, mais ce n'est pas sans lui que le

Christ agit. Certes, je dirai que c'est une oeuvre plus grande que la création du ciel et de la terre, car le ciel et la terre passeront, mais le salut et la justification des prédestinés dureront toujours. Mais dans les cieux les anges sont les oeuvres du Christ. Est-ce qu'il n'accomplit pas des oeuvres plus grandes, celui qui coopère avec le Christ pour sa propre justification? Qu'on juge, si c'est possible, si créer des justes est une oeuvre plus grande que de justifier des impies? Certes, si ces deux oeuvres demandent une égale puissance, la seconde demande plus de miséricorde. Mais rien ne nous oblige à penser que, lorsque le Christ dit: "Il fera des oeuvres plus grandes", cela concerne toutes les oeuvres du Christ. Peut-être parlait-il seulement de celles qu'il faisait à ce moment. Alors il disait des paroles de foi et, certes, proclamer des paroles de justice, ce qu'il a fait sans nous, est une oeuvre moins grande que justifier des impies, ce qu'il fait en nous, afin que nous le fassions à notre tour. "

3. Lorsque l'oeuvre particulière d'un agent lui est propre, elle prouve toute la vertu de cet agent. Ainsi, puisque raisonner est le propre de l'homme, un individu montre qu'il est un homme du fait qu'il raisonne sur n'importe quel sujet particulier. Pareillement, puisque faire des miracles par sa propre puissance appartient à Dieu seul, le fait que le Christ a accompli par sa propre puissance n'importe quel miracle montre suffisamment qu'il est Dieu.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 44: LES DIVERSES CATÉGORIES DE MIRACLES DU CHRIST

1. Ses miracles sur les substances spirituelles. - 2. Sur les corps célestes. - 3. Sur les hommes. - 4. Sur les créatures dépourvues de raison.

ARTICLE 1: Les miracles opérés par le Christ sur les substances spirituelles

Objections: 1. Parmi les substances spirituelles, les saints anges l'emportent sur les démons, parce que, dit S. Augustin " les esprits pécheurs qui ont déserté la vie spirituelle sont régis par les esprits justes et pieux ". Mais l'Évangile ne dit pas que le Christ ait fait des miracles concernant les bons anges. Il n'aurait donc pas dû en faire concernant les démons.

2. Les miracles du Christ étaient ordonnés à manifester sa divinité. Mais celle-ci n'avait pas à être manifestée aux démons, parce que cela aurait empêché le mystère de sa passion, selon S. Paul (2 Co 2, 8): " S'ils l'avaient connu, ils n'auraient jamais crucifié le Seigneur de gloire. " Le Christ ne devait donc pas faire de miracles sur les démons.

3. Les miracles du Christ étaient ordonnés à la gloire de Dieu. C'est pourquoi S. Matthieu (9, 8) écrit: " Les foules en voyant cela (le paralytique guéri par le Christ), furent saisies de crainte et rendirent gloire à Dieu qui a donné aux hommes une telle puissance. " Mais il ne revient pas aux démons de glorifier Dieu, parce que " la louange n'est pas belle dans la bouche du pécheur " (Si 15, 9). Aussi, nous disent Marc (1, 34) et Luc (4, 41) " il ne permettait pas aux démons de parler " de ce qui touchait à sa gloire. Il ne semble donc pas bien ordonné qu'il ait fait des miracles sur les démons.

4. Les miracles du Christ étaient ordonnés au salut des hommes. Mais il est arrivé que des hommes aient souffert du dommage, lorsque le Christ en chassa les démons. Soit un dommage corporel, par exemple (Mc 9, 24) lorsque le démon, sur l'ordre du Christ, " poussa un grand cri et sortit de l'enfant en l'agitant avec violence et en le laissant inanimé ", si bien que beaucoup disaient: " Il est mort. " Soit du dommage pécuniaire, par exemple (Mt 8, 31) quand, à la prière des démons, le Christ envoya ceux-

ci dans des porcs qu'ils précipitèrent dans la mer, de sorte que les habitants de cette région " lui demandèrent de quitter leur territoire ". On voit donc les inconvénients de tels miracles.

En sens contraire, Zacharie (13, 2) avait prédit cela quand il disait: " J'ôterai du pays l'esprit impur. "

Réponse: Les miracles du Christ venaient à l'appui de la foi qu'il enseignait. Or, il devait se faire que, par la puissance de sa divinité, il détruirait le pouvoir des démons chez les hommes qui croiraient en lui, selon sa parole (Jn 12, 31): " Maintenant, le prince de ce monde va être jeté dehors. " Et c'est pourquoi il était bon que, entre autres miracles, il délivre les hommes esclaves du démon.

Solutions: 1. De même que les hommes devaient être délivrés par le Christ du pouvoir des démons, de même devaient-ils être par lui associés aux anges, selon la parole de S. Paul (Col 1, 20): " Pacifiant par le sang de sa croix ce qui est au ciel et ce qui est sur terre. " Et c'est pourquoi, concernant les anges, il ne convenait pas de montrer aux hommes d'autres miracles que ceux de leurs apparitions, qui se sont produites à sa naissance, à sa résurrection et à son ascension.

2. Selon S. Augustin: " Le Christ s'est fait connaître aux démons autant qu'il l'a voulu; et il l'a voulu dans la mesure où il l'a fallu. Mais il s'est fait connaître à eux, non comme aux saints anges par le fait qu'il est la vie éternelle, mais par certains effets temporels de sa puissance. " Et d'abord, en voyant le Christ avoir faim après son jeûne, ils ont pensé qu'il n'était pas le Fils de Dieu. C'est pourquoi, sur ce texte (Lc 4, 3): " Si tu es le Fils de Dieu. . . " S. Ambroise écrit: " Que signifie cette entrée en matière, sinon qu'il savait que le Fils de Dieu viendrait; mais il ne pensait pas qu'il viendrait dans la faiblesse d'un corps. " Mais plus tard, après avoir vu ses miracles, il soupçonna par conjecture que le Christ était le Fils de Dieu. Aussi, sur le texte de Marc (1, 24): " je sais que tu es le Fils de Dieu ", S. Jean Chrysostome nous dit-il: " Il n'avait pas une connaissance certaine et ferme de la venue de Dieu. " Il savait cependant qu'il était " le Messie promis dans la Loi ", aussi Luc dit-il (4, 41): " Parce qu'ils savaient qu'il était le Messie. " Mais, s'ils reconnaissaient en lui le Fils de Dieu, c'était davantage un soupçon qu'une certitude. Ce qui fait dire à Bède: " Les démons confessent le Fils de Dieu et, comme on dit dans la suite, ils savaient qu'il était le Messie. " Parce que le diable, le voyant fatigué par le jeûne, comprit qu'il était réellement un homme; mais parce qu'il n'avait pu le vaincre par la tentation, il se demandait s'il était le Fils de Dieu. " Plus tard la puissance des miracles lui fit comprendre, ou plutôt soupçonner, qu'il était le Fils de Dieu. Donc, s'il persuada aux juifs de le crucifier, ce n'était pas parce qu'il ne pensait pas qu'il était le Messie ou le Fils de Dieu, mais parce qu'il ne prévit pas que lui-même serait condamné par sa mort. Car l'Apôtre dit (1 Co 2, 8) de ce mystère: "Nul des princes de ce monde ne l'a connu. Car s'ils l'avaient connu, ils n'auraient jamais crucifié le Seigneur de gloire. "

3. Le Christ n'a pas fait le miracle d'expulser des démons dans leur intérêt, mais dans l'intérêt des hommes afin que ceux-ci le glorifient. Et c'est pourquoi il leur interdisait de publier ce qui aurait servi à sa propre louange. D'abord, pour donner l'exemple. Selon S. Athanase: " il faisait taire le démon, bien que celui-ci proclamât la vérité, pour nous habituer à ne pas attacher d'importance à de tels propos, même s'ils semblent vrais. Il serait impie, en effet, quand nous avons la divine Écriture, de nous faire instruire par le démon. " C'est dangereux, d'ailleurs, parce que les démons mêlent souvent des mensonges à la vérité. - Ensuite, dit Chrysostome " il ne fallait pas permettre aux démons d'usurper la gloire du ministère apostolique, et il ne convenait pas que le mystère du Christ soit publié par une langue fétide, parce que "la louange n'est pas belle dans la bouche des pécheurs" (Si 15, 9). - Enfin, parce que, dit Bède il ne voulait pas attiser la haine des Juifs ". Et c'est aussi pourquoi " il ordonne aux Apôtres eux-mêmes de se taire à son sujet, pour éviter que la révélation de sa majesté divine ne retarde l'échéance de la Passion ".

4. Le but spécial de la venue du Christ a été d'enseigner et de faire des miracles dans l'intérêt des hommes, principalement quant au salut de leur âme. Et c'est pourquoi il permit aux démons qu'il expulsait de nuire aux hommes, soit dans leur corps, soit dans leurs biens, en vue du salut de leur âme, c'est-à-dire pour leur instruction. S. Jean Chrysostome dit que le Christ " permit aux démons d'aller

dans les porcs, non parce qu'il se serait plié à leur volonté, mais premièrement pour faire connaître la grandeur du dommage que les pièges du démon infligent aux hommes; deuxièmement pour apprendre à tous qu'ils n'auraient rien osé faire aux porcs si lui-même n'y avait consenti; troisièmement pour montrer que les démons auraient fait un mal plus grand aux hommes qu'à ces porcs, si les hommes n'avaient pas été secourus par la providence divine " .

Et pour les mêmes motifs, il a permis que l'enfant délivré des démons fût plus gravement affligé momentanément, puisqu'il le délivra aussitôt de cette affliction. Cela montre, selon Bède, " que souvent lorsque nous essayons, après nos péchés, de nous convertir à Dieu, l'antique ennemi nous assaille par des ruses plus dangereuses et nouvelles. Il agit ainsi soit pour inspirer la haine de la vertu, soit pour se venger de la honte de son expulsion ". En outre, l'enfant guéri a semblé mort, d'après S. Jérôme " parce que c'est aux hommes guéris que l'on dit: "Vous êtes morts, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu" (Col 3, 3) " .

ARTICLE 2: Les miracles opérés par le Christ sur les corps célestes

Objections: 1. Selon Denys, " il ne convient pas à la providence divine de détruire la nature, mais de la conserver ". Or les corps célestes sont, par leur nature, indestructibles et inaltérables, comme le prouve Aristote. Donc il ne convenait pas que le Christ apporte aucun changement à l'ordre des corps célestes.

2. Le mouvement des astres sert à marquer le cours du temps, selon la Genèse (2, 14): " Qu'il y ait des luminaires dans le firmament du ciel, et qu'ils servent de signes pour les fêtes, les jours et les années. " Tout changement dans le cours des astres change donc la distinction et l'ordre des temps. Mais on ne lit nulle part que cela ait été constaté par des astronomes qui, selon Isaïe (47, 13), " contemplent les astres et comptent les mois ". Il apparaît donc que le Christ n'a opéré aucun changement dans le cours des astres.

3. Il convenait davantage au Christ de faire des miracles tandis qu'il vivait et enseignait, plutôt qu'au moment de sa mort parce que, dit S. Paul (2 Co 13, 4) " il a été crucifié en raison de sa faiblesse, mais il est vivant par la puissance de Dieu " selon laquelle il faisait ses miracles. Et aussi parce que ses miracles servaient à confirmer son enseignement. Mais on ne lit pas que, pendant sa vie, le Christ ait fait aucun miracle sur les astres. Bien au contraire, aux pharisiens qui lui demandaient " un signe du ciel " il a refusé (Mt 12, 38 et 16, 1). Il apparaît donc que, dans sa mort non plus, il n'aurait pas dû faire de miracle sur les astres.

En sens contraire, on lit en S. Luc (23, 44) " Les ténèbres s'étendirent sur la terre jusqu'à la neuvième heure, et le soleil s'obscurcit. "

Réponse: Nous l'avons dit plus haut. les miracles du Christ devaient pouvoir suffire à montrer qu'il est Dieu. Or cela n'est pas montré avec autant d'évidence par des transformations de corps inférieurs, qui peuvent être actionnés par d'autres causes, que par une transformation du cours des astres, dont l'ordre immuable est fixé par Dieu seul. Et c'est ce que dit Denys: " Certaines perturbations dans l'ordre et le mouvement des astres ne peuvent avoir d'autre cause que l'intervention de celui qui crée tout et qui change tout par sa parole. " Aussi convenait-il que le Christ fit aussi des miracles concernant les astres.

Solutions: 1. De même qu'il est naturel pour les corps inférieurs d'être mus par les corps célestes qui leur sont supérieurs dans l'ordre de la nature, de même est-il naturel pour toute créature de subir les changements que Dieu lui impose par sa volonté. Aussi S. Augustin dit-il: " Dieu " qui a créé et constitué tous les êtres, " ne fait rien de contraire à la nature, car la nature de chaque être, c'est ce qu'il crée ". Ainsi la nature des astres n'est pas détruite quand leur cours est changé par Dieu, alors qu'elle serait détruite si elle était changée par toute autre cause.

2. Le miracle accompli par le Christ n'a pas renversé l'ordre des temps. Car, pour certains, ces ténèbres, cet obscurcissement du soleil qui arriva au cours de la Passion, s'explique par le fait que le soleil a ramené à lui ses rayons, sans que se produise aucune modification dans les mouvements des astres qui mesurent le temps. C'est pourquoi S. Jérôme écrit: " Le grand luminaire retira ses rayons pour ne pas voir le Seigneur suspendu au gibet, ou pour priver de sa lumière des blasphémateurs impies. "

Il ne faut pas comprendre cette rétraction comme si le soleil avait le pouvoir d'émettre ou de retirer ses rayons; car il n'est pas libre d'émettre ses rayons, mais il le fait par nature, dit Denys. On dit que le soleil a retiré ses rayons en ce sens que la vertu divine empêchait ses rayons de parvenir jusqu'à la terre.

Origène dit qu'ils ont été arrêtés par des nuages: " Il faut comprendre que des nuages très obscurs et très étendus se sont amassés au-dessus de Jérusalem et de la Judée, et c'est ainsi que se sont produites des ténèbres profondes de la sixième à la neuvième heure. J'estime en effet que, comme les autres signes qui ont marqué la Passion, tels que le voile qui se déchire, la terre qui tremble, etc. ne se sont produits qu'à Jérusalem, il en est de même en ce cas; ou bien si l'on veut que ces ténèbres se soient étendues davantage, ce serait à toute la terre de Judée, parce qu'il est dit (Lc 23, 44): "Les ténèbres couvrirent toute la terre", et que cela peut s'entendre de la terre de Judée. C'est ainsi qu'Obadya dit à Élie (1 R 18, 10): "Par le Seigneur qui est vivant il n'y a pas de nation ni de royaume où mon maître m'ait envoyé te chercher", alors qu'on l'avait évidemment cherché seulement dans les nations qui avoisinent la Judée. "

Mais à ce sujet il vaut mieux se fier à Denys qui fut témoin oculaire. Il a vu que c'est arrivé parce que la lune s'est interposée entre le soleil et nous. Il écrit en effet dans sa lettre à Polycarpe: " De façon imprévisible ", de l'Égypte où il se trouvait, dit-il, " nous voyions la lune passer devant le soleil ". Et il note quatre miracles.

1° L'éclipse naturelle du soleil par interposition de la lune n'arrive qu'au moment où tous deux se rencontrent. Alors, pourtant, la lune était à l'opposé, puisqu'elle en était à son quinzième jour, où l'on célébrait la Pâque des Juifs.

2° C'était encore un miracle que la lune, qu'on voyait cachant le soleil au milieu du ciel à la sixième heure, soit apparue le soir à sa place, c'est-à-dire à l'Orient, à l'opposé du soleil. C'est pourquoi Denys écrit: " Nous l'avons revue (la lune) à partir de la neuvième heure " où elle s'est éloignée du soleil, ce qui a fait cesser les ténèbres; " jusqu'à l'heure de vêpres, quand elle eût été ramenée surnaturellement dans une direction diamétralement opposée à celle du soleil ". Ainsi voit-on clairement que le cours habituel des temps n'a pas été troublé, puisque c'est par la vertu divine que la lune s'approcha surnaturellement du soleil en dehors du temps normal, et qu'elle s'en éloigna pour revenir à son lieu propre en temps voulu.

3° Autre miracle. Une éclipse naturelle commence toujours à l'ouest pour finir à l'est; et cela parce que la lune, selon son mouvement propre, qui va de l'ouest en est, est plus rapide que celui du soleil qui se fait d'est en ouest. Et c'est pourquoi la lune, venant à l'ouest, atteint le soleil et le dépasse, en allant vers l'est. Mais alors la lune avait déjà dépassé le soleil et en était distante d'environ la moitié du cercle, puisqu'elle se trouvait à l'opposé. Aussi fallait-il qu'elle revînt de l'est vers le soleil et l'atteignît d'abord dans sa partie orientale, en progressant vers l'ouest. Et c'est bien ce qu'écrivit Denys: " Nous avons même vu l'éclipse elle-même commencer par l'est et gagner jusqu'à l'extrémité du soleil " parce qu'elle cacha le soleil entier, " puis revenir en arrière ".

4° Dans une éclipse naturelle, le soleil commence à reparaitre du côté par lequel il a commencé de s'obscurcir; car la lune, en se plaçant devant le soleil, le dépasse par son mouvement naturel vers l'est; et ainsi la partie occidentale du soleil, qu'elle a d'abord cachée, est aussi la première qu'elle découvre.

Or, ce jour-là, la lune, revenant miraculeusement de l'est à l'ouest, n'a pas dépassé le soleil de façon à être plus à l'ouest que lui; mais, après avoir atteint l'extrémité occidentale du soleil, elle retourna vers l'est; et ainsi, la partie du soleil qu'elle avait cachée en dernier lieu fut aussi la première qu'elle découvrit. L'éclipse commença donc par la partie orientale du soleil, mais la lumière réapparut tout d'abord dans sa partie occidentale. Denys écrit en effet: " Puis nous vîmes la disparition et le retour de la lumière, non pas du même côté du soleil, mais du côté diamétralement opposé. "

5° S. Jean Chrysostome" ajoute un autre miracle: " Les ténèbres durèrent trois heures, alors que l'éclipse du soleil ne dure qu'un moment, comme le savent les observateurs. " On donne à entendre par là que la lune s'est attardée sous le soleil. A moins que cela ne veuille dire que la durée des ténèbres se compte de l'instant où le soleil a commencé à s'obscurcir jusqu'à celui où il a retrouvé tout son éclat.

Mais, dit Origène: " Contre ce miracle, les fils de ce siècle objectent: "Comment aucun auteur, Grec ou Barbare, n'a-t-il signalé un fait aussi étonnant?" Et il répond qu'un certain Phlégon " a écrit dans ses Chroniques que le fait s'est passé sous le règne de l'empereur Tibère, mais sans signaler que c'était au moment de la pleine lune ". Ce silence peut donc s'expliquer par le fait que les astronomes existant alors dans le monde n'avaient pas eu leur attention attirée sur cette éclipse inopinée et attribuèrent cette obscurité à une perturbation atmosphérique. Mais en Égypte où les nuages sont rares, à cause de la sérénité du climat, Denys et ses compagnons furent amenés à faire sur cet obscurcissement les observations que nous avons citées.

3. Il fallait que le Christ montre par ses miracles sa divinité, alors qu'apparaissait surtout la faiblesse de sa nature humaine. C'est pourquoi, à sa naissance, apparut dans le ciel une étoile nouvelle. Aussi S. Maxime de Turin dit-il, dans un sermon de Noël: " Si tu dédaignes la mangeoire, lève un peu les yeux et regarde dans le ciel l'étoile nouvelle qui annonce au monde la naissance du Seigneur. " Mais dans sa passion, la faiblesse du Christ dans son humanité apparut plus grande encore. Et c'est pourquoi il fallait que des miracles plus extraordinaires se fassent voir concernant les principaux luminaires du monde. Et, dit S. Jean Chrysostome: " Tel est le signe qu'il promettait de donner quand il disait: "Cette génération perverse et adultère demande un signe, et on ne lui en donnera pas d'autre que celui du prophète Jonas", qui symbolisait la croix et la résurrection. En effet, ce signe était beaucoup plus merveilleux, accompli au moment de sa crucifixion, que s'il avait encore cheminé sur cette terre. "

ARTICLE 3: Les miracles accomplis par le Christ sur les hommes

Objections: 1. Chez l'homme, l'âme est supérieure au corps. Or le Christ a fait beaucoup de miracles en faveur des corps, mais on ne lit jamais qu'il ait fait des miracles en faveur des âmes. Car, s'il a converti certains incrédules à la foi, cela n'a jamais été par miracle, mais par des exhortations et la présentation de miracles extérieurs; de même on ne lit pas qu'il ait donné la sagesse à des fous.

2. On l'a dit, le Christ faisait ses miracles par la puissance divine, dont le propre est d'agir instantanément et sans aucune aide. Or le Christ n'a pas toujours guéri les corps instantanément, car S. Marc (8, 22) raconte: " Prenant l'aveugle par la main, Jésus le fit sortir de la ville. Après lui avoir mis de la salive sur les yeux, et lui avoir imposé les mains, il lui demandait: "Aperçois-tu quelque chose?" Et l'autre, qui commençait à voir, répondit: "je vois les gens, ils sont comme des arbres qui marchent. " Après cela il lui imposa de nouveau les mains sur les yeux, et l'homme vit clair, il fut rétabli et il voyait tout clairement. " Il est donc évident que la guérison n'a pas été instantanée, mais qu'elle a été d'abord imparfaite et que la salive y a contribué. Il apparaît donc que les miracles du Christ sur les hommes se présentent mal.

3. Quand des effets ne sont pas réciproques, il ne s'impose pas de les supprimer ensemble. Or la maladie physique n'a pas toujours le péché pour cause, le Seigneur l'a dit lui-même (Jn 9, 2): " Ni lui-même ni ses parents n'ont péché, pour que cet homme soit né aveugle. " Il ne fallait donc pas remettre les péchés aux hommes cherchant une guérison physique, comme Jésus l'a fait pour un paralytique

(Mt 9, 2); d'autant plus que la guérison physique, étant un effet moindre que la guérison des péchés, ne peut constituer une preuve suffisante que le Christ pouvait remettre les péchés.

4. Les miracles du Christ avaient pour but de confirmer son enseignement et d'attester sa divinité, on l'a dit plus haut. Mais nul ne doit empêcher ce qui est le but de son activité. Il paraît donc incohérent que le Christ ait prescrit à ceux qu'il avait miraculeusement guéris, de ne le dire à personne, comme on le voit dans l'évangile (Mt 9, 30; Mc 8, 26). D'autant plus qu'il a prescrit à d'autres de publier les miracles dont ils avaient bénéficié; ainsi lit-on (Mc 5, 19) qu'il dit à un homme qu'il avait délivré des démons: " Rentre chez toi, auprès des tiens, et annonce leur tout ce que Seigneur a fait pour toi. "

En sens contraire, on lit (Mc 7, 37) " Il a bien fait toutes choses: il a rendu l'ouïe aux sourds, et la parole aux muets. "

Réponse: Les moyens ordonnés à une fin doivent lui être proportionnés. Or, si le Christ était venu dans le monde et enseignait, c'était pour sauver les hommes, selon ce texte de S. Jean (3, 17): " Car le Fils de l'homme n'est pas venu dans le monde pour le juger, mais afin que par lui le monde soit sauvé. " Et c'est pourquoi il était bon que le Christ guérisse miraculeusement certains hommes en particulier, afin de montrer qu'il est le Sauveur universel et spirituels.

Solutions: 1. Les moyens ordonnés à la fin se distinguent de celle-ci. Or les miracles du Christ étaient ordonnés, comme à leur fin, au salut de la partie rationnelle, qui consiste en l'illumination de celle-ci par la sagesse, et en sa purification. Le premier de ces deux effets présuppose le second, car il est écrit (Sg 1, 4): " La sagesse n'entrera pas dans une âme malfaisante et n'habitera pas un corps esclave du péché. " Or justifier les hommes ne convenait qu'à ceux qui le veulent; autrement on serait allé contre la notion de justice, qui implique la rectitude de la volonté et aussi contre la notion de nature humaine, qui doit être amenée au bien par son libre arbitre et non par la contrainte. Donc le Christ, par sa vertu divine, a justifié les hommes intérieurement, mais non malgré eux. Et cela n'est pas un miracle, mais c'est le but auquel sont ordonnés les miracles.

Semblablement aussi, par la vertu divine, le Christ a infusé la sagesse à des hommes simples qu'étaient ses disciples, car il leur a dit (Lc 21, 15): " Moi, je vous donnerai une parole et une sagesse que tous vos adversaires ne pourront ni supporter ni contredire. " L'illumination intérieure de cette sagesse n'est pas comptée parmi les miracles visibles, sinon par son effet extérieur, c'est-à-dire en tant qu'on voyait ces hommes, connus pour être ignorants et sans culture, parler avec tant de sagesse et de fermeté. Aussi dit-on dans les Actes (4, 13): " Les juifs, voyant la constance de Pierre et de Jean, et sachant que ces hommes étaient des ignorants de condition modeste, étaient dans l'étonnement. " Et cependant, ces effets spirituels, bien qu'ils se distinguent des miracles visibles, sont des témoignages à l'appui de l'enseignement et de la puissance du Christ selon l'épître aux Hébreux (2, 4): le salut annoncé, " Dieu l'atteste par des signes, des prodiges, des miracles de toutes sortes, ainsi que par des communications d'Esprit Saint qu'il distribue à son gré ".

Cependant, le Christ a fait quelques miracles concernant les âmes des hommes, surtout en agissant sur leurs puissances inférieures. Ainsi S. Jérôme sur ce texte (Mt 9, 9): " Il se leva et le suivit ", explique-t-il: " L'éclat et la majesté de la divinité cachée qui resplendissait même sur son visage humain avaient le pouvoir d'attirer à lui dès le premier regard. " Et sur le texte (Mt 21, 12): " Il chassait tous ceux qui vendaient et achetaient. . . " S. Jérôme encore nous dit: " De tous les miracles du Seigneur, celui-ci me paraît le plus étonnant: qu'un homme, alors méprisable, ait pu à coups de fouet chasser une telle multitude. C'est que ses yeux jetaient une flamme céleste et que la majesté divine brillait sur son visage. " Et Origène dit aussi: " C'est là un plus grand miracle que de changer l'eau en vin, parce que là subsiste une matière inanimée, alors qu'ici il domine les esprits de milliers d'hommes. " Et sur le texte de S. Jean (18, 6): " Ils reculèrent et tombèrent sur le sol ", S. Augustin écrit: " Un seul mot, sans aucune arme, a frappé, repoussé et renversé une troupe à la haine féroce et aux armes terribles, car Dieu était caché dans la chair. " Et sur ce texte: " Jésus, passant au milieu d'eux, allait son chemin "

(Lc 4, 30), S. Jean Chrysostome exprime la même idée: " Passer au milieu d'ennemis menaçants sans se laisser prendre, montrait l'éminence de sa divinité. " Et sur cette notation (Jn 8, 59): " Jésus se cacha et sortit du Temple ", S. Augustin dit: " Il ne se cacha pas dans un recoin du Temple comme apeuré, derrière un mur ou une colonne, mais par la puissance divine il se rendit invisible à ses ennemis et sortit en passant au milieu d'eux. "

De tout cela il ressort que le Christ, quand il le voulut, changea les âmes des hommes, non seulement en les justifiant et en y infusant la sagesse, ce qui est le but même des miracles, mais aussi en agissant extérieurement par un attrait, une terreur ou une stupéfaction, qui relèvent du miracle.

2. Le Christ était venu sauver le monde non seulement par la vertu divine, mais par le mystère de son incarnation. Et c'est pourquoi, dans la guérison des malades, non seulement il employait souvent la puissance divine en guérissant par mode de commandement, mais aussi en y ajoutant une action relevant de sa nature humaine. C'est pourquoi sur ce texte (Lc 4, 40): " En imposant les mains à chacun, il les guérissait tous ", S. Cyrille remarque: " Comme Dieu, il aurait pu chasser d'un mot toutes les maladies, mais il les touche tous pour montrer que sa chair est efficace pour y porter remède. " Et sur ce texte de S. Marc (8, 23): " Avoir mis de la salive sur les yeux de l'aveugle, il lui imposa les mains ", S. Jean Chrysostome dit: " Il fait de la salive et il impose les mains à l'aveugle afin de prouver que la parole divine jointe à l'action, accomplit des merveilles; car la main indique l'action, et la salive, la parole proférée par la bouche. " Et sur le texte de S. Jean (9, 6): " Il fit de la boue avec sa salive et enduisit de cette boue les yeux de l'aveugle ", S. Augustin donne ce commentaire: " Il a fait de la boue avec sa salive, parce que le Verbe s'est fait chair. " Ou encore, pour symboliser que c'était lui qui avait formé l'homme de la boue de la terre, selon S. Jean Chrysostome.

Il faut encore, au sujet des miracles du Christ, remarquer ceci: il accomplissait constamment des oeuvres absolument parfaites. Sur la remarque (Jn 2, 10): " Tout homme sert d'abord le bon vin ", S. Jean Chrysostome explique: " Les miracles du Christ sont tels qu'ils dépassent, en beauté et en utilité, les oeuvres de la nature. " Pareillement, il conférait instantanément aux malades une santé parfaite. Sur cette phrase de S. Matthieu (8, 15): " La belle-mère de Pierre se leva et se mit à les servir ", S. Jérôme - souligne: " La santé que confère le Seigneur revient tout entière d'un seul coup. "

Le cas de l'aveugle est spécial, et le Christ a agi de façon opposée à cause de l'incroyance de cet homme, selon Chrysostome. Ou bien, pour S. Bède " celui qu'il aurait pu guérir tout entier d'un mot, il le guérit progressivement pour montrer la gravité de l'aveuglement humain qui, péniblement et par degrés, revient à la lumière, et afin de nous faire prendre garde à la grâce par laquelle se soutient chacun de nos progrès vers la perfection ".

3. Nous l'avons dit plus haut le Christ accomplissait des miracles par la vertu divine. Or " les oeuvres de Dieu sont parfaites " (Dt 32, 4). Mais une action n'est parfaite que si elle réalise sa fin. Or la fin de la guérison extérieure opérée par le Christ, c'est la guérison de l'âme. C'est pourquoi il ne convenait pas que le Christ guérisse un corps sans guérir aussi l'âme. Aussi sur cette parole (Jn 7, 23): " J'ai guéri un homme tout entier le jour du sabbat ", S. Augustin nous dit: " Il fut guéri pour avoir la santé dans son corps; il crut pour avoir la santé dans son âme. "

Au paralytique, il est dit spécialement: " Tes péchés te sont remis " parce que, dit S. Jérôme: " Par là, il nous est donné de comprendre que la plupart des infirmités corporelles sont l'effet de péchés; et peut-être, si la rémission des péchés précède, c'est pour que, une fois disparues les causes de l'infirmité, la santé soit rétablie. " Aussi est-il dit au paralytique guéri (Jn 5, 14): " Ne pêche plus, de peur qu'il ne t'arrive quelque chose de pire ", et S. Jean Chrysostome en conclut: " Nous apprenons que cette maladie avait été produite par le péché. "

Pourtant, dit le même Père " Autant l'âme vaut mieux que le corps, autant remettre le péché est une oeuvre plus grande que guérir le corps. Mais parce que ce n'est pas manifeste, le Christ accomplit l'oeuvre moindre, qui est visible, afin de montrer l'oeuvre qui est la plus grande et la plus cachée. "

4. Sur cette parole (Mt 9, 30): " Prenez garde! Que personne ne le sache " S. Jean Chrysostome commente: " Ce qui est dit là ne contredit pas ce qui est dit à un autre (Lc 9, 60): "Va et annonce la gloire de Dieu. " Cela nous enseigne à faire taire ceux qui veulent nous louer pour nous-mêmes. Mais si cette louange est rapportée à la gloire de Dieu, nous ne devons pas l'interdire, mais au contraire la prescrire. "

ARTICLE 4: Les miracles accomplis par le Christ sur des créatures dépourvues de raison

Objections: 1. Les bêtes sont supérieures aux plantes. Or le Christ a fait des miracles sur les plantes, par exemple quand le figuier s'est desséché sur son ordre (Mt 21, 19). Il semble donc qu'il aurait dû faire des miracles sur les bêtes.

2. On n'inflige de châtement que pour une faute. Mais il n'y avait pas de faute chez le figuier où le Christ ne trouva pas de fruits quand ce n'était pas la saison. Il est donc choquant qu'il l'ait desséché.

3. L'eau et l'air son intermédiaires entre le ciel et la terre. Mais le Christ a fait des miracles dans le ciel, comme on l'a vu à l'ARTICLE 2. Pareillement dans la terre quand, au moment de sa passion, celle-là a tremblé. Il semble donc qu'il aurait dû en faire aussi dans l'air et dans l'eau, en divisant la mer comme Moïse, ou même le Jourdain, comme Josué et Élie; et aussi dans les airs, produire du tonnerre comme au Sinaï quand la loi fut donnée, et comme le fit Élie (1 R 18, 45).

4. Les oeuvres miraculeuses ressortissent à l'oeuvre du gouvernement du monde par la providence divine. Or cette oeuvre présuppose la création. Il paraît donc désordonné que le Christ, dans ses miracles, ait usé du pouvoir créateur, lorsqu'il a multiplié les pains. Les miracles sur les créatures irrationnelles semblent donc difficiles à admettre.

En sens contraire, le Christ est la " sagesse de Dieu " (1 Co 1, 24) dont il est dit (Sg 8, 1) " qu'elle dispose tout harmonieusement ".

Réponse: Comme nous l'avons dit plus haut, les miracles du Christ étaient ordonnés à faire connaître que la vertu de la divinité était en lui pour procurer le salut des hommes. Or il appartient à la puissance divine que toute créature lui soit soumise. Et c'est pourquoi il fallait qu'il fasse des miracles sur toutes les catégories de créatures, et non seulement sur les hommes, mais aussi sur les créatures dépourvues de raison.

Solutions: 1. Par leur genre, les bêtes sont proches de l'homme, et c'est pourquoi elles ont été créées le même jour que lui. Et ce n'est pas parce qu'il faisait beaucoup de miracles sur les hommes qu'il aurait dû en faire sur les corps des bêtes, d'autant plus que, pour la nature sensible et corporelle, les hommes sont pareils aux animaux, surtout terrestres. Les poissons, du fait qu'ils vivent dans l'eau, sont plus différents des hommes par nature, et c'est pourquoi il ont été créés un autre jour. Le Christ a fait des miracles sur eux avec la pêche miraculeuse rapportée par Luc (5, 4) et Jean (21, 6), et aussi avec le poisson que Pierre pêcha et dans lequel il trouva une pièce d'un statère. Que des porcs se soient précipités dans la mer, ce n'était pas l'effet d'un miracle divin, mais d'une activité démoniaque permise par Dieu.

2. Selon S. Jean Chrysostome, " lorsque le Seigneur agit ainsi sur des plantes ou des bêtes, ne cherchez pas à savoir s'il était juste de dessécher le figuier, parce que ce n'était pas la saison des fruits, car une telle recherche est de la dernière démence ", car en tout cela on ne trouve ni faute ni

châtiment, " mais contemple le miracle et admire son auteur ". Et le Créateur ne fait aucun tort au propriétaire, s'il use librement de sa créature pour le salut d'autrui; mais plutôt, dit S. Hilaire " nous trouvons là une preuve de la bonté divine. En effet, quand il a voulu offrir un exemple du salut qu'il apporte, il a exercé la puissance de sa vertu sur les corps humains; mais là où il fixait la norme de sa sévérité envers les obstinés, il révéla la figure de l'avenir dans le dommage causé à cet arbre ". Et surtout parce que c'est un figuier: " Cet arbre étant gorgé d'eau, le miracle devait paraître d'autant plus grand. "

3. Même dans l'eau et dans l'air le Christ a fait des miracles qui convenaient à sa mission, par exemple quand on lit (Mt 8, 26) " Il commanda à la mer et aux vents, et il se fit un grand calme. " Mais il ne lui convenait pas, à lui qui venait ramener toutes choses à la paix et à la tranquillité, de produire des perturbations dans l'air ou de diviser les eaux. D'où cette parole (He 12, 18): " Vous ne vous êtes pas approchés d'une réalité palpable: feu ardent, tourbillon, ténèbres et tempête. "

Cependant, au moment de la Passion " le voile se déchira " (Mt 27, 51) pour montrer que les mystères de la loi étaient dévoilés; " les tombeaux s'ouvrirent " pour montrer que par sa mort les morts recevaient la vie; " la terre trembla et les rochers se fendirent ", pour montrer que les coeurs de pierre des humains seraient attendris par sa Passion, et que par la vertu de sa Passion, le monde entier allait s'améliorer.

4. La multiplication des pains ne s'est pas réalisée par mode de création, mais par addition d'une matière étrangère, convertie en pain. Ce qui fait dire à S. Augustin: " Comme il multiplie quelques grains en moissons, il a multiplié dans ses mains les cinq pains. " Or il est évident que c'est par conversion que les grains se multiplient pour donner des moissons.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 45: LA TRANSFIGURATION DU CHRIST

1. Convenait-il que le Christ soit transfiguré? - 2. La lumière de la Transfiguration est-elle la lumière de gloire? - 3. Les témoins de la Transfiguration. - 4. Le témoignage de la voix du Père.

ARTICLE 1: Convenait-il que le Christ soit transfiguré?

Objections: 1. Il ne convient pas à un corps réel mais à un corps imaginaire de changer en présentant diverses figures. Or le corps du Christ n'était pas un corps imaginaire, mais un corps réel on l'a établi plus haut. Il semble donc qu'il n'aurait pas dû se transfigurer.

2. La " figure " rentre dans la quatrième espèce de qualité, et la clarté, puisqu'elle est une qualité sensible, dans la troisième. Donc, que le Christ ait été enveloppé de clarté ne doit pas être appelé une " transfiguration ".

3. Les corps glorieux ont quatre " dots " ou propriétés, comme on le verra plus loin. Le Christ ne devait donc pas plus se transfigurer en étant revêtu de clarté que par les autres propriétés.

En sens contraire, on lit dans l'évangile (Mt 17, 2): " Jésus fut transfiguré " devant trois de ses disciples.

Réponse: Le Seigneur, après avoir annoncé sa passion à ses disciples les avait engagés à suivre sa passion. Or, pour que quelqu'un marche avec assurance sur une route, il faut qu'il connaisse plus ou

moins par avance le but du voyage, de même que l'archer ne lance pas bien la flèche s'il n'a pas vu la cible qu'il faut viser. C'est ainsi que Thomas disait (Jn 14, 5): " Seigneur, nous ne savons pas où tu vas: comment pourrions-nous connaître le chemin? " Et cela est particulièrement nécessaire quand la voie est difficile et escarpée, le trajet pénible, et la fin joyeuse. Or le Christ par sa passion est parvenu à obtenir la gloire non seulement de l'âme, gloire qu'il avait depuis le premier instant de sa conception, mais aussi du corps, comme il l'a dit (Lc 24, 26): " Il fallait que le Christ souffrit cela et entrât ainsi dans sa gloire. " C'est à elle qu'il conduit ceux qui suivent les traces de sa passion, selon la parole de S. Paul -. " Il nous faut traverser bien des épreuves pour entrer dans le Royaume des cieux " (Ac 14, 21). Et c'est pourquoi il convenait qu'il montre à ses disciples sa gloire lumineuse, qui est sa transfiguration, à laquelle il configurera les siens, selon l'épître aux Philippiens (3, 24) " Il transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire. " Si bien que Bède déclare: " Il a pourvu dans sa bonté à ce que ses disciples, ayant goûté peu de temps la contemplation de la joie définitive, soient capables de supporter plus courageusement l'adversité. "

Solutions: 1. S. Jérôme le dit bien: " Que personne ne pense que le Christ ", parce qu'il s'est transfiguré, " ait perdu la figure et le visage qu'il avait auparavant, où qu'il ait abandonné son corps réel pour prendre un corps spirituel ou aérien. Comment il s'est transformé, l'évangéliste nous le dit: "Son visage resplendit comme le soleil, ses vêtements devinrent blancs comme neige". Si l'on montre la splendeur de son visage, si l'on décrit l'éclat de son vêtement, ce n'est pas que la substance disparaisse, mais elle est transformée par la gloire ".

2. La figure caractérise ce qui limite le corps elle est en effet ce qui est inclus dans des limites. Et c'est pourquoi tout ce qui concerne l'extérieur d'un corps semble appartenir plus ou moins à la figure. Comme la couleur, la lumière d'un corps non transparent s'observe à la surface de ce corps. C'est pourquoi on le dit transfiguré quand il se revêt de clarté.

3. Parmi ces quatre propriétés, la clarté seule est une qualité de la personne en elle-même; les autres propriétés ne se perçoivent que dans un acte, ou un mouvement, c'est-à-dire une passion. Donc le Christ a présenté dans son corps quelques indices de ces trois propriétés: l'agilité quand il a marché sur les eaux de la mer; la subtilité quand il est sorti du sein intact de la Vierge Marie; l'impassibilité quand il a échappé indemne aux mains des juifs qui voulaient le précipiter d'une hauteur, ou le lapider. Cependant on ne le dit pas transfiguré à cause de ces qualités; on le dit uniquement à cause de la clarté qui concerne l'aspect de sa personne même.

ARTICLE 2: La lumière de la Transfiguration était-elle la lumière de gloire?

Objections: 1. Sur Matthieu (17, 2) " Il fut transfiguré devant eux ", une glose de Bède nous dit: " Il montra dans son corps mortel non l'immortalité, mais une clarté semblable à l'immortalité future. " Or la clarté de gloire est celle de l'immortalité. Donc cette clarté que le Christ montra à ses disciples n'était pas la lumière de gloire.

2. Sur Luc (9, 27): " Ils ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le règne de Dieu ", la glose interlinéaire précise: " C'est-à-dire la glorification du corps dans une image représentant la béatitude future. " Mais l'image d'une réalité n'est pas la réalité elle-même. Donc cette clarté n'était pas celle de la béatitude.

3. La lumière de gloire ne se trouve que dans le corps humain. Mais cette lumière de la Transfiguration n'apparut pas seulement dans le corps du Christ, mais aussi dans ses vêtements, et dans la nuée lumineuse qui recouvrit les disciples. Il semble donc que cette lumière n'était pas la lumière de gloire.

En sens contraire, sur " il fut transfiguré devant eux ", S. Jérôme déclare: " Tel il sera au jugement, tel il apparut à ses Apôtres. " Et sur " jusqu'à ce qu'ils voient le Fils de l'homme venir dans son règne "

(Mt 16, 18), Chrysostome dit aussi: " Voulant montrer quelle est cette gloire dans laquelle il reviendra plus tard, il la leur révèle dans la vie présente, autant qu'il était possible de le leur apprendre, pour qu'ils ne se laissent pas accabler par la douleur de sa mort. "

Réponse: Cette clarté que le Christ a revêtu dans sa Transfiguration était la lumière de gloire quant à son essence, mais non quant à son mode d'être. En effet, la clarté du corps glorieux dérive de la clarté de l'âme, écrit S. Augustin. Et pareillement la clarté du corps du Christ transfiguré dérivait de sa divinité, dit le Damascène. et de la gloire de son âme.

Car si, dès le début de la conception du Christ, la gloire de son âme ne rejaillissait pas sur son corps, cela venait d'un plan divin, afin qu'il puisse accomplir les mystères de notre rédemption dans un corps passible, comme nous l'avons dit plus haut.

Mais cela n'enlevait pas au Christ le pouvoir de faire dériver sur le corps la gloire de l'âme. Et c'est ce qu'il a fait, quant à la lumière de gloire, dans la Transfiguration, mais d'une autre manière que dans un corps glorifié. Car, sur un corps glorifié la clarté rejaillit, venant de l'âme, comme une qualité qui affecte le corps d'une façon permanente. Aussi le resplendissement corporel dans un corps glorieux n'est-il par un miracle. Mais, dans la Transfiguration, la clarté a dérivé de sa divinité et de son âme sur son corps non comme une qualité permanente affectant le corps lui-même, mais plutôt par mode de passion transitoire, comme lorsque l'air est illuminé par le soleil. Aussi ce resplendissement qui apparut alors dans le corps du Christ, était-il miraculeux, comme sa marche sur les eaux. C'est pourquoi Denys écrit: " Le Christ opérait d'une manière surhumaine les actes propres à l'homme; et c'est ce que montrent sa conception surnaturelle par la Vierge, et sa marche sur une eau liquide qui supporte le poids de ses pas matériels et terrestres. "

Aussi ne faut-il pas dire, comme Hugues de Saint-Victor, que le Christ a revêtu les quatre propriétés des corps glorieux: la clarté dans la Transfiguration, l'agilité en marchant sur la mer, la subtilité en sortant du sein intact de la Vierge, et l'impassibilité à la Cène, quand il a donné son corps en nourriture sans qu'il soit divisé, car ces " dots ", ou propriétés, désignent des qualités immanentes aux corps glorieux. Mais il a possédé miraculeusement ce qui relève de ces propriétés. Et c'est comparable, chez l'âme, à la vision par laquelle S. Paul vit Dieu dans un ravissement, comme nous l'avons montré dans la deuxième Partie.

Solutions: 1. Cette phrase de Bède ne prouve pas que la clarté du Christ n'était pas la lumière de gloire, mais qu'elle n'était pas la clarté d'un corps glorieux, parce que son corps n'était pas encore immortel. Car, de même que, grâce à une disposition spéciale de Dieu, chez le Christ la gloire de l'âme ne rejaillissait pas sur le corps, il a pu se faire par une disposition analogue qu'elle rejaillisse sur le corps seulement quant à la clarté, et non quant à l'impassibilité.

2. On dit que cette clarté a été une image, non pour nier qu'elle ait été une réelle clarté de gloire, mais en ce sens qu'elle représentait cette perfection de la gloire en vertu de laquelle le corps sera glorieux.

3. De même que la clarté qui enveloppait le corps du Christ transfiguré représentait la clarté future de son corps, ainsi la clarté de ses vêtements désigne la future clarté des saints, qui sera surpassée par celle du Christ, comme l'éclat de la neige est surpassé par la splendeur du soleil. Aussi S. Grégoire dit-il que les vêtements du Christ sont devenus resplendissants " parce que, au sommet de la clarté céleste, tous les saints adhéreront à lui, resplendissant de la lumière de justice. Car ses vêtements symbolisent les justes qu'il unira à lui ", selon la parole d'Isaïe (49, 18): " Ils sont tous comme une parure dont tu te vêtiras. "

Quant à la nuée lumineuse, elle symbolise la gloire du Saint-Esprit, ou " la naissance du Père " selon Origène, par laquelle les saints seront protégés dans la gloire future. Cependant elle peut aussi

symboliser de façon vraisemblable la clarté du monde renouvelé qui sera la tente des saints. Aussi, tandis que Pierre se dispose à dresser des tentes, la nuée lumineuse recouvrit-elle les disciples.

ARTICLE 3: Les témoins de la Transfiguration

Objections: 1. On ne peut porter témoignage que sur des faits connus. Mais quelle serait la gloire future, aucun homme ne le savait encore par expérience, au moment de la transfiguration du Christ, mais seulement les anges. Les témoins de la Transfiguration auraient donc dû être des anges plutôt que des hommes.

2. Ce qui convient aux témoins de la vérité, ce n'est aucune fiction, mais la vérité. Or Moïse et Élie n'étaient pas présents réellement, mais pour l'imagination. C'est ce que dit une Glose sur Luc (9, 30): " Il y avait là Moïse et Élie. . . ": " Il faut savoir que ni les corps ni les âmes de Moïse et d'Élie n'ont apparu là, mais que ces corps ont été formés d'une créature d'emprunt. On peut croire aussi que ce fut réalisé par le ministère des anges, qui figurèrent ces deux personnages. " Il semble donc que ce n'étaient pas des témoins valables.

3. Il est écrit (Ac 10, 43) que " tous les prophètes rendent témoignage " au Christ. Donc Moïse et Élie n'auraient pas dû être les seuls témoins présents, mais aussi tous les prophètes.

4. La gloire du Christ est promise à tous les fidèles, et par sa transfiguration lui-même a voulu attiser en eux le désir de cette gloire. Il n'aurait donc pas dû prendre seulement Pierre, Jacques et Jean comme témoins de sa transfiguration, mais tous les disciples.

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture évangélique.

Réponse: Le Christ a voulu être transfiguré pour montrer sa gloire aux hommes et les provoquer à la désirer, comme nous l'avons dit à l'article premier. Or le Christ amène à la gloire de la béatitude éternelle non seulement les hommes qui ont existé après lui, mais aussi ceux qui l'ont précédé; ainsi, tandis qu'il s'acheminait vers sa passion, " aussi bien les foules qui le suivaient que celles qui le précédaient criaient: Hosanna ", selon Matthieu (21, 9), comme pour lui demander le salut. Et c'est pourquoi il était justifié que, parmi ses témoins, soient présents quelques-uns de ceux qui l'avaient précédé: Moïse et Elie, et de ceux qui le suivaient: Pierre, Jacques et Jean " pour que sur la parole de deux témoins le fait soit garanti " (Mt 18, 16).

Solutions: 1. Le Christ, par sa transfiguration, manifesta à ses disciples sa gloire corporelle, qui n'intéresse que les hommes. Logiquement, ce n'est donc pas des anges, mais des hommes qui sont appelés comme témoins.

2. La glose en question est empruntée au livre *Des Merveilles de la Sainte Écriture*, qui n'a pas d'autorité, étant attribué faussement à S. Augustin. Et c'est pourquoi il ne faut pas s'appuyer sur cette glose. Car selon S. Jérôme: " Il faut remarquer qu'aux scribes et aux pharisiens demandant des signes venus du ciel, il les refusa. Ici, au contraire, pour fortifier la foi des Apôtres, il donne un signe venu du ciel: Élie descend d'où il était monté, et Moïse remonte des enfers. " Ce n'est pas à comprendre comme si l'âme de Moïse aurait repris son corps, mais son âme apparut au moyen d'un corps qu'elle aurait pris, comme les anges lorsqu'ils apparaissent. Quant à Élie, il apparut avec son propre corps venu non du ciel empyrée, mais du lieu supérieur où il avait été enlevé dans un char de feu.

3. Comme dit Chrysostome, " Moïse et Élie entrent en scène pour de multiples raisons ".

1° " Parce que les foules disaient qu'il était Élie, Jérémie ou l'un des prophètes, le Christ amène avec lui les chefs de file des prophètes, afin qu'au moins par là apparaisse la différence entre les serviteurs et le Seigneur. "

2° " Parce que Moïse a donné la loi, tandis qu'Élie fut le zélateur de la gloire divine. " Aussi, leur présence avec le Christ exclut la calomnie des Juifs " qui accusaient le Christ de transgresser la loi et de blasphémer en s'appropriant la gloire de Dieu " .

3° " Afin de montrer qu'il a pouvoir sur la mort et sur la vie, et qu'il est juge des vivants et des morts, par le fait qu'il amène avec lui Moïse déjà mort, et Élie toujours vivant. "

4° Parce que, selon S. Luc (9, 31), " ils parlaient avec lui de son départ qui devait s'accomplir à Jérusalem ", c'est-à-dire de sa passion et de sa mort. Et c'est pourquoi, " afin de fortifier les cœurs de ses disciples à ce sujet ", il met en scène ceux qui se sont exposés à la mort pour Dieu, car c'est en risquant la mort que Moïse s'est présenté devant le Pharaon, et Elie devant le roi Achab.

5° " Parce qu'il voulait inviter ses disciples à imiter la douceur de Moïse et le zèle d'Elie. "

6° Cette raison est ajoutée par S. Hilaire: afin de montrer que lui-même avait été annoncé par la loi, que donna Moïse, et par les prophètes, dont le principal fut Élie.

4. Les profonds mystères ne doivent pas être exposés à tous mais, par le moyen des supérieurs, parvenir aux autres hommes en temps voulu. Et c'est pourquoi, dit S. Jean Chrysostome " il prit les trois disciples les plus importants ". Car Pierre " fut éminent par l'amour qu'il portait au Christ ", et aussi à cause du pouvoir qui lui fut confié; Jean par le privilège de l'amour dont le Christ l'aimait à cause de sa virginité, et aussi à cause de la supériorité doctrinale de son évangile. Jacques à cause de la primauté que lui conférerait son martyre. Et cependant il leur interdit d'annoncer ce qu'ils avaient vu, de crainte, dit S. Jérôme. que " à cause de son caractère prodigieux, l'événement ne soit incroyable, et qu'après une si grande gloire, la croix ne soit scandale ", ou même qu'elle soit empêchée par le peuple; " en sorte qu'ils soient les témoins de ces événements spirituels seulement après avoir été remplis de l'Esprit Saint " .

ARTICLE 4: Le témoignage de la voix du Père

Objections: 1. Selon le livre de Job (33, 14 Vg), " Dieu parle une fois et ne répète pas deux fois la même chose ". Mais au baptême, la voix du Père avait déjà donné cette attestation.

2. Au baptême, en même temps que la voix du Père, le Saint-Esprit avait été présent sous la forme d'une colombe. Mais cela ne s'est pas produit à la Transfiguration. L'attestation du Père n'y avait donc pas sa place.

3. Le Christ a commencé à enseigner après son baptême. Et pourtant au baptême la voix du Père n'avait pas engagé les hommes à l'écouter. Donc il n'aurait pas dû le faire à la Transfiguration.

4. Il ne faut pas dire aux gens ce qu'ils ne peuvent porter, selon cette parole (Jn 16, 12): " J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter maintenant. " Or les disciples ne pouvaient pas supporter la voix du Père, car il est dit (Mt 17, 6): " En l'entendant les disciples tombèrent la face contre terre et furent saisis de crainte. " Donc la voix du Père n'aurait pas dû s'adresser à eux.

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Écriture évangélique.

Réponse: L'adoption des fils de Dieu se fait par une certaine image qui les rend conformes au Fils de Dieu par nature. Cela se fait d'une double manière, d'abord par la grâce du voyage, qui donne une conformité imparfaite. Ensuite par la gloire de la patrie qui donnera une conformité parfaite, selon ce que dit S. Jean (1 Jn 3, 2): " Dès maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore paru. Nous savons que lorsque cela paraîtra, nous lui serons semblables, parce que nous le

verrons tel qu'il est. " Donc, parce que nous obtenons la grâce par le baptême, ce qui nous est montré dans la Transfiguration, c'est la clarté de la gloire future; et c'est pourquoi, tant au baptême du Christ qu'à sa transfiguration, il convenait de manifester la filiation naturelle du Fils par le témoignage du Père, parce que lui seul a parfaitement conscience de cette génération parfaite, avec le Fils et l'Esprit Saint.

Solutions: 1. Ce texte doit être rapporté à la parole éternelle du Père par laquelle Dieu le Père a proféré le Verbe unique qui lui est coéternel. Et pourtant on peut dire que, si Dieu a rendu deux fois le même témoignage, ce n'est pas pour le même but mais pour montrer les différents modes selon lesquels les hommes peuvent recevoir en participation une ressemblance de la filiation éternelle.

2. Dans le baptême où fut mis en lumière le mystère de la première régénération, c'est l'opération de la Trinité tout entière qui fut montrée, du fait qu'il y avait là le Fils incarné, que le Saint-Esprit apparut sous la forme d'une colombe, et que le Père fit entendre sa voix. De même dans la Transfiguration, qui est le sacrement de la seconde régénération, toute la Trinité apparut: le Père par sa voix, le Fils en tant qu'homme, l'Esprit Saint dans la nuée lumineuse. Car, de même qu'au baptême il donne l'innocence, symbolisée par la simplicité de la colombe, de même à la résurrection il donnera à ses élus la lumière de gloire et le rafraîchissement contre tout mal, dont la nuée lumineuse est la figure.

3. Le Christ était venu donner effectivement la grâce, et promettre la gloire par sa parole. Et c'est pourquoi il convenait d'engager les hommes à l'écouter lors de la Transfiguration plutôt que lors du baptême.

4. Il était normal que les disciples soient terrifiés par la voix du Père et se prosternent pour montrer que la supériorité de la gloire ainsi manifestée dépasse toute convenance et toute capacité des mortels, selon cette parole de l'Exode (33, 20): " L'homme ne peut pas me voir et vivre. " S. Jérôme le dit aussi: " La fragilité ne soutient pas la vue d'une trop grande gloire. " Mais le Christ guérit les hommes de cette fragilité quand il les introduit dans la gloire. C'est le sens de ce qu'il leur dit alors: " Levez-vous, soyez sans crainte. "

Il faut maintenant étudier comment le Christ est sorti du monde, c'est-à-dire: I. Sa passion (Q. 46-49). - II. Sa mort (Q. 50). - III. Son ensevelissement (Q. 51). - IV. La descente aux enfers (Q. 52).

L'étude de sa passion comporte trois parties: I. Sa passion en elle-même (Q. 46). - 2. La cause efficiente de sa passion (Q. 47-48). - 3. Le fruit de sa passion (Q. 49).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 46: LA PASSION DU CHRIST

1. Était-il nécessaire que le Christ souffrit pour délivrer les hommes? - 2. Y avait-il une autre manière possible de délivrer les hommes? - 3. Cette manière était-elle la plus appropriée? - 4. Convenait-il que le Christ souffre sur la croix? - 5. Le caractère universel de sa passion. - 6. La douleur qu'il a endurée dans sa passion fut-elle la plus grande? - 7. Toute son âme a-t-elle souffert? - 8. Sa passion a-t-elle empêché la joie de la jouissance béatifique? - 9. Le temps de sa passion. - 10. Le lieu de sa passion. - 11. Convenait-il qu'il soit crucifié avec des bandits? - 12. La passion du Christ doit-elle être attribuée à la divinité?

ARTICLE 1: Était-il nécessaire que le Christ souffrît pour délivrer les hommes?

Objections: 1. Le genre humain ne pouvait être libéré que par Dieu, selon Isaïe (45,21): " N'est-ce pas moi, le Seigneur? Il n'y a pas d'autre Dieu que moi. Un Dieu juste et sauveur, il n'y en a pas excepté moi. " Or Dieu ne subit aucune nécessité, car cela serait contraire à sa toute-puissance. Donc il n'était pas nécessaire que le Christ souffrît.

2. Le nécessaire s'oppose au volontaire. Or le Christ a souffert par sa propre volonté (Is 53, 7): " Il a souffert parce que lui-même l'a voulu. " Sa souffrance n'était donc pas nécessaire.

3. Il est dit dans le Psaume (25, 10): " Toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité. " Mais il ne semble pas nécessaire qu'il souffre, ni du côté de la miséricorde divine, qui distribue gratuitement ses dons, si bien qu'elle remet gratuitement les dettes sans exiger aucune satisfaction; ni non plus du côté de la justice divine, selon laquelle l'homme avait mérité la damnation éternelle.

4. La nature angélique est supérieure à la nature humaine, comme le montre Denys. Mais le Christ n'a pas souffert pour restaurer la nature angélique, qui avait péché. Il n'était donc pas nécessaire non plus qu'il souffrît pour le salut du genre humain.

En sens contraire, il y a cette parole de S. Jean (3, 16): " De même que Moïse a élevé le serpent dans les déserts il faut que le Fils de l'homme soit élevé, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle. " Ce qui s'entend de l'élévation du Christ en croix. Il apparaît donc que le Christ devait souffrir.

Réponse: Selon l'enseignement d'Aristote, " nécessaire " se dit en plusieurs sens.

I. Au sens de ce qui, par sa nature, ne peut pas être autrement. En ce sens, il est évident que la souffrance du Christ n'était pas nécessaire, ni de la part de Dieu, ni de la part de l'homme.

II. Au sens où quelque chose est nécessaire du fait d'une cause extérieure. Si c'est une cause extérieure ou motrice, elle produit une nécessité de contrainte, par exemple si quelqu'un ne peut marcher à cause de la violence de celui qui le retient. Mais si la cause extérieure qui introduit la nécessité est une cause finale, l'acte sera dit nécessaire en raison de la fin, par exemple dans le cas où une fin ne peut être aucunement réalisée, ou ne peut l'être de façon appropriée, si telle autre fin n'est pas présupposée.

Donc la souffrance du Christ n'a pas été nécessaire d'une nécessité de contrainte, ni de la part de Dieu qui a décidé cette souffrance, ni de la part du Christ qui a souffert volontairement. Mais elle a été nécessaire en raison de la fin, ce qu'on peut comprendre à trois points de vue.

1° Par rapport à nous, qui avons été délivrés par la passion, selon la parole de S. Jean (3, 15): " Il faut que le Fils de l'homme soit élevé, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle. "

2° Par rapport au Christ lui-même: par l'abaissement de sa passion, il a mérité la gloire de l'exaltation, comme il le dit en S. Luc (24, 26): " Ne fallait-il pas que le Christ souffrît tout cela pour entrer dans la gloire? "

3° Par rapport à Dieu: il fallait accomplir ce qu'il avait décidé touchant la passion du Christ prophétisée dans l'Écriture et préfigurée dans l'ancienne loi: " Le Fils de l'homme s'en va selon ce qui a été décidé ", dit-il en S. Luc (22, 22); et encore (Lc 24, 44. 46): " C'est là ce que je vous disais étant encore avec vous: il fallait que s'accomplisse tout ce qui est écrit de moi dans la loi de Moïse, les prophètes et les psaumes. . . Car il était écrit que le Christ devait souffrir, et ressusciter d'entre les morts le troisième jour. "

Solutions: 1. Cet argument procède de la nécessité de contrainte du côté de Dieu.

2. Celui-ci procède de la nécessité de contrainte du côté de l'humanité du Christ.

3. Que l'homme soit délivré par la passion du Christ, cela convenait et à la justice et à la miséricorde de celui-ci. A sa justice parce que le Christ par sa passion a satisfait pour le péché du genre humain, et ainsi l'homme a été délivré par la justice du Christ. Mais cela convenait aussi à la miséricorde parce que, l'homme ne pouvant par lui-même satisfaire pour le péché de toute la nature humaine, comme nous l'avons déjà dit Dieu lui a donné son Fils pour opérer cette satisfaction; S. Paul le dit (Rm 3, 24): " Vous avez été justifiés gratuitement par sa grâce, par la rédemption qui est dans le Christ Jésus, lui que Dieu a destiné à servir d'expiation par la foi en son sang. " Et cela venait d'une miséricorde plus abondante que s'il avait remis les péchés sans satisfaction: " Dieu qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés, alors que nous étions morts du fait de nos péchés, nous a vivifiés dans le Christ " (Ep 2, 4).

4. Le péché de l'ange n'était pas réparable comme celui de l'homme, nous l'avons montré dans la première Partie.

ARTICLE 2: Y avait-il une autre manière possible de délivrer les hommes?

Objections: 1. Le Seigneur a dit (Jn 12, 24) " Si le grain de froment tombé en terre ne meurt pas, il reste seul; mais s'il meurt il porte beaucoup de fruit. " Et S. Augustin explique: " C'est lui-même qu'il désignait comme le grain. " Donc, s'il n'avait pas subi la mort, il n'aurait pas pu produire le fruit de notre libération.

2. Le Seigneur a dit à son Père (Mt 26, 42) " Mon Père, si cette coupe ne peut passer sans que je la boive, que ta volonté soit faite. " La coupe dont il parle est celle de sa passion. Donc la passion du Christ ne pouvait être esquivée, comme dit S. Hilaire: " Si le calice ne peut pas passer loin de lui sans qu'il le boive, c'est parce que nous ne pouvons être rachetés que par sa passion. "

3. La justice de Dieu exigeait que l'homme soit délivré du péché par la satisfaction que procurait la passion du Christ. Mais le Christ ne pouvait transgresser sa propre justice, car S. Paul dit (2 Tm 2, 13): " Si nous devenons infidèles, lui demeure fidèle, car il ne peut se renier lui-même ". Or il se renierait s'il reniait sa justice, puisqu'il est lui-même la justice. Il semble donc qu'il aurait été impossible que l'homme ait été libéré autrement que par la passion du Christ.

4. La foi ne peut comporter d'erreur. Mais les anciens pères ont cru que le Christ souffrirait. Il semble donc avoir été impossible que le Christ ne souffre pas.

En sens contraire, voici ce qu'écrivait S. Augustin: " Ce moyen que Dieu a daigné choisir pour nous libérer: par le médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus Christ, nous affirmons qu'il est bon et conforme à la dignité divine, et même nous montrerons que Dieu pouvait employer un autre moyen, car tous les êtres sont également soumis à sa puissance. "

Réponse: Possible et impossible peuvent s'entendre de deux façons différentes: ou bien simplement et absolument, ou bien en tenant compte d'une condition. A parler simplement et absolument, il était possible que Dieu délivre l'homme par un autre moyen que la passion du Christ " parce que rien n'est impossible à Dieu " (Lc 1, 37).

Mais si l'on se place dans une condition donnée, cela était impossible. En effet, il est impossible que la prescience de Dieu se trompe ou que sa volonté ou son plan soit annulé. Or, si l'on tient comme établi que la passion du Christ a été connue et préordonnée par Dieu, il n'était pas possible en même temps que le Christ ne souffre pas, ou que l'homme soit libéré autrement que par sa passion. Et l'argument est le même pour tout ce qui est su et ordonné préalablement par Dieu, comme on l'a vu dans la première Partie.

Solutions: 1. A cet endroit, le Seigneur parle en supposant la prescience et la préordination divine; dans cette hypothèse, le fruit du salut de l'humanité ne pouvait être obtenu que par la passion du Christ.

2. Même réponse. " Si cette coupe ne peut passer sans que je la boive ", c'est parce que tu l'as ainsi disposé. Aussi le Seigneur ajoute-t-il " Que ta volonté se fasse. "

3. La justice de Dieu dépend elle-même de la volonté divine, qui exige du genre humain satisfaction pour le péché. Car si Dieu avait voulu libérer l'homme du péché sans aucune satisfaction, il n'aurait pas agi contre la justice. Un juge ne peut sans léser la justice remettre une faute ou une peine, car il est là pour punir la faute commise contre un autre, soit un tiers, soit tout l'État, soit le chef qui lui commande. Mais Dieu n'a pas de chef, il est lui-même le bien suprême et commun de tout l'univers. C'est pourquoi, s'il remet le péché, qui a raison de faute en ce qu'il est commis contre lui, il ne fait de tort à personne, pas plus qu'un homme ordinaire qui remet, sans exiger de satisfaction, une offense commise contre lui; il agit alors avec miséricorde, non d'une manière injuste. Et c'est pourquoi David demandait miséricorde en disant (Ps 51, 6): " Contre toi seul j'ai péché " comme pour dire: Tu peux me pardonner sans injustice.

4. La foi de l'homme, et aussi les Saintes Écritures qui l'établissent s'appuient sur la prescience et la préordination divines. Aussi la nécessité qui découle des assertions de la foi est-elle de même nature que la nécessité qui provient de la prescience et de la volonté divines.

ARTICLE 3: Cette manière de délivrer les hommes était-elle la plus appropriée?

Objections: 1. La nature, dans son activité, imite les oeuvres divines, car elle est mue et réglée par Dieu. Mais la nature n'emploie pas deux moyens là où elle peut agir par un seul. Puisque Dieu aurait pu délivrer l'homme par sa seule volonté, il ne semble pas normal d'y ajouter la passion du Christ pour le même but.

2. Ce qui se fait selon la nature se fait mieux que par la violence, parce que, dit Aristote, " la violence est une brisure ou une chute de ce qui est conforme à la nature ". Mais la passion du Christ entraîne sa mort violente. Donc le Christ aurait délivré l'homme de façon plus appropriée par une mort naturelle que par la souffrance.

3. Il semble tout à fait approprié que celui qui retient un butin par la violence et l'injustice en soit dépouillé par une puissance supérieure. Car, selon Isaïe (52, 3): " Vous avez été vendus pour rien, vous serez rachetés sans argent. " Mais le démon n'avait aucun droit sur l'homme, il l'avait trompé par le mensonge et le maintenait en esclavage par une sorte de violence. Il semble donc qu'il aurait été tout à fait approprié, pour le Christ, de dépouiller le diable par sa seule puissance, et sans endurer la passion.

En sens contraire, S. Augustin écrit: " Pour guérir notre misère, il n'y avait pas de moyen plus adapté " que la passion du Christ.

Réponse: Un moyen est d'autant plus adapté à une fin qu'il procure à cette fin un plus grand nombre d'avantages. Or, du fait que l'homme a été délivré par la passion du Christ, celle-ci, outre la libération du péché, lui a procuré beaucoup d'avantages pour son salut.

1° Par elle, l'homme connaît combien Dieu l'aime et par là il est provoqué à l'aimer, et c'est en cet amour que consiste la perfection du salut de l'homme. Aussi S. Paul dit-il (Rm 5, 8): " La preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous. "

2° Par la passion, le Christ nous a donné l'exemple de l'obéissance, de l'humilité, de la constance, de la justice et des autres vertus nécessaires au salut de l'homme. Comme dit S. Pierre (1 P 2, 21): " Le Christ a souffert pour nous, nous laissant un modèle afin que nous suivions ses traces. "

3° Le Christ, par sa passion, n'a pas seulement délivré l'homme du péché; il lui a en outre mérité la grâce de la justification et la gloire de la béatitude, comme nous le dirons plus loin.

4° Du fait de la Passion, l'homme comprend qu'il est obligé de se garder pur de tout péché lorsqu'il pense qu'il a été racheté du péché par le sang du Christ, selon S. Paul (1 Co 6, 20): " Vous avez été rachetés assez cher ! Glorifiez donc Dieu dans votre corps. "

5° La Passion a conféré à l'homme une plus haute dignité: vaincu et trompé par le diable, l'homme devait le vaincre à son tour, ayant mérité la mort, il devait aussi, en mourant, la dominer elle-même, et S. Paul nous dit (1 Co 15, 57): " Rendons grâce à Dieu qui nous a donné la victoire par Jésus Christ. "

Et pour toutes ces raisons, il valait mieux que nous soyons délivrés par la passion du Christ plutôt que par la seule volonté de Dieu.

Solutions: 1. La nature elle-même, pour mieux accomplir son oeuvre, utilise parfois plusieurs moyens, par exemple elle nous donne deux yeux pour voir. Et on pourrait citer d'autres exemples.

2. S. Jean Chrysostome répond ainsi à cette objection: " Le Christ est venu afin de consommer non sa propre mort, puisqu'il est la vie, mais celle des hommes. Il ne déposa pas son corps par une mort qui aurait été naturelle, mais il accepte celle que lui infligeaient les hommes. Si son corps avait été malade, et que le Verbe s'en soit séparé à la vue de tous, il n'aurait pas été convenable que celui qui avait guéri le corps des autres ait son corps épuisé par la maladie. Mais s'il était mort sans aucune maladie, et qu'il ait caché son corps quelque part pour se montrer ensuite, on ne l'aurait pas cru lorsqu'il aurait affirmé qu'il était ressuscité. Comment la victoire du Christ sur la mort aurait-elle éclaté, si en supportant la mort devant tous, il n'avait pas prouvé qu'elle était anéantie par l'incorruption de son corps? "

3. Le diable avait attaqué l'homme injustement; cependant il était juste que l'homme, en raison de son péché, soit abandonné par Dieu à la servitude du diable. C'est pourquoi il convenait que l'homme soit libéré en justice, grâce à la satisfaction payée pour lui par le Christ dans sa passion.

Il convenait aussi, pour vaincre l'orgueil du diable " qui fuit la justice et recherche la puissance ", que le Christ " vainque le démon et libère l'homme, non par la seule puissance de la divinité, mais aussi par la justice et l'humilité de sa passion ", remarque S. Augustin.

ARTICLE 4: Convenait-il que le Christ souffre sur la croix?

Objections: 1. La réalité doit répondre à la figure. Mais dans tous les sacrifices de l'Ancien Testament qui ont préfiguré le Christ, les animaux étaient mis à mort par le glaive, puis brûlés. Il semble donc que le Christ ne devait pas mourir sur la croix, mais plutôt par le glaive et par le feu.

2. Selon S. Jean Damascène le Christ ne devait pas accepter des " souffrances dégradantes ". Mais la mort de la croix paraît avoir été souverainement dégradante et ignominieuse. Comme il est écrit (Sg 2, 20): " Condamnons-le à la mort la plus honteuse. "

3. On a acclamé le Christ en disant: " Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur " (Mt 21, 5). Or la mort de la croix était un supplice de malédiction, selon le Deutéronome (21, 23): " Il est maudit de Dieu, celui qui est pendu au bois. " Donc la crucifixion du Christ n'était pas acceptable.

En sens contraire, il est écrit (Ph 2, 3) " Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, la mort sur une croix. "

Réponse: Il convenait au plus haut point que le Christ souffre la mort de la croix.

1° Pour nous donner un exemple de vertu. C'est ce qu'écrit S. Augustin: " La Sagesse de Dieu assume l'humanité pour nous donner l'exemple d'une vie droite. Or une condition de la vie droite, c'est de ne pas craindre ce qui n'est pas à craindre. . . Or il y a des hommes qui, sans craindre la mort elle-même, ont horreur de tel genre de mort. Donc, que nul genre de mort ne soit à craindre par l'homme dont la vie est droite, c'est ce que nous a montré la croix de cet homme, car, entre tous les genres de mort, c'est le plus odieux et le plus redoutable. "

2° Ce genre de mort était parfaitement apte à satisfaire pour le péché de notre premier père; celui-ci l'avait commis en mangeant le fruit de l'arbre interdit, contrairement à l'ordre de Dieu. Il convenait donc que le Christ, en vue de satisfaire pour ce péché, souffre d'être attaché à l'arbre de la croix, comme pour restituer ce qu'Adam avait enlevé, selon le Psaume (69, 5): " Ce que je n'ai pas pris, devrai-je le rendre? " C'est pourquoi S. Augustin dit: " Adam méprise le précepte en prenant le fruit de l'arbre, mais tout ce qu'Adam avait perdu, le Christ l'a retrouvé sur la croix. "

3° Comme dit S. Jean Chrysostome: " Le Christ a souffert sur un arbre élevé et non sous un toit, afin de purifier la nature de l'air. La terre elle-même a ressenti les effets de la Passion; car elle a été purifiée par le sang qui coulait goutte à goutte du côté du Crucifié. " Et à propos de ce verset de S. Jean (3, 4): " Il faut que le Fils de l'homme soit élevé ", il écrit r: " Par "fut élevé", entendons que le Christ fut suspendu entre ciel et terre, afin de sanctifier l'air, lui qui avait sanctifié la terre en y marchant. "

4° " Par sa mort sur la croix, le Christ a préparé notre ascension au ciel ", d'après Chrysostome,. C'est pourquoi il a dit lui-même (Jn 12, 32): " Moi, lorsque j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tout à moi. "

5° Cela convenait au salut de tout le genre humain. C'est pourquoi S. Grégoire de Nysse a pu dire: " La figure de la croix, où se rejoignent au centre quatre branches opposées, symbolise que la puissance et la providence de celui qui y est suspendu se répandent partout. " Et S. Jean Chrysostome dit encore: " Il meurt en étendant les mains sur la croix; de l'une il attire l'ancien peuple, de l'autre ceux qui viennent des nations. "

6° Par ce genre de mort sont symbolisées diverses vertus, selon S. Augustin: " Ce n'est pas pour rien que le Christ a choisi ce genre de mort, pour montrer qu'il est le maître de la largeur et de la hauteur, de la longueur et de la profondeur " dont parle S. Paul (Ep 3, 18). " Car la largeur se trouve dans la traverse supérieure: elle figure les bonnes oeuvres parce que les mains y sont étendues. La longueur est ce que l'on voit du bois au-dessus de la terre, car c'est là qu'on se tient pour ainsi dire debout, ce qui figure la persistance et la persévérance, fruits de la longanimité. La hauteur se trouve dans la partie du bois située au-dessus de la traverse; elle se tourne vers le haut, c'est-à-dire vers la tête du crucifié parce qu'elle est la suprême attente de ceux qui ont la vertu d'espérance. Enfin la profondeur comprend la partie du bois qui est cachée en terre; toute la croix semble en surgir, ce qui symbolise la profondeur de la grâce gratuite. " Et comme S. Augustin le dit ailleurs: " Le bois auquel étaient cloués les membres du crucifié était aussi la chaire d'où le maître enseignait. "

7° Ce genre de mort répond à de très nombreuses préfigurations. Comme dit S. Augustin: " Une arche de bois a sauvé le genre humain du déluge. Lorsque le peuple de Dieu quittait l'Égypte, Moïse a divisé la mer à l'aide d'un bâton et, terrassant ainsi le pharaon, il a racheté le peuple de Dieu. Ce même bâton, Moïse l'a plongé dans une eau amère qu'il a rendue douce. Et c'est encore avec un bâton que Moïse a fait jaillir du rocher préfiguratif une eau salutaire. Pour vaincre Amalec, Moïse tenait les mains étendues sur son bâton. La loi de Dieu était confiée à l'arche d'Alliance, qui était en bois. Par là tous étaient, comme par degrés, amenés au bois de la croix. "

Solutions: 1. L'autel des holocaustes, sur lequel on offrait les sacrifices d'animaux, était fait de bois (Ex 27, 1). Et à cet égard la réalité correspond à la figure. " Mais il ne faut pas qu'elle y corresponde totalement, sinon la figure serait déjà la réalité ", remarque S. Jean Damascène. Toutefois, d'après Chrysostome. " on ne l'a pas décapité comme Jean Baptiste, ni scié comme Isaïe, pour qu'il garde dans la mort son corps entier et indivis, afin d'enlever tout prétexte à ceux qui veulent diviser l'Église ". Mais au lieu d'un feu matériel, il y eut dans l'holocauste du Christ le feu de la charité.

2. Le Christ a refusé de se soumettre aux souffrances qui proviennent d'un défaut de science, de grâce, ou même de force, mais non aux atteintes infligées de l'extérieur. Bien plus, selon l'épître aux Hébreux (12, 2) " Il a enduré, sans avoir de honte, l'humiliation de la croix. "

3. Selon S. Augustin, le péché est une malédiction, et par conséquent la mort et la mortalité qui résultent du péché. " Or la chair du Christ était mortelle, puisqu'elle était semblable à une chair de péché. " Et c'est ainsi que Moïse l'a qualifiée de " maudite "; de la même manière, l'Apôtre l'appelle " péché " (2 Co 5, 21): " Il a fait péché celui qui ne connaissait pas le péché ", c'est-à-dire qu'il lui a imposé la peine du péché. Lorsque Moïse prédit du Christ qu'il est " maudit de Dieu ", " il ne marque donc pas une plus grande haine de la part de Dieu. Car, si Dieu n'avait pas détesté le péché et, par suite, notre mort, il n'aurait pas envoyé son Fils endosser et supprimer cette mort. . . Donc, confesser qu'il a endossé la malédiction pour nous revient à confesser qu'il est mort pour nous ". C'est ce que dit S. Paul (Ga 3, 13): " Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi en se faisant pour nous malédiction. "

ARTICLE 5: Le caractère universel de la Passion

Objections: 1. S. Hilaire écrit: " Le Fils unique de Dieu, pour accomplir le mystère de sa mort, a attesté qu'il avait consommé tous les genres de souffrances humaines lorsqu'il inclina la tête et rendit l'esprit. " Il semble donc qu'il a enduré toutes les souffrances humaines.

2. Isaïe (52, 13) avait prédit: " Voici que mon serviteur prospérera et grandira, il sera exalté et souverainement élevé. De même, beaucoup ont été dans la stupeur en le voyant, car son apparence était sans gloire parmi les hommes, et son aspect parmi les fils des hommes. " Or le Christ a été exalté en ce sens qu'il a possédé toute grâce et toute science, ce qui a plongé dans la stupeur beaucoup de ses admirateurs. Il semble donc qu'il a été sans gloire en endurant toutes les souffrances humaines.

3. La passion du Christ, on l'a dit ' était ordonnée à libérer l'homme du péché. Or le Christ est venu délivrer les hommes de tous les genres de péché. Il semble donc qu'il devait supporter tous les genres de souffrances.

En sens contraire, nous savons par S. Jean (19, 32) que " les soldats brisèrent les jambes du premier, puis du second qui avaient été crucifiés avec Jésus; mais venant à lui, ils ne lui rompirent pas les jambes ". Le Christ n'a donc pas enduré toutes les souffrances humaines.

Réponse: Les souffrances humaines peuvent être considérées à deux points de vue.

Tout d'abord selon leur espèce. De ce point de vue, il n'était pas nécessaire que le Christ les endure toutes. Beaucoup de ces souffrances sont, par leur espèce, opposées les unes aux autres, comme par exemple être dévoré par le feu ou submergé par l'eau. Nous n'envisageons ici, en effet, que les souffrances infligées de l'extérieur; celles qui ont une cause intérieure, comme les infirmités corporelles, ne lui auraient pas convenu, nous l'avons déjà montré.

Mais, selon leur genre, le Christ les a endurées toutes, sous un triple rapport.

1° De la part des hommes qui les lui ont infligées. Il a souffert de la part des païens et des juifs, des hommes et des femmes, comme on le voit avec les servantes qui accusaient Pierre. Il a encore souffert de la part des chefs et de leurs serviteurs, et aussi de la part du peuple, comme l'avait annoncé le psalmiste (2, 1): " Pourquoi ce tumulte des nations, ce vain murmure des peuples? Les rois de la terre se soulèvent, les grands se liguent entre eux contre le Seigneur et son Christ. " Il a aussi été affligé par tous ceux qui vivaient dans son entourage et sa familiarité, puisque Judas l'a trahi et que Pierre l'a renié.

2° Dans tout ce qui peut faire souffrir un homme. Le Christ a souffert dans ses amis qui l'ont abandonné; dans sa réputation par les blasphèmes proférés contre lui; dans son honneur et dans sa gloire par les moqueries et les affronts qu'il dut supporter; dans ses biens lorsqu'il fut dépouillé de ses vêtements; dans son âme par la tristesse, le dégoût et la peur; dans son corps par les blessures et les coups.

3° Dans tous les membres de son corps. Le Christ a enduré: à la tête les blessures de la couronne d'épines; aux mains et aux pieds le percement des clous; au visage les soufflets, les crachats et, sur tout le corps, la flagellation. De plus il a souffert par tous ses sens corporels: par le toucher quand il a été flagellé et cloué à la croix; par le goût quand on lui a présenté du fiel et du vinaigre; par l'odorat quand il fut suspendu au gibet en ce lieu, appelé Calvaire, rendu fétide par les cadavres des suppliciés; par l'ouïe, lorsque ses oreilles furent assaillies de blasphèmes et de railleries; et enfin par la vue, quand il vit pleurer sa mère et le disciple qu'il aimait.

Solutions: 1. Les paroles de S. Hilaire visent tous les genres de souffrances endurées par le Christ, mais non leurs espèces.

2. Cette comparaison ne porte pas sur le nombre des souffrances et des grâces, mais sur leur grandeur. Si le Christ a été élevé au-dessus de tous les hommes par les dons de la grâce, il a été abaissé au-dessous de tous par l'ignominie de sa passion.

3. En ce qui concerne leur efficacité, la moindre des souffrances du Christ aurait suffi pour racheter le genre humain de tous les péchés; mais si l'on considère ce qui convenait il suffisait qu'il endure tous les genres de passion, comme on vient de le dire.

ARTICLE 6: La douleur que le Christ a endurée dans sa passion fut-elle la plus grande?

Objections: 1. La douleur augmente avec la violence et la durée de la souffrance. Mais certains martyrs ont enduré des supplices plus terribles et plus prolongés que le Christ, par exemple S. Laurent qui a été rôti sur un gril, ou S. Vincent dont la chair a été déchirée par des crocs de fer. Il apparaît donc que la douleur du Christ dans sa passion n'a pas été la plus grande.

2. La force de l'esprit atténue la douleur, si bien que les stoïciens prétendaient que " la tristesse ne s'introduit pas dans l'âme du sage ". Et Aristote enseigne que la vertu morale fait garder le juste milieu dans les passions. Or le Christ possédait la force morale la plus parfaite. Il apparaît donc que sa douleur n'a pas été la plus grande.

3. Plus le patient est sensible, plus sa souffrance lui inflige de douleur. Or l'âme est plus sensible que le corps, puisque le corps est sensible par elle. Et même, dans l'état d'innocence Adam eut un corps plus sensible que le Christ, qui a assumé un corps humain avec ses défauts de nature. Il apparaît donc que la douleur de l'âme, chez celui qui souffre au purgatoire ou en enfer, ou même la douleur d'Adam s'il avait souffert, aurait été plus grande que celle du Christ dans sa passion.

4. Plus le bien que l'on perd est grand, plus la douleur est grande. Mais l'homme, en péchant, perd un plus grand bien que le Christ en souffrant, parce que la vie de la grâce est supérieure à la vie naturelle.

Et même, le Christ, qui a perdu la vie pour ressusciter trois jours plus tard, a perdu moins que ceux qui perdent la vie pour demeurer dans la mort. Il apparaît donc que la douleur du Christ ne fut pas la pire des douleurs.

5. L'innocence de celui qui souffre diminue sa douleur. Or le Christ a souffert innocemment selon Jérémie (11, 19): " Mais moi, je suis comme un agneau docile que l'on mène à l'abattoir. "

6. Dans le Christ il n'y avait rien de superflu. Mais la plus petite douleur du Christ aurait suffi pour obtenir le salut du genre humain, car elle aurait eu, en vertu de sa personne divine, une puissance infinie. Il aurait donc été superflu qu'il assume le maximum de douleurs.

En sens contraire, on lit dans les Lamentations (1, 12) cette parole attribuée au Christ: " Regardez et voyez s'il est une douleur comparable à ma douleur. "

Réponse: Nous l'avons déjà dit, à propos des déficiences assumées par le Christ: dans sa passion, le Christ a ressenti une douleur réelle et sensible, causée par les supplices corporels; et une douleur intérieure, la tristesse, produite par la perception de quelque nuisance. L'une et l'autre de ces douleurs, chez le Christ, furent les plus intenses que l'on puisse endurer dans la vie présente. Et cela pour quatre raisons.

1° Par rapport aux causes de la douleur. La douleur sensible fut produite par une lésion corporelle. Elle atteignit au paroxysme, soit en raison de tous les genres de souffrances dont il a été parlé à l'Article précédent, soit aussi en raison du mode de la passion; car la mort des crucifiés est la plus cruelle: ils sont en effet cloués à des endroits très innervés et extrêmement sensibles, les mains et les pieds. De plus le poids du corps augmente continuellement cette douleur; et à tout cela s'ajoute la longue durée du supplice, car les crucifiés ne meurent pas immédiatement, comme ceux qui périssent par le glaive. - Quant à la douleur intérieure du coeur, elle avait plusieurs causes; en premier lieu, tous les péchés du genre humain pour lesquels il satisfaisait en souffrant, si bien qu'il les prend à son compte en parlant dans le Psaume (22, 2) du " cri de mes péchés ". Puis, particulièrement, la chute des juifs et de ceux qui lui infligèrent la mort, et surtout des disciples qui tombèrent pendant sa Passion. Enfin, la perte de la vie corporelle, qui par nature fait horreur à la nature humaine.

On peut mesurer l'intensité de la douleur à la sensibilité de celui qui souffre, dans son âme et dans son corps. Or le corps du Christ était d'une complexion parfaite, puisqu'il avait été formé miraculeusement par l'Esprit Saint. Rien n'est plus parfait que ce que souffrants la tristesse intérieure, et même la douleur extérieure sont tempérées par la raison, en vertu de la dérivation ou rejaillissement des puissances supérieures sur les puissances inférieures. Or, chez le Christ souffrant, cela ne s'est pas produit, puisque, à chacune de ses puissances " il permit d'agir selon sa loi propre ", dit S. Jean Damascène.

4° On peut enfin évaluer l'intensité de la douleur du Christ d'après le fait que sa souffrance et sa douleur furent assumées volontairement en vue de cette fin: libérer l'homme du péché. Et c'est pourquoi il a assumé toute la charge de douleur qui était proportionnée à la grandeur ou fruit de sa passion.

Toutes ces causes réunies montrent à l'évidence que la douleur du Christ fut la plus grande.

Solutions: 1. Cette objection est fondée sur une seule des causes de souffrance que nous avons énumérées: la lésion corporelle qui cause la douleur sensible. Mais la douleur du Christ en sa passion s'est accrue bien davantage en raison des autres causes, nous venons de le dire.

2. La vertu morale n'atténue pas de la même façon la tristesse intérieure et la douleur sensible extérieure, car elle y établit un juste milieu, et c'est là sa matière propre. Or c'est la vertu morale qui établit le juste milieu dans les passions, nous l'avons montré dans la deuxième Partie non d'après une

quantité matérielle, mais selon une quantité de proportion, de sorte que la passion n'outrepasse pas la règle de raison. Et parce qu'ils croyaient que la tristesse n'avait aucune utilité, les stoïciens la croyaient en désaccord total avec la raison; par suite ils jugeaient que le sage devait l'éviter totalement. Il est pourtant vrai, comme le prouve S. Augustin, qu'une certaine tristesse mérite l'éloge lorsqu'elle procède d'un saint amour; ainsi lorsque l'on s'attriste de ses propres péchés ou de ceux des autres; la tristesse a aussi son utilité lorsqu'elle a pour but de satisfaire pour le péché, selon S. Paul (2 Co 7, 10): " La tristesse selon Dieu produit un repentir salutaire que l'on ne regrette pas. " Et c'est pourquoi le Christ, afin de satisfaire pour les péchés de tous les hommes, a souffert la tristesse la plus profonde, en mesure absolue, sans néanmoins qu'elle dépasse la règle de la raison.

Quant à la douleur extérieure des sens, la vertu morale ne la diminue pas directement; car cette douleur n'obéit pas à la raison, mais elle suit la nature du corps. Cependant, la vertu morale diminue indirectement la tristesse, par voie de rejaillissement des puissances supérieures sur les puissances inférieures. Ce qui ne s'est pas produit chez le Christ, nous l'avons dit.

3. La douleur de l'âme séparée appartient à l'état de damnation, qui dépasse tous les maux de cette vie, comme la gloire des saints en dépasse tous les biens. Lorsque nous disons que la douleur du Christ était la plus grande, nous ne voulons donc pas la comparer à celle de l'âme séparée.

D'autre part, le corps d'Adam ne pouvait souffrir avant de pécher et de devenir ainsi mortel et passible; et ses souffrances furent alors moins douloureuses que celles endurées par le Christ, nous venons d'en donner les raisons. Ces raisons montrent aussi que, même si, par impossible, Adam avait pu souffrir dans l'état d'innocence, sa douleur aurait été moindre que celle du Christ.

4. Le Christ s'est affligé non seulement de la perte de sa vie corporelle, mais aussi des péchés de tous les autres hommes. Sous cet aspect, sa douleur a dépassé celle que pouvait provoquer la contrition chez n'importe quel homme. Car elle avait sa source dans une sagesse et une charité plus grandes et augmentait en proportion. D'autre part, le Christ souffrait pour tous les péchés à la fois, selon Isaïe (53, 4) " Il a vraiment porté nos douleurs. "

Quant à la vie corporelle, elle était dans le Christ d'une dignité telle, surtout par la divinité qui se l'était unie, qu'il souffrit davantage de sa perte, même momentanée, qu'un homme ne peut souffrir en la perdant pour un grand laps de temps. Aussi, remarque Aristote, le vertueux aime-t-il d'autant plus sa vie qu'il la sait meilleure, mais il l'expose à cause du bien de la vertu. De même le Christ a offert, pour le bien de la charité, sa vie qu'il aimait au plus haut point, comme l'a dit Jérémie (12, 7 Vg): " J'ai remis mon âme bien-aimée aux mains de mes ennemis. "

5. L'innocence diminue la douleur de la souffrance quant au nombre, parce que le coupable souffre non seulement de la peine, mais aussi quant à la culpabilité, tandis que l'innocent souffre uniquement de la peine. Toutefois cette douleur augmente en lui en raison de son innocence, en tant qu'il saisit combien ce qu'il souffre est plus injuste. C'est pourquoi les autres sont plus répréhensibles s'ils ne compatissent pas à sa peine, selon Isaïe (57, 1): " Le juste périt, et nul ne s'en inquiète. "

6. Le Christ a voulu délivrer le genre humain du péché, non seulement par sa puissance, mais encore par sa justice. C'est ainsi qu'il a tenu compte, non seulement de la puissance que sa douleur tirait de l'union à, sa divinité, mais aussi de l'importance qu'elle aurait selon la nature humaine, pour procurer une si totale satisfaction

ARTICLE 7: Toute l'âme du Christ a-t-elle souffert dans sa passion?

Objections: 1. Si l'âme souffre en même temps que le corps, c'est par accident, en tant qu'elle est l'acte de ce corps. Or, elle n'est pas l'acte du corps dans toutes ses parties, car l'intellect n'est l'acte d'aucun corps, écrit Aristote. Il semble donc que le Christ n'a pas souffert selon toute son âme.

2. Chaque puissance de l'âme pâtit de son objet propre. Mais l'objet de la partie supérieure de l'âme consiste dans les idées éternelles, " qu'elle s'applique à contempler et à consulter ", dit S. Augustin. Or le Christ ne pouvait ressentir aucune souffrance des idées éternelles, puisqu'elles ne lui étaient contraires en rien.

3. Lorsque la passion sensible va jusqu'à la raison, on le nomme une passion accomplie. Or il n'y eut pas chez le Christ de passion parfaite, mais seulement, selon S. Jérôme une " propassion ". Aussi Denys écrit-il à S. Jean l'Évangéliste: " Tu ne ressens les souffrances qui te sont infligées que dans la mesure où tu les perçois. "

4. La passion ou souffrance cause la douleur. Mais dans l'intellect spéculatif il n'y a pas de douleur parce que, selon Aristote, " on ne peut opposer aucune tristesse à la délectation qui naît de la contemplation ". Le Christ n'a donc pas souffert, semble-t-il, selon toute son âme.

En sens contraire, il y a cette parole du Psaume (88, 4) mise sur les lèvres du Christ: " Mon âme est rassasiée de maux " qui, selon la Glose, " ne sont pas des vices, mais des douleurs par lesquelles l'âme compatit à la chair, ou aux maux du peuple en train de se perdre ". Donc le Christ a souffert selon toute son âme.

Réponse: Le tout se dit par rapport aux parties. On appelle les parties de l'âme ses puissances. Pour l'âme, pâtir tout entière, c'est pâtir selon son essence, ou selon toutes ses puissances.

Mais il faut remarquer que chaque puissance de l'âme peut pâtir d'une double manière: en premier lieu d'une souffrance qui lui vient de son objet propre; la vue, par exemple pâtit d'un objet visible éblouissant. En second lieu, la puissance pâtit de la souffrance de l'organe où elle siège; la vue pâtit si l'on touche l'oeil qui est son organe, par exemple si on le pique, ou s'il est affecté par la chaleur'

Donc, si l'on entend " toute l'âme " selon son essence, il est évident que l'âme du Christ a pâti; car l'essence de l'âme est tout entière unie au corps, de telle sorte qu'elle est tout entière dans tout le corps et dans chacune de ses parties. Voilà pourquoi, lorsque le corps du Christ souffrait et allait être séparé de l'âme, toute son âme pâtissait.

Mais si l'on entend par " toute l'âme " toutes ses puissances, en parlant des passions propres à chacune d'elles, l'âme du Christ pâtissait selon toutes ses puissances inférieures; car, dans chacune de ses puissances qui ont pour objet les réalités temporelles, il se trouvait une cause de douleur dans le Christ, ainsi que nous l'avons montré. Mais sous ce rapport, la raison supérieure, dans le Christ, n'a point pâti de la part de son objet, qui est Dieu, car Dieu n'était pas pour l'âme du Christ une cause de douleur, mais de délectation et de joie.

Cependant, si l'on considère la souffrance qui affecte une puissance du fait de son sujet, on peut dire que toutes les puissances de l'âme ont pâti. Car elles sont toutes enracinées dans l'essence de l'âme, et l'âme pâtit quand le corps, dont elle est l'acte, souffre.

Solutions: 1. L'intellect, en tant que puissance, n'est pas l'acte du corps; c'est l'essence de l'âme qui en est l'acte, et c'est en elle que s'enracine la puissance intellectuelle, comme nous l'avons vu dans la première Partie.

2. Cet argument se fonde sur la souffrance ou passion qui vient de l'objet propre, selon laquelle la raison supérieure, chez le Christ, n'a pas souffert.

3. La douleur est appelée une passion accomplie, qui trouble l'âme, lorsque la souffrance de la partie sensible va jusqu'à faire dévier la raison de la rectitude de son acte au point qu'elle suit la passion et ne la dirige plus par son libre arbitre. Mais chez le Christ la souffrance sensible n'est point parvenue

jusqu'à la raison; elle ne l'a atteinte que par l'intermédiaire du sujet, comme nous venons de le préciser.

4. L'intellect spéculatif ne peut endurer ni douleur ni tristesse de la part de son objet. Celui-ci est le vrai, considéré de façon absolue, et qui est la perfection de l'intellect. La douleur ou sa cause peuvent toutefois l'atteindre de la manière exposée dans la Réponse.

ARTICLE 8: Sa passion a-t-elle empêché le Christ d'éprouvé la joie béatifique?

Objections: 1. Il est impossible de souffrir et de se réjouir en même temps, puisque la tristesse et la joie sont contraires l'une à l'autre. Mais l'âme du Christ souffrait tout entière pendant sa passion, comme on l'a vu à l'Article précédent. Il lui était donc impossible de jouir tout entière.

2. Aristote enseigne que la tristesse violente empêche non seulement la délectation qui lui est directement contraire, mais encore toute délectation et réciproquement. Or la douleur de la passion du Christ a été la plus intense, on l'a vu plus haut et, de même, la délectation de la jouissance béatifique est la plus intense, comme on l'a établi dans la première section de la deuxième Partie. Il a donc été impossible que l'âme du Christ tout entière ait souffert et joui en même temps.

3. La jouissance bienheureuse se rattache à la connaissance et à l'amour des réalités divines, dit S. Augustin. Or toutes les puissances de l'âme ne parviennent pas à connaître et à aimer Dieu. L'âme du Christ n'a donc pas joui tout entière de la vision béatifique.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit: " La divinité du Christ a permis à sa chair de faire et de souffrir ce qui lui était propre. " Au même titre, la jouissance qui était propre à l'âme du Christ en tant que bienheureuse n'a pas été empêchée par sa passion.

Réponse: Comme nous l'avons dit à l'Article précédent, on peut entendre " toute l'âme " ou selon son essence ou selon toutes ses puissances. Selon son essence, toute l'âme du Christ jouissait, en tant qu'elle est le siège de la partie supérieure de l'âme à laquelle appartient la jouissance de Dieu, de même que, réciproquement, la jouissance est attribuée à l'essence en raison de la partie supérieure de l'âme.

Mais, selon toutes ses puissances, l'âme ne jouissait pas tout entière; ni directement, la jouissance ne pouvant être l'acte de chacune des parties de l'âme; ni non plus par un rejaillissement de gloire, car, lorsque le Christ était voyageur sur cette terre, il n'y avait pas rejaillissement de gloire de la partie supérieure de son âme sur la partie inférieure, ni de l'âme sur le corps. Mais, réciproquement, la partie supérieure de l'âme du Christ, n'étant pas entravée dans son opération propre par la partie inférieure, il en résulte qu'elle a joui parfaitement de la vision bienheureuse tandis que le Christ souffrait.

Solutions: 1. La joie de la vision n'est pas directement contraire à la douleur de la passion, car l'une et l'autre n'ont pas le même objet. Rien n'empêche, en effet, que des contraires existent dans un même être quand ils ne portent pas sur un même objet. Ainsi la joie de la vision peut appartenir à la partie supérieure de la raison par son acte propre, et la douleur de la passion par le sujet qui la supporte. La douleur de la passion appartient à l'essence de l'âme, du côté du corps dont cette âme est la forme; et la joie de la vision, du côté de la puissance dont elle est le siège.

2. Cet enseignement du Philosophe est vrai, en raison du rejaillissement qui se fait naturellement d'une puissance de l'âme sur l'autre; mais cela n'a pas eu lieu chez le Christ, nous l'avons dit.

3. Cette objection est valable pour la totalité de l'âme selon ses puissances.

ARTICLE 9: Le temps de la Passion

Objections 1. Cette passion était préfigurée par l'immolation de l'Agneau pascal, selon l'Apôtre (1 Co 5, 7) " Notre Agneau pascal, le Christ, a été immolé. " Mais l'Agneau pascal était immolé le quatorzième jour au soir, comme le prescrit l'Exode (12, 6). Il apparaît donc que le Christ aurait dû souffrir à ce moment. Or cela est évidemment faux, car c'est alors qu'il célébra la Pâque avec ses disciples, selon S. Marc (14, 12): " Ils immolaient la Pâque, le premier jour des azymes. " Et il n'a souffert que le lendemain.

2. La passion du Christ est appelée son exaltation, selon S. Jean (3, 14): " Il faut que le Fils de l'homme soit exalté. " Or le Christ est désigné par Malachie (3, 20) comme " le Soleil de justice ". Il semble donc qu'il aurait dû souffrir à la sixième heure (midi) où le soleil est le plus élevé. Tout au contraire, S. Marc (15, 25) rapporte: " C'est vers la troisième heure qu'ils le crucifièrent. "

3. De même que le soleil est le plus élevé chaque jour à midi, de même est-ce au solstice d'été qu'il est le plus élevé chaque année. Le Christ aurait donc dû souffrir sa passion au solstice d'été plutôt qu'à l'équinoxe de printemps.

4. Le monde a été éclairé par la présence du Christ: " Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde " (Jean 9, 5). Il convenait donc au salut du genre humain qu'il vive plus longtemps en ce monde, ce qui l'aurait fait mourir dans sa vieillesse et non dans sa jeunesse.

En sens contraire, on lit en S. Jean (13, 1) " Jésus, sachant que son heure était venue de passer de ce monde à son Père. . . " Et aussi (Jn 2, 4): " Mon heure n'est pas encore venue. " Ce que S. Augustin commente ainsi: " Dès qu'il eut accompli ce qu'il jugea suffisant, l'heure vint, non celle de la nécessité, mais celle de la volonté. " Il a donc subi sa passion au moment approprié.

Réponse: La passion du Christ était soumise à sa volonté, nous l'avons dit plus haut. Or sa volonté était régie par la sagesse divine qui, d'après l'Écriture (Sg 8, 1) dispose tout avec harmonie et douceur. Il faut donc dire que la passion du Christ a eu lieu au temps voulu. Aussi S. Augustin écrit-il: " Le Sauveur a accompli toutes choses aux lieux et temps appropriés. "

Solutions: 1. Certains pensent que Jésus a souffert le quatorzième jour de la lune, quand les juifs immolaient la Pâque. Ils s'appuient sur ces paroles de S. Jean (13, 18): " Les Juifs n'entrèrent pas dans le prétoire " de Pilate le jour même de la Passion, " afin de ne pas se souiller mais de pouvoir manger la Pâque ". Aussi S. Jean Chrysostome écrit-il: " C'est alors que les Juifs ont célébré la Pâque; mais le Christ l'avait célébrée la veille, réservant son immolation pour le vendredi, alors que s'accomplirait la Pâque ancienne. " Cette opinion s'accorde avec un autre texte de S. Jean (13, 1): " Avant la fête de la Pâque, après le repas, le Christ lava les pieds de ses disciples. "

Au contraire on lit dans Matthieu (26, 17): " Le premier jour des azymes, les disciples vinrent trouver Jésus et lui dirent: "Où veux-tu que nous préparions le repas pascal?" Or, le premier jour des azymes, remarque S. Jérôme " tombait le quatorzième jour du premier mois, lorsque l'on immolait l'agneau et que l'on était à la pleine lune ". D'où il résulte que c'est le quatorzième jour de la lune que le Christ a célébré la Cène, et le quinzième qu'il a souffert. Et ceci est manifesté plus explicitement par ce que dit S. Marc (14, 12): " Le premier jour des azymes, lorsqu'ils immolaient la Pâque. . . "

C'est pourquoi certains disent que le Christ mangea la Pâque avec ses disciples au jour voulu, c'est-à-dire le quatorzième, " montrant ainsi jusqu'au dernier jour qu'il ne s'opposait pas à la loi ", observe S. Jean Chrysostome; les Juifs, occupés à faire condamner le Christ, remirent au lendemain, malgré la loi, la célébration de la Pâque; c'est la raison pour laquelle, le jour de la passion du Christ, ils ne voulurent pas entrer dans le prétoire, afin de ne pas se souiller et de pouvoir manger la Pâque.

Mais cela non plus ne s'accorde pas avec les paroles de S. Marc: " Le premier jour des azymes, lorsqu'ils immolaient la Pâque. . . " Donc le Christ et les Juifs ont célébré le même jour l'ancienne

Pâque. Et comme dit S. Bède, " bien que le Christ, qui est notre Pâque, ait été crucifié le jour suivant, à savoir le quinzième du mois, ce fut toutefois dans la nuit où l'on immolait l'agneau qu'il livra son corps et son sang à ses disciples pour la célébration des saints mystères; et que, pris et ligoté par les Juifs, il consacra le début de son immolation, c'est-à-dire de sa passion ".

Lorsqu'on lit dans S. Jean: " Avant la fête de la Pâque ", il faut entendre que ce fut le quatorzième jour du mois, qui était cette année-là un jeudi; car c'était le quinzième jour de la me jour, mais la nourriture pascale, c'est-à-dire les pains azymes qui devaient être mangés par ceux qui étaient purs.

S. Jean Chrysostome donne une autre explication: il dit que la Pâque peut s'entendre de toute la fête des Juifs, qui durait sept jours.

2. Comme dit S. Augustin: " Ce fut aux environs de la sixième heure que le Christ fut livré pour être crucifié, dit S. Jean (19, 14). En effet, ce n'était pas la sixième heure, mais environ la sixième heure: la cinquième était passée, et la sixième commencée. Lorsque celle-ci s'acheva, le Christ étant en croix, l'obscurité se fit. Ce fut à la troisième heure que les Juifs demandèrent à grands cris la crucifixion du Seigneur. On peut donc dire en toute vérité qu'ils le crucifièrent quand ils poussèrent des cris. Afin qu'on ne décharge pas les juifs pour accuser les soldats d'avoir eu le dessein d'un tel crime, S. Marc écrit: "On était à la troisième heure lorsqu'ils le crucifièrent" faisant ainsi ressortir qu'on doit attribuer la crucifixion du Christ surtout à ceux qui avaient réclamé sa mort à la troisième heure. " " Cependant certains veulent l'interpréter de la troisième heure du jour de la Parascève dont parle S. Jean (19, 14): "C'était la Parascève de la Pâque, vers la sixième heure. " Parascève se traduit "Préparation". La préparation de la vraie Pâque, célébrée dans la passion du Seigneur, a commencé à la neuvième heure de la nuit, lorsque tous les chefs des prêtres dirent (Mt 26, 66) "il mérite la mort !" C'est à partir de cette heure de la nuit jusqu'à la crucifixion que se compte la sixième heure de la Parascève, d'après S. Jean, et la troisième heure du jour, d'après S. Marc. "

D'autres pensent toutefois que cette divergence d'heures est due à une erreur de copiste chez les grecs, la forme des chiffres trois et six étant presque semblable chez eux.

3. Selon le livre *Questions du Nouveau et de l'Ancien Testament*, " le Seigneur voulut racheter et restaurer le monde par sa passion à l'époque même où il l'avait créé, c'est-à-dire à l'équinoxe: c'est à cette saison que le monde a commencé et c'est alors que le jour augmente par rapport à la nuit car, par sa passion, le Seigneur nous a conduits des ténèbres à la lumière ". L'illumination parfaite se produira au second avènement du Christ; aussi, selon S. Matthieu (24, 32), ce second avènement est-il comparé à l'été: " Lorsque les rameaux du figuier deviennent tendres et que poussent les feuilles, vous savez que l'été est proche. Ainsi vous, lorsque vous verrez tout cela, sachez que le Fils de l'homme est proche, qu'il est à la porte. " Et ce sera alors l'exaltation suprême du Christ.

4. Le Christ a voulu subir sa passion dans sa jeunesse pour trois motifs. 1° Pour mettre davantage son amour en valeur, parce qu'il a donné sa vie pour nous dans l'état le plus parfait. - 2° Parce qu'il ne convenait pas qu'apparaisse en lui une diminution physique, pas plus que de la maladie, nous l'avons dit plus haut. - 3° Pour montrer en lui par avance, en mourant et ressuscitant dans sa jeunesse, la nature que posséderont les corps après la résurrection. Comme dit S. Paul (Ep 4, 13): " Jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme fait, à la mesure de la stature parfaite du Christ. "

ARTICLE 10: Le lieu de la Passion

Objections: 1. Le Christ a souffert dans sa chair d'homme, qui a été conçue de la Vierge Marie à Nazareth et est née à Bethléem. Ce n'était donc pas à Jérusalem, mais à Nazareth ou à Bethléem, que le Christ devait souffrir.

2. La réalité doit correspondre à la figure. Or les sacrifices de l'ancienne loi, qui symbolisaient la Passion, étaient offerts dans le Temple. Il semble donc que le Christ aurait dû souffrir dans le Temple, et non hors des portes de la ville.

3. Le remède doit s'adapter à la maladie. Or Adam n'a pas été enterré à Jérusalem, mais à Hébron, car on lit dans Josué (14, 15 Vg): " Autrefois le nom d'Hébron était Qiryat-Arba; Adam était le plus grand des Anaqim. " Il semble donc que le Christ devait souffrir à Hébron, et non à Jérusalem.

En sens contraire, le Seigneur dit en S. Luc (13, 33): " Il ne convient pas qu'un prophète meure hors de Jérusalem. " Mais le Christ était prophète. Il convenait donc qu'il souffre à Jérusalem.

Réponse: Selon S. Augustin, " le Seigneur a accompli toutes choses aux lieux et temps appropriés " parce que, si tous les temps sont en son pouvoir, il en est de même pour les lieux. C'est pourquoi, de même que le Christ a souffert au temps approprié, il a souffert au lieu qui convenait.

Solutions: 1. Il convenait au plus haut point que le Christ souffre à Jérusalem.

1° Parce que c'était le lieu choisi par Dieu pour qu'on lui offre des sacrifices. Ces sacrifices figuratifs symbolisaient la passion du Christ, sacrifice véritable, selon S. Paul (Ep 5, 2): " Il s'est livré lui-même comme une victime et une oblation d'agréable odeur. " Selon S. Bède, " tandis qu'approchait l'heure de la passion, le Seigneur voulut s'approcher du lieu de la passion ", c'est-à-dire de Jérusalem, où il arriva six jours avant la Pâque, le sixième jour de la lune, selon la loi, au lieu de son immolation.

2° La vertu de sa passion devant se répandre dans le monde entier, le Christ a voulu souffrir au centre de la terre habitable, à Jérusalem, car il est écrit (Ps 75, 12 Vg): " Mon Roi dès l'origine a opéré le salut au milieu de la terre ", à Jérusalem, centre du monde.

3° Ce lieu convenait au plus haut point à l'humilité du Christ, lui qui avait choisi le genre de mort le plus honteux, il ne devait pas refuser de souffrir la honte dans un lieu aussi fréquenté. C'est pourquoi S. Léon disait: " Celui qui avait assumé la condition de l'esclave choisit à l'avance Bethléem pour sa naissance, Jérusalem pour sa passion. "

4° Il a voulu mourir à Jérusalem où résidaient les chefs du peuple juif pour montrer qu'ils étaient responsables de l'iniquité commise par ses meurtriers. D'où cette affirmation du livre des Actes (4,27): " Ils se sont ligüés dans cette ville contre ton serviteur Jésus, consacré par ton onction, Hérode et Ponce Pilate, avec les païens et les peuples d'Israël. "

2. Le Christ a souffert non pas dans le Temple ou dans la ville, mais hors des portes, pour trois raisons.

1° Pour que la réalité réponde à la figure. Car le taureau et le bouc, offerts dans le sacrifice le plus solennel pour l'expiation de tout le peuple, étaient brûlés hors du camp, selon la prescription du Lévitique (16, 27). Aussi lit-on dans l'épître aux Hébreux (13, 17): " Les animaux dont le sang est porté par le grand prêtre dans le sanctuaire ont leur corps brûlé hors du camp. Et c'est pour cela que Jésus, afin de sanctifier le peuple par son sang, a souffert hors de la porte. "

2° Afin de nous enseigner à quitter la vie du monde. On lit donc au même endroit: " Pour aller au Christ, sortons hors du camp en portant son opprobre. "

3° D'après S. Jean Chrysostome: " Le Seigneur n'a pas voulu souffrir sous un toit ni dans le Temple juif pour empêcher les juifs d'accaparer ce sacrifice du salut en faisant croire qu'il avait été offert seulement pour leur peuple. Aussi a-t-il souffert hors de la ville, hors des remparts, pour vous faire

savoir que ce sacrifice a été offert pour tous, puisqu'il est l'oblation de toute la terre, et la purification de tous. "

3. A cette objection, il faut répondre avec S. Jérôme: " Quelqu'un a soutenu que le Calvaire, ou Lieu-du-Crâne, était celui où fut enterré Adam, et aurait été ainsi appelé parce que la tête du premier homme y aurait été ensevelie. Interprétation séduisante, qui flatte l'oreille du peuple, mais qui n'est pas exacte. En effet, c'est en dehors de la ville, hors des portes, que se trouvent les lieux où l'on tranchait la tête des condamnés, et ils ont pris le nom de Lieu-du-Crâne, c'est-à-dire des décapités. C'est là que fut crucifié Jésus pour que, là où précédemment se trouvait le champ des condamnés, se dresse l'étendard du martyr. Quant à Adam, il fut enseveli près d'Hébron, comme on le lit dans le livre de Josué. " Le Christ devait être crucifié dans le terrain commun des condamnés plutôt qu'auprès du tombeau d'Adam, pour montrer que la croix du Christ guérissait non seulement le péché personnel d'Adam, mais aussi le péché du monde entier.

ARTICLE 11: Convenait-il que le Christ soit crucifié avec des bandits?

Objections: 1. Selon S. Paul (2 Co 6, 14) - " Quel rapport y a-t-il entre la justice et l'iniquité? " Mais le Christ " a été constitué pour nous justice venant de Dieu " (1 Co 1, 30), tandis que l'iniquité appartient aux bandits.

2. Ce texte (Mt 26, 35): " Quand il faudrait mourir avec toi, je ne te renierai pas " est ainsi commenté par Origène: " Mourir avec Jésus qui mourait pour tous n'était pas l'affaire des hommes. " Et sur le texte de Luc (22, 33): " je suis prêt à aller avec toi et en prison et à la mort ", S. Ambroise nous dit: " La passion du Seigneur a des imitateurs, elle n'a pas d'égaux. " Il convenait donc encore moins que le Christ souffre en même temps que des malfaiteurs.

3. On lit dans S. Matthieu (27, 44): " Les bandits qui étaient en croix avec lui l'insultaient. " Mais S. Luc rapporte que l'un d'eux disait au Christ: " Souviens-toi de moi, Seigneur, quand tu viendras régner. " Il semble donc qu'en plus des bandits qui blasphémaient il y en avait un autre qui ne blasphémait pas. Il semble donc peu exact, de la part des évangélistes, de dire que le Christ a été crucifié avec des malfaiteurs.

En sens contraire, c'est une prophétie d'Isaïe (53, 12): " Il a été compté parmi les criminels. "

Réponse: Les raisons pour lesquelles le Christ a été crucifié entre deux bandits ne sont pas les mêmes selon qu'on les regarde par rapport à l'intention des juifs, ou par rapport au plan divin.

Par rapport à l'intention des Juifs, S. Jean Chrysostome fait observer: " Ils crucifièrent deux bandits de part et d'autre ", pour lui faire partager leur honte. Mais ce n'est pas ce qui s'est produit. Car on ne parle plus des bandits, tandis que la croix du Christ est honorée partout: les rois, déposant les diadèmes, prennent la croix: sur la pourpre, sur les diadèmes, sur les armes, sur l'autel, dans tout l'univers, brille la croix.

Par rapport au plan divin, le Christ a été crucifié avec des bandits pour trois raisons.

1° D'après S. Jérôme. " de même que pour nous le Christ s'est fait malédiction sur la croix, il a été crucifié comme un criminel entre des criminels pour le salut de tous ".

2° Selon S. Léon. " deux bandits furent crucifiés, l'un à sa droite, l'autre à sa gauche, pour que même le spectacle du gibet montre la séparation qui sera opérée entre tous les hommes au jour du jugement par le Christ ". Et S. Augustin dit aussi: " Si tu fais attention, la croix elle-même est un tribunal; le juge en effet siégeait au milieu, l'un des voleurs qui a cru a été libéré, l'autre qui a outragé le Seigneur a été condamné. Il manifestait déjà ce qu'il ferait un jour à l'égard des vivants et des morts en plaçant

les uns à sa droite et les autres à sa gauche. " 3° Selon S. Hilaire, " à sa droite et à sa gauche sont crucifiés deux bandits qui montrent que la totalité du genre humain est appelée au mystère de la passion du Seigneur. Le partage des fidèles et des infidèles se fait entre la droite et la gauche; aussi le bandit placé à droite est-il sauvé par la justification de la foi ".

4° Selon S. Bède, " les bandits crucifiés avec le Seigneur représentent ceux qui sous la foi et la confession du Christ subissent le combat du martyr ou embrassent une forme de vie plus austère. Ceux qui agissent pour la gloire éternelle sont figurés par le bandit de droite; mais ceux qui agissent pour recevoir la louange des hommes imitent le bandit de gauche dans son esprit et dans ses actes ".

Solutions: 1. Le Christ n'était pas tenu à la mort comme à un dû, mais il a subi la mort volontairement afin de vaincre la mort par sa puissance. De même il n'avait pas mérité d'être placé avec les bandits, mais il a voulu être compté avec des gens iniques afin de détruire l'iniquité par sa puissance. Aussi S. Jean Chrysostome dit-il: " Convertir le bandit sur la croix et l'introduire en paradis, ce ne fut pas une oeuvre moins grande que de briser les rochers. "

2. Il ne convenait pas que d'autres souffrent avec le Christ pour la même cause, ce qui fait dire à Origène: " Tous étaient pécheurs et tous avaient besoin qu'un autre meure pour eux, mais non eux pour les autres. "

3. D'après S. Augustin, " nous pouvons entendre que Matthieu a employé le pluriel pour le singulier, quand il a dit: "les bandits l'insultaient" ".

Selon S. Jérôme " tous deux ont blasphémé d'abord, puis, à la vue des miracles, l'un d'eux se mit à croire ".

ARTICLE 12: La passion du Christ doit-elle être attribuée à sa divinité?

Objections: 1. S. Paul a dit (1 Co 2, 8): " S'ils l'avaient connu, jamais ils n'auraient crucifié le Seigneur de gloire. " Mais le Seigneur de gloire c'est le Christ selon sa divinité. La passion du Christ doit donc lui être attribuée selon sa divinité.

2. Le principe du salut du genre humain appartient à la divinité selon le Psaume (37, 39): " Le salut des justes vient du Seigneur. " Si la passion du Christ ne se rattachait pas à sa divinité, il semblerait donc qu'elle ne pouvait pas être fructueuse pour nous.

3. Les juifs ont été punis pour le péché d'avoir tué le Christ, comme les meurtriers de Dieu lui-même, ce que montre la grandeur du châtement. Or cela ne serait pas si la passion du Christ n'avait pas atteint sa divinité.

En sens contraire, S. Athanase écrit: " Le Verbe, demeurant Dieu par nature, est impassible. " Mais ce qui est impassible ne peut souffrir. Donc la passion du Christ ne se rattachait pas à sa divinité.

Réponse: Nous l'avons dit, l'union de la nature humaine et de la nature divine s'est faite dans la personne, l'hypostase et le suppôt, mais les natures sont restées distinctes. Aussi, bien que l'hypostase ou la personne soit la même pour la nature divine et la nature humaine, les propriétés de chaque nature sont demeurées sauvées. Et c'est pourquoi, d'après ce que nous avons établi plus haut, il faut attribuer la passion au suppôt de la nature divine, non pas en raison de cette nature qui est impassible, mais en raison de la nature humaine. C'est pourquoi on lit dans une lettre de S. Cyrille: " Si quelqu'un refuse de confesser que le Verbe de Dieu a souffert et a été crucifié dans sa chair, qu'il soit anathème ! " La passion du Christ appartient donc au suppôt de la nature divine, en raison de la nature passible qu'il a assumée, non en raison de la nature divine, qui est impassible.

Solutions: 1. On dit que le Seigneur de gloire a été crucifié, non en tant qu'il est Seigneur de gloire, mais en tant qu'il était un homme passible.

2. On lit dans un sermon du concile d'Éphèse: " La mort du Christ, parce qu'elle était celle de Dieu " par l'union dans la personne, " a détruit la mort, parce que celui qui souffrait était Dieu et homme. Car ce n'est pas la nature de Dieu, mais la nature humaine, qui a été blessée, et les souffrances ne lui ont apporté aucun changement ".

3. Le même sermon ajoute: " Les juifs n'ont pas crucifié seulement un homme. C'est à Dieu même qu'ils se sont attaqués. Supposez un prince qui donne des instructions orales, et les consigne dans des lettres qu'il envoie à ses villes. Si un rebelle déchire la lettre, il sera condamné à mort non pour avoir déchiré du papier, mais pour avoir déchiré la parole impériale. Les juifs ne doivent donc pas se croire en sécurité comme s'ils n'avaient crucifié qu'un homme. Ce qu'ils voyaient, c'était comme le papier, mais ce qui y était caché, c'était le Verbe, la parole impériale, née de la nature divine, non proféré par la langue. "

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 47: LA CAUSE EFFICIENTE DE LA PASSION

1. Le Christ a-t-il été mis à mort par autrui ou par lui-même? - 2. Pour quel motif s'est-il livré à la Passion? - 3. Est-ce le Père qui l'a livré à la Passion? - 4. Convenait-il qu'il souffre par la main des païens, ou plutôt des Juifs? - 5. Ses meurtriers l'ont-ils connu? - 6. Le péché de ses meurtriers.

ARTICLE 1: Le Christ a-t-il été mis à mort par autrui ou par lui-même?

Objections: 1. Le Christ lui-même dit (Jn 10, 18): " Personne ne me prend ma vie, c'est moi qui la donne. " Le Christ n'a donc pas été mis à mort par d'autres, mais par lui-même.

2. Ceux qui sont mis à mort par d'autres s'éteignent peu à peu par l'affaiblissement de leur nature; cela se remarque surtout chez les crucifiés car, selon S. Augustin ils " étaient torturés par une longue agonie ". Mais ce ne fut pas le cas du Christ car " poussant un grand cri, il expira " (Mt 27, 50). Le Christ n'a donc pas été mis à mort par d'autres, mais par lui-même.

3. Être mis à mort, c'est mourir d'une mort violente et par suite, ce qui est violent s'opposant à ce qui est volontaire, mourir d'une mort subie contre son gré. Or, S. Augustin le fait observer, " l'esprit du Christ n'a pas quitté sa chair malgré lui, mais parce qu'il le voulut, quand il le voulut, et comme il le voulut ". C'est donc par lui-même et non par autrui que le Christ a été mis à mort.

En sens contraire, le Christ annonçait en parlant de lui-même (Lc 18, 33): " Après l'avoir flagellé, ils le tueront. "

Réponse: Il y a deux manières d'être cause d'un effet.

1° En agissant directement pour cela. C'est de cette manière que les persécuteurs du Christ l'ont mis à mort; car ils lui ont fait subir les traitements qui devaient amener la mort, avec l'intention de la lui donner. Et la mort qui s'en est suivie a été réellement produite par cette cause.

2° Indirectement, en n'empêchant pas cet effet; par exemple on dira qu'on mouille quelqu'un en ne fermant pas la fenêtre par laquelle entre la pluie. En ce sens, le Chr s'écarté de son propre corps les

coups qui lui étaient portés, mais a voulu que sa nature corporelle succombe sous ces coups, on peut dire que le Christ a donné sa vie ou qu'il est mort volontairement.

Solutions: 1. " Personne ne prend ma vie ", dit le Christ; entendez: " sans que j'y consente ", car prendre, au sens propre du mot, c'est enlever quelque chose à quelqu'un contre son gré et sans qu'il puisse résister.

2. Pour montrer que la passion qu'il subissait par violence ne lui arrachait pas son âme, le Christ a gardé sa nature corporelle dans toute sa force; aussi, à ses derniers instants, a-t-il poussé un grand cri; c'est là un des miracles de sa mort. D'où la parole de Marc (15, 39): " Le centurion qui se tenait en face, voyant qu'il avait expiré en criant ainsi, déclara: "Vraiment cet homme était le Fils de Dieu !" "

Il y eut encore ceci d'admirable dans la mort du Christ, qu'il mourut plus rapidement que les hommes soumis au même supplice. On lit dans S. Jean (19, 32) qu'on " brisa les jambes " de ceux qui étaient crucifiés avec le Christ " pour hâter leur mort ": mais " lorsqu'ils vinrent à Jésus, ils virent qu'il était déjà mort et ils ne lui rompirent pas les jambes ". D'après S. Marc (15, 44), " Pilate s'étonna qu'il fût déjà mort ". De même que, par sa volonté, sa nature corporelle avait été gardée dans toute sa vigueur jusqu'à la fin, de même c'est lorsqu'il le voulut qu'il céda aux coups qu'on lui avait portés.

3. En mourant le Christ, tout à la fois, a subi la violence et est mort volontairement, puisque la violence faite à son corps n'a pu dominer celui-ci que dans la mesure où il l'a voulu lui-même.

ARTICLE 2: Pour quel motif le Christ s'est-il livré à la Passion?

Objections: 1. L'obéissance répond au précepte. Or aucun texte ne nous dit que le Christ ait reçu le précepte de souffrir.

2. On ne fait par obéissance que ce que l'on accomplit sous la contrainte d'un précepte. Or le Christ n'a pas souffert par contrainte mais volontairement.

3. La charité est une vertu supérieure à l'obéissance. Mais il est écrit que le Christ a souffert par charité (Ep 5, 2): " Vivez dans l'amour, de même que le Christ nous a aimés et s'est livré lui-même pour nous. " La passion du Christ doit donc être attribuée à la charité plus qu'à l'obéissance.

En sens contraire, il est écrit (Ph 2, 8) " Il s'est fait obéissant à son Père jusqu'à la mort. "

Réponse: Il est de la plus haute convenance que le Christ ait souffert par obéissance.

1° Parce que cela convenait à la justification des hommes: " De même que par la désobéissance d'un seul, beaucoup ont été constitués pécheurs, de même aussi, par l'obéissance d'un seul, beaucoup sont constitués justes " (Rm 5, 19).

2° Cela convenait à la réconciliation de Dieu avec les hommes. " Nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils " (Rm 5, 10), c'est-à-dire en tant que la mort du Christ fut elle-même un sacrifice très agréable à Dieu: " Il s'est livré lui-même à Dieu pour nous en oblation et en sacrifice d'agréable odeur " (Ep 5, 2). Or l'obéissance est préférée à tous les sacrifices d'après l'Écriture (1 S 15, 22): " L'obéissance vaut mieux que les sacrifices. " Aussi convenait-il que le sacrifice de la passion du Christ eût sa source dans l'obéissance.

3° Cela convenait à la victoire par laquelle il triompha de la mort et de l'auteur de la mort. Car un soldat ne peut vaincre s'il n'obéit à son chef. Et ainsi l'homme Christ a obtenu la victoire en obéissant à Dieu: " L'homme obéissant remportera la victoire " (Pr 21, 28 Vg).

Solutions: 1. Le Christ avait reçu de son Père le précepte de souffrir. On lit en effet en S. Jean (10, 18): " J'ai le pouvoir de donner ma vie, et le pouvoir de la reprendre, tel est le commandement que j'ai reçu de mon Père. "

S. Jean Chrysostome explique: " Ce n'est pas qu'il ait dû entendre ce commandement et qu'il ait eu besoin de l'apprendre, mais il a montré qu'il agissait volontairement, et il a détruit tout soupçon d'opposition à son Père. "

Cependant, parce que la foi ancienne a atteint son terme avec la mort du Christ, puisqu'il a dit lui-même en mourant (Jn 19, 30): " Tout est consommé ", on peut comprendre que par sa passion le Christ a accompli tous les préceptes de la loi ancienne. Les préceptes moraux fondés sur le précepte de la charité, il les a accomplis en tant qu'il a souffert par amour pour son Père, d'après sa parole en S. Jean (14, 31): " Pour que le monde sache que j'aime mon Père, et que j'agis comme mon Père me l'a ordonné, levez-vous, sortons d'ici " pour aller au lieu de la Passion; et il a souffert également par amour du prochain, selon S. Paul (Ga 2, 20) " Il m'a aimé et s'est livré pour moi ".

Quant aux préceptes cérémoniels de la loi, qui sont surtout ordonnés aux sacrifices et aux oblations, il les a accomplis par sa passion, en tant que tous les anciens sacrifices étaient des figures de ce vrai sacrifice que le Christ a offert en mourant pour nous. Aussi est-il écrit (Col 2, 16): " Que personne ne vous critique sur la nourriture et la boisson, ou à cause des jours de fête ou des néoménies, qui ne sont que l'ombre des choses à venir, tandis que la réalité, c'est le corps du Christ ", en ce sens que le Christ leur est comparé comme le corps à l'ombre.

Quant aux préceptes judiciaires de la loi, qui ont surtout pour but de satisfaire aux dommages subis, le Christ les a aussi accomplis par sa passion; car, selon le Psaume (69, 5), " ce qu'il n'a pas pris, il l'a rendu ", permettant qu'on le cloue au bois à cause du fruit que l'homme avait dérobé à l'arbre du paradis, contre le commandement de Dieu.

2. L'obéissance implique une contrainte à l'égard de ce qui est prescrit; mais elle suppose aussi l'acceptation volontaire à l'égard de l'accomplissement du précepte. Et telle fut l'obéissance du Christ. La passion et la mort, considérées en elles-mêmes, étaient opposées à sa volonté naturelle; cependant il a voulu accomplir sur ce point la volonté de Dieu d'après le Psaume (40, 9): " Faire ta volonté, mon Dieu, je l'ai voulu ", ce qui lui a fait dire (Mt 26, 42): " Si cette coupe ne peut passer loin de moi sans que je la boive, que ta volonté soit faite. "

3. Que le Christ ait souffert par charité et par obéissance, c'est pour une seule et même raison: il a accompli les préceptes de la charité par obéissance, et il a été obéissant par amour pour le Père lui donnait ces préceptes.

ARTICLE 3: Est-ce le Père qui a livré le Christ à la Passion?

Objections: 1. Il semble inique et cruel qu'un innocent soit livré à la passion et à la mort. Or " Dieu est fidèle et sans aucune iniquité " (Dt 32, 4). Donc il n'a pas livré le Christ innocent à la passion et à la mort.

2. On n'est pas livré à la mort par soi-même en même temps que par un autre. Or le Christ s'est livré lui-même pour nous selon Isaïe (53, 12): " Il s'est livré à la mort. " Donc il ne semble pas que Dieu le Père l'ait livré.

3. Judas est incriminé d'avoir livré le Christ aux Juifs, selon cette parole rapportée par S. Jean (6, 70): " L'un de vous est un démon. " Jésus parlait de Judas qui devait le livrer. " De même encore les Juifs sont incriminés de l'avoir livré à Pilate, qui disait lui-même (Jn 18, 35): " Ta nation et tes grands prêtres t'ont livré à moi. " Pilate aussi " le livra pour qu'il soit crucifié " (Jn 19, 16). Or, dit S. Paul (2

Co 6, 14), " il n'y a aucun rapport entre la justice et l'iniquité ". Il semble donc que Dieu le Père n'a pas livré le Christ à la passion.

En sens contraire, il est écrit (Rm 8, 32): " Dieu n'a pas épargné son Fils unique, mais il l'a livré pour nous tous. "

Réponse: Nous l'avons montré à l'Article précédent: le Christ a souffert volontairement, par obéissance à son Père. Aussi Dieu le Père a-t-il livré le Christ à la passion de trois façons.

1° Selon sa volonté éternelle, il a ordonné par avance la passion du Christ à la libération du genre humain, selon cette prophétie d'Isaïe (53, 6): " Le Seigneur a fait retomber sur lui l'iniquité de nous tous. " Et il ajoute: " Le Seigneur a voulu le broyer par la souffrance. "

2° Il lui a inspiré la volonté de souffrir pour nous, en infusant en lui la charité. Aussi Isaïe ajoute-t-il " Il s'est livré en sacrifice parce qu'il l'a voulu. " 3° Il ne l'a pas mis à l'abri de la passion, mais il l'a abandonné à ses persécuteurs. C'est pourquoi il est écrit (Mt 27, 46) que, sur la croix, le Christ disait: " Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? " Parce que, remarque S. Augustin Dieu a abandonné le Christ à ses persécuteurs.

Solutions: 1. Il est impie et cruel de livrer un homme innocent à la passion et à la mort contre sa volonté. Ce n'est pas ainsi que le Père a livré le Christ, mais en lui inspirant la volonté de souffrir pour nous. Par là on constate tout d'abord la sévérité de Dieu qui n'a pas voulu remettre le péché sans châtement, ce que souligne l'Apôtre (Rm 8, 32): " Il n'a pas épargné son propre Fils "; et sa bonté en ce que l'homme ne pouvant pas satisfaire en souffrant n'importe quel châtement, il lui a donné quelqu'un qui satisferait pour lui, ce que l'Apôtre a souligné ainsi: " Il l'a livré pour nous tous. " Et il dit (Rm 3, 25): " Lui dont Dieu a fait notre propitiation par son sang. "

2. En tant que Dieu, le Christ s'est livré lui-même à la mort par le même vouloir et la même action par lesquels le Père le livra. Mais en tant qu'homme, le Christ s'est livré lui-même, par un vouloir que son Père inspirait. Il n'y a donc aucune opposition en ce que le Père a livré le Christ, et que celui-ci s'est livré lui-même.

3. La même action se juge diversement, en bien ou en mal, suivant la racine dont elle procède. En effet, le Père a livré le Christ et le Christ s'est livré lui-même, par amour, et on les en loue. Mais Judas a livré le Christ par cupidité, les Juifs par envie, Pilate par crainte ambitieuse envers César, et c'est pourquoi on les blâme.

ARTICLE 4: Convenait-il que le Christ souffre de la part des païens?

Objections: 1. Par la mort du Christ, les hommes devaient être libérés du péché, et il paraissait convenable que très peu d'entre eux commettent le péché de le faire mourir. Or les Juifs ont commis le péché, car c'est à eux que l'on attribue cette parole (Mt 21, 38): " Voici l'héritier, venez, tuons-le. " Donc il aurait été convenable que dans le péché du meurtre du Christ, les païens n'aient pas été impliqués.

2. La vérité doit correspondre à la figure. Or les sacrifices figuratifs de l'ancienne loi n'étaient pas offerts par les païens, mais par les juifs. Donc la passion du Christ qui était le sacrifice véritable, n'aurait pas dû non plus être accompli par les païens.

3. D'après S. Jean (5, 18), " les Juifs cherchaient à faire périr Jésus non seulement parce qu'il violait le sabbat, mais aussi parce qu'il appelait Dieu son Père, se faisant ainsi l'égal de Dieu ". Mais cela paraissait s'opposer seulement à la loi des Juifs. Du reste eux-mêmes le disaient (Jn 19, 7): " Selon notre loi il doit mourir, parce qu'il s'est fait Fils de Dieu. " Il aurait donc été convenable que le Christ

ait dû souffrir non de la part des païens, mais de celle des Juifs, et il semble que ceux-ci ont menti en disant: " Il ne nous est pas permis de mettre à mort quelqu'un " (Jn 18, 31) puisque beaucoup de péchés étaient punis de mort selon la loi, comme on le voit dans le Lévitique (20, 31).

En sens contraire, il y a cette parole du Seigneur lui-même (Mt 20, 19): " Ils le livreront aux païens pour qu'il soit bafoué, flagellé et crucifié. "

Réponse: Les circonstances mêmes de la passion du Christ ont préfiguré l'effet de celle-ci. D'abord, elle a eu un effet salutaire sur les Juifs, dont beaucoup furent baptisés, d'après les Actes (2, 41 et 4, 42), dans la mort du Christ. Mais ensuite, par la prédication des Juifs, l'effet de la passion du Christ est passé aux païens. Et c'est pourquoi il convenait que le Christ commence à souffrir de la part des Juifs, et ensuite, les juifs le livrant aux païens, que sa passion soit achevée par ceux-ci.

Solutions: 1. Afin de montrer l'abondance de sa charité, à cause de laquelle il souffrait, le Christ en croix a imploré le pardon de ses persécuteurs; et c'est pour que le fruit de cette prière parvienne aux Juifs et aux païens que le Christ a voulu souffrir de la part des uns et des autres.

2. La passion du Christ a été l'oblation d'un sacrifice en tant que, de son plein gré, il a subi la mort par amour. Mais en tant que le Christ a souffert de la part de ses persécuteurs, ce ne fut pas un sacrifice mais un péché infiniment grave.

3. Comme dit S. Augustin: " Les Juifs en disant: "Il ne nous est pas permis de mettre à mort quelqu'un", veulent dire que cela ne leur est pas permis à cause de la sainteté de la fête dont ils avaient commencé la célébration. " Ou bien ils parlaient ainsi, d'après Chrysostome, parce qu'ils voulaient le mettre à mort non comme transgressent de la loi, mais comme ennemi public, parce qu'il s'était fait roi, ce dont il ne leur appartenait pas de juger. Ou bien parce qu'ils n'avaient pas le droit de crucifier, ce qu'ils désiraient, mais de lapider, ce qu'ils ont fait pour S. Étienne.

La meilleure réponse est que les Romains, dont ils étaient les sujets, leur avaient enlevé le pouvoir de mettre à mort.

ARTICLE 5: Les meurtriers du Christ l'ont-ils connu?

Objections: 1. D'après S. Matthieu (21, 38) " Les vigneron, en le voyant, dirent entre eux "Voici l'héritier, venez, tuons-le. " " S. Jérôme commente: " Par ces paroles, le Seigneur prouve clairement que les chefs des juifs ont crucifié le Fils de Dieu non par ignorance, mais par envie. Car ils ont compris qu'il est celui à qui le Père avait dit par le prophète (Ps 2, 8): "Demande-moi et je te donnerai les nations en héritage. " " Il semble donc qu'ils ont connu qu'il était le Christ, ou le Fils de Dieu.

2. Le Seigneur dit (Jn 15, 24): " Maintenant ils ont vu, et ils nous haïssent, moi et mon Père. " Or, ce qu'on voit, on le connaît clairement. Donc, les Juifs connaissant le Christ, c'est par haine qu'ils lui ont infligé la passion.

3. On lit dans un sermon du concile d'Éphèse " Celui qui déchire une lettre impériale est traité comme s'il déchirait la parole de l'empereur et condamné à mort. Ainsi le juif qui a crucifié celui qu'il voyait sera châtié comme s'il avait osé s'attaquer au Dieu Verbe lui-même. " Il n'en serait pas ainsi s'ils n'avaient pas su qu'il était le Fils de Dieu, parce que leur ignorance les aurait excusés. Il apparaît donc que les Juifs qui ont crucifié le Christ ont su qu'il est le Fils de Dieu.

En sens contraire, il y a la parole de S. Paul (1 Co 2, 8): " S'ils l'avaient connu, jamais ils n'auraient crucifié le Seigneur de gloire ", et celle-ci de S. Pierre aux Juifs (Ac 3, 17): " je sais que vous avez agi par ignorance, comme vos chefs " et le Seigneur sur la croix demande (Lc 23, 34): " Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font. "

Réponse: Chez les Juifs, il y avait les grands et les petits.

Les grands, qui étaient leurs chefs, comme dit un auteur ont su " qu'il était le Messie promis dans la loi; car ils voyaient en lui tous les signes annoncés par les prophètes; mais ils ignoraient le mystère de sa divinité ". Et c'est pourquoi S. Paul dit: " S'ils l'avaient connu, jamais ils n'auraient crucifié le Seigneur de gloire. "

Il faut cependant remarquer que leur ignorance n'excusait pas leur crime, puisque c'était en quelque manière une ignorance volontaire. En effet, ils voyaient les signes évidents de sa divinité; mais par haine et jalousie, ils les prenaient en mauvaise part, et ils refusèrent de croire aux paroles par lesquelles il se révélait comme le Fils de Dieu. Aussi dit-il lui-même à leur sujet (Jn 15, 22): " Si je n'étais pas venu, et si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché; mais maintenant ils n'ont pas d'excuse à leur péché. " Et il ajoute: " Si je n'avais fait parmi eux les oeuvres que personne d'autre n'a faites, ils n'auraient pas de péché. " On peut donc leur appliquer ce texte (Job 21, 14): " Ils ont dit à Dieu: "Éloigne-toi de nous, nous ne voulons pas connaître tes chemins". "

Quant aux petits, c'est-à-dire les gens du peuple, qui ne connaissaient pas les mystères de l'Écriture, ils ne connurent pleinement ni qu'il était le Messie, ni qu'il était le Fils de Dieu. Car bien que quelques-uns aient cru en lui, la multitude n'a pas cru. Parfois elle se demanda si Jésus n'était pas le Messie, à cause de ses nombreux miracles et de l'autorité de son enseignement, comme on le voit chez S. Jean (7, 31). Mais ces gens furent ensuite trompés par leurs chefs au point qu'ils ne croyaient plus ni qu'il soit le Fils de Dieu ni qu'il soit le Messie. Aussi Pierre leur dit-il: " je sais que vous avez agi par ignorance, comme vos chefs "; c'est-à-dire que ceux-ci les avaient trompés.

Solutions: 1. Ces paroles sont attribuées aux vigneron, qui symbolisent les dirigeants du peuple. Et ceux-ci savaient bien qu'il était l'héritier, le connaissant comme le Messie promis dans la loi.

Mais cette réponse semble contredite par les paroles du Psaume (2): " Demande-moi, et je te donnerai les nations en héritage ", adressées au même personnage que celles-ci: " Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré. " Donc, s'ils avaient su que c'est à Jésus qu'étaient adressés ces mots: " Demande-moi. . . " ils devaient par suite savoir qu'il était le Fils de Dieu. Chrysostome dit aussi à cet endroit: " Ils savaient qu'il était le Fils de Dieu. " Et sur la parole: " Car ils ne savent pas ce qu'ils font ", Bède précise: " Il faut croire qu'il ne prie pas pour ceux qui ont compris qu'il était le Fils de Dieu, mais qui ont préféré le crucifier plutôt que le confesser. " 2. Avant de dire ces paroles, Jésus avait dit " Si je n'avais pas fait parmi eux les oeuvres que personne d'autre n'a faites, ils n'auraient pas de péché. " Et il dit ensuite: " Mais maintenant ils ont vu, et ils ont haï moi et mon Père. " Cela montre que, voyant les oeuvres admirables du Christ, ce fut par haine qu'ils ne le reconnurent pas comme le Fils de Dieu.

3. L'ignorance volontaire n'excuse pas la faute, mais l'aggrave plutôt; car elle prouve que l'on veut si violemment accomplir le péché que l'on préfère demeurer dans l'ignorance pour ne pas éviter le péché, et c'est pourquoi les Juifs ont péché comme ayant crucifié le Christ non seulement comme homme, mais comme Dieu.

ARTICLE 6: Le péché des meurtriers du Christ

Objections: 1. Le péché qui a une excuse n'est pas le plus grave. Or le Seigneur lui-même a excusé le péché de ceux qui l'ont crucifié, en disant: " Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font. "

2. Le Seigneur a dit à Pilate (Jn 19, 11): " Celui qui m'a livré à toi a commis un péché plus grand. " Or Pilate a fait crucifier Jésus par ses subordonnés. Il apparaît donc que le péché de Judas qui l'a livré était plus grand que celui des exécuteurs.

3. Selon le Philosophe, " personne ne souffre d'injustice, s'il y consent ", et comme il le dit au même endroit, " si nul ne souffre une injustice, nul ne la commet ". Donc on ne commet pas d'injustice contre celui qui est consentant. Or on a vu que le Christ a souffert volontairement. Donc les bourreaux du Christ n'ont rien fait d'injuste, et ainsi leur péché n'est pas le plus grave.

En sens contraire, sur le texte de S. Matthieu (23, 32): " Et vous, vous dépassez la mesure de vos pères ", il y a ce commentaire de S. Jean Chrysostome: " En vérité, ils ont dépassé la mesure de leurs pères. Car ceux-là tuaient des hommes, et eux ils ont crucifié Dieu. "

Réponse: Nous l'avons dit à l'Article précédent, les chefs des juifs ont connu le Christ, et s'il y a eu chez eux de l'ignorance, elle fut volontaire et ne peut les excuser. C'est pourquoi leur péché fut le plus grave, que l'on considère le genre de leur péché ou la malice de leur volonté.

Quant aux " petits ", aux gens du peuple, ils ont péché très gravement, si l'on regarde le genre de leur péché, mais celui-ci est atténué quelque peu à cause de leur ignorance. Aussi sur la parole: " Ils ne savent pas ce qu'ils font ", Bède nous dit-il: " Le Christ prie pour ceux qui ne savaient pas ce qu'ils faisaient, ayant le zèle de Dieu, mais dépourvus de connaissance. "

Beaucoup plus excusable fut le péché des païens qui l'ont crucifié de leurs mains, parce qu'ils n'avaient pas la science de la loi.

Solutions: 1. Cette excuse du Seigneur ne vise pas les chefs des Juifs, nous venons de le montrer, mais les petites gens du peuple.

2. Judas a livré le Christ non à Pilate mais aux chefs des prêtres, qui le livrèrent à Pilate selon cette parole (Jn 18, 35): " Ta nation et tes grands prêtres t'ont livré à moi. " Cependant le péché de tous ces gens fut plus grave que celui de Pilate qui tua le Christ par peur de César; et il fut plus grand que celui des soldats qui crucifièrent le Christ sur l'ordre de leurs chefs, non par cupidité comme Judas, ni par envie et par haine comme les chefs des prêtres.

3. Le Christ a voulu sa passion, c'est vrai, comme Dieu l'a voulue, mais il n'a pas voulu l'action inique des juifs. Et c'est pourquoi les meurtriers du Christ ne sont pas excusés d'injustice. Et pourtant celui qui met à mort un homme ne fait pas tort seulement à cet homme, mais aussi à Dieu et à la société, comme du reste celui qui se tue, selon le Philosophe. Aussi

David condamna-t-il à mort celui qui n'avait pas craint de porter la main sur le Messie du Seigneur afin de le tuer, quoique celui-ci l'eût demandé (2 S 1, 6).

Il faut maintenant étudier les effets de la passion du Christ. D'abord le mode de son efficacité (Q. 48). Ensuite ses effets proprement dits (Q. 49).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 48: LA MANIÈRE DONT LA PASSION DU CHRIST A PRODUIT SES EFFETS

1. La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de mérite? - 2. Par mode de satisfaction? - 3. Par mode de sacrifice? - 4. Par mode de rachat? - 5. Est-il propre au Christ d'être le Rédempteur? - 6. A-t-il produit les effets de notre salut par mode d'efficience?

ARTICLE 1: La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de mérite?

Objections: 1. Les principes des passions que l'on souffre ne sont pas en nous. Or, on ne reçoit du mérite ou de la louange que pour ce dont le principe est en nous. Donc la passion du Christ n'a rien opéré par mode de mérite.

2. Le Christ a mérité pour lui et pour nous dès le début de sa conception, on l'a vu plus haut. Or il est superflu de mériter de nouveau ce qu'on a déjà mérité auparavant.

3. La racine du mérite est la charité. Or la charité du Christ n'a pas progressé davantage pendant sa passion qu'auparavant. Il n'a donc pas plus mérité notre salut en souffrant qu'il ne l'avait mérité auparavant.

En sens contraire, sur ce texte (Ph 2, 9) " C'est pourquoi Dieu l'a exalté. . . ", S. Augustin écrit: " L'humilité de la passion est ce qui mérite la gloire. La gloire est la récompense de l'humilité. " Or le Christ a été glorifié en lui-même et aussi dans ses fidèles, comme il le dit lui-même (Jn 17, 10). Donc il apparaîtrait que lui-même a mérité le salut de ses fidèles.

Réponse: Nous l'avons dit précédemment, le Christ a reçu la grâce non seulement à titre individuel, mais aussi comme tête de l'Église, de telle façon que sa grâce rejaillisse de lui sur ses membres. Voilà pourquoi les actions du Christ ont pour ses membres aussi bien que pour lui les mêmes effets que les actions d'un homme en état de grâce en ont pour lui-même. Or, il est évident que tout homme en état de grâce qui souffre pour la justice mérite par le fait même le salut pour lui, d'après cette parole en S. Matthieu: " Heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice. " Il s'ensuit que le Christ par sa passion a mérité le salut non seulement pour lui, mais aussi pour tous ses membres.

Solutions: 1. La passion, en tant que telle, n'est pas méritoire, car elle a son principe à l'extérieur. Mais en tant qu'on la supporte volontairement, elle a son principe à l'intérieur, et sous ce rapport elle est méritoire.

2. Dès le début de sa conception le Christ nous a mérité le salut éternel, mais, de notre part, il y avait certains obstacles qui nous empêchaient d'obtenir l'effet des mérites acquis précédemment; aussi, pour écarter ces obstacles, a-t-il fallu que le Christ souffre, comme on l'a dit plus haut.

3. La passion du Christ a eu un effet que n'avaient pas produit ses mérites antérieurs, non pas en raison d'une plus grande charité, mais en raison du genre d'action qui convenait à cet effet, comme on l'a vu quand on a indiqué les motifs de la passion du Christ.

ARTICLE 2: La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de satisfaction?

Objections: 1. Celui qui a péché est celui qui doit satisfaire, comme c'est évident pour les autres parties de la pénitence; car c'est à celui qui a péché qu'il appartient de se repentir et de se confesser. Mais le Christ, selon S. Pierre (1 P 2, 22) " n'a pas commis de péché ". Il n'a donc pas satisfait par sa propre passion.

2. On n'opère aucune satisfaction en commettant une plus grande offense. Or la plus grande offense fut commise dans la passion du Christ, puisque ceux qui l'ont tué ont commis le plus grave des péchés, comme on l'a vu plus haut. Il semble donc que l'on ne pouvait fournir de satisfaction à Dieu par la passion du Christ.

3. Toute satisfaction implique une certaine égalité avec la faute, puisque c'est un acte de justice. Or la passion du Christ ne peut égaler tous les péchés du genre humain. Le Christ, en effet, n'a pas souffert

selon sa divinité, mais " selon sa chair ", dit S. Pierre (1 P 4, 1). Et l'âme, qui est le siège du péché, est plus importante que la chair. Le Christ n'a donc pas satisfait pour nos péchés par sa passion.

En sens contraire, on attribue au Christ cette parole du Psaume (69, 5 Vg): " Ce que je n'ai pas pris, je l'ai rendu. " Or on ne rend pas si l'on ne satisfait pas intégralement. Il apparaît donc que le Christ, en souffrant, a parfaitement satisfait pour nos péchés.

Réponse: On satisfait évidemment pour une offense, si l'on offre à l'offensé ce que celui-ci aime autant ou davantage qu'il n'a détesté l'offense. Or le Christ, en souffrant par charité et par obéissance, a offert à Dieu quelque chose de plus grand que ne l'exigeait la compensation de toutes les offenses du genre humain: 1° à cause de la grandeur de la charité en vertu de laquelle il souffrait; 2° à cause de la dignité de la vie qu'il donnait comme satisfaction, parce que c'était la vie de celui qui était Dieu et homme; 3° à cause de l'universalité de ses souffrances et de l'acuité de sa douleur, nous l'avons dit plus haut. Et c'est pourquoi la passion du Christ a été une satisfaction non seulement suffisante, mais surabondante pour les péchés du genre humain, selon S. Jean (1 Jn 2, 2): " Il est lui-même propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier ".

Solutions: 1. La tête et les membres forment comme une seule personne mystique; aussi la satisfaction du Christ s'étend-elle à tous les fidèles, comme à ses membres. De plus, en tant que deux hommes sont unis dans la charité, l'un d'eux peut aussi satisfaire pour l'autre, nous le dirons plus loin.

2. La charité du Christ souffrant a surpassé la malice de ceux qui l'ont crucifié; aussi la satisfaction offerte par le Christ dans sa passion a-t-elle été plus grande que l'offense que ses meurtriers ont commise en le tuant. C'est au point que la passion du Christ a été une satisfaction suffisante et même surabondante pour les péchés de ses meurtriers.

3. La dignité de la chair du Christ n'est pas à estimer seulement d'après la nature de cette chair, mais aussi d'après la personne qui l'a prise. En tant qu'elle était la chair de Dieu elle possédait une dignité infinie.

ARTICLE 3: La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de sacrifice?

Objections: 1. La réalité doit correspondre à la figure. Or, dans les sacrifices de l'ancienne loi, qui étaient des figures du Christ, on n'offrait jamais de chair humaine. Au contraire, les sacrifices humains étaient tenus pour abominables selon ce texte du Psaume (106, 38): " Ils ont répandu le sang innocent, le sang de leurs fils et de leurs filles, qu'ils ont immolés aux idoles de Canaan. " Il semble donc que la passion du Christ n'est pas un sacrifice.

2. " Le sacrifice visible, dit S. Augustin est le sacrement, c'est-à-dire le signe sacré du sacrifice invisible. " Or la passion du Christ n'est pas un signe, elle est plutôt symbolisée par d'autres signes.

3. Offrir un sacrifice, c'est faire du sacré, comme le mot même de sacrifice le montre. Or ceux qui ont tué le Christ n'ont pas fait quelque chose de sacré, mais ont agi avec une grande méchanceté. La passion du Christ fut donc un maléfice, un crime, plutôt qu'un sacrifice.

En sens contraire, il y a ce texte de S. Paul (Ep 5, 2): " Il s'est livré lui-même à Dieu pour nous en oblation et en sacrifice d'agréable odeur. "

Réponse: Le sacrifice, au sens propre, désigne ce que l'on offre à Dieu pour lui rendre l'honneur qui lui est dû, en vue de l'apaiser. De là vient cette définition de S. Augustin: " Le vrai sacrifice est toute oeuvre qui contribue à nous unir à Dieu dans une sainte société, c'est-à-dire rapportée à ce bien suprême grâce auquel nous pouvons être véritablement heureux. " Or le Christ " s'est offert lui-même pour nous dans sa passion "; et cette oeuvre: supporter volontairement sa passion, fut souverainement

agréable à Dieu, comme provenant de la charité. Il est donc évident que la passion du Christ fut un véritable sacrifice. Et comme S. Augustin le remarque un peu plus loin: " De ce vrai sacrifice les anciens sacrifices des saints étaient les signes multiples et variés, ne figurant que lui sous des formes nombreuses, de même qu'une seule chose se dit en beaucoup de mots pour la faire valoir au maximum et sans ennui. " Il note aussi: " Il y a quatre choses à considérer en tout sacrifice: celui à qui on l'offre, celui qui l'offre, ce qu'on offre, ceux pour qui on l'offre. Or le seul, unique et véritable médiateur, qui nous réconcilie avec Dieu par le sacrifice de paix devait demeurer un avec celui à qui il offrait ce sacrifice, faire un en lui ceux pour qui il l'offrait, être le seul et le même qui offrait, et ce qu'il offrait. "

Solutions: 1. La réalité correspond à la figure dans une certaine mesure, mais non totalement, car la vérité dépasse forcément la figure. Aussi convenait-il que la figure du sacrifice où la chair du Christ est offerte pour nous, n'utilisât que la chair des animaux et non celle des hommes. La chair du Christ est le sacrifice le plus parfait. Voici pourquoi.

1° Appartenant à la nature humaine, elle est offerte à juste titre pour des hommes, et elle est consommée par eux sacramentellement. 2° Passible et mortelle, elle se prêtait à l'immolation. 3° Sans péché, elle était efficace pour purifier les péchés. 4° Étant la chair de l'offrant lui-même, elle était agréée de Dieu à cause de la charité de celui qui offrait sa chair.

C'est l'avis de S. Augustin: " Qu'est-ce que les hommes pouvaient prendre et offrir pour eux-mêmes, de plus adapté qu'une chair humaine? Quoi de plus apte à l'immolation qu'une chair mortelle? Quoi d'aussi pur pour purifier les vices des mortels qu'une chair née sans la corruption de la convoitise charnelle, dans un sein et d'un sein virginal? Qu'est-ce qui pouvait être offert et accepté avec plus de grâce que la chair de notre sacrifice, devenu le corps de notre prêtre? "

2. Dans ce texte S. Augustin parle des sacrifices figuratifs visibles. En outre, la passion même du Christ, bien que symbolisée par les autres sacrifices figuratifs, est à son tour le signe d'une réalité que nous devons observer (1 P 4, 1): " Le Christ ayant souffert dans sa chair, armez-vous aussi de cette pensée: celui qui a souffert dans sa chair a rompu avec le péché, afin de passer le temps qu'il reste à passer dans la chair, non plus selon les convoitises des hommes, mais selon la volonté de Dieu. "

3. La passion, considérée de la part de ceux qui ont tué le Christ fut un maléfice, un crime, mais de la part du Christ qui a souffert par charité, elle fut un sacrifice. Aussi dit-on que c'est le Christ lui-même qui l'a offert, et non pas ses meurtriers.

ARTICLE 4: La passion du Christ a-t-elle causé notre salut par mode de rachat?

Objections: 1. Nul n'achète ni ne rachète ce qui n'a pas cessé de lui appartenir. Or les hommes n'ont pas cessé d'être à Dieu: " Au Seigneur le monde et sa richesse, la terre et tous ses habitants " (Ps 24, 1).

2. D'après S. Augustin, " le démon devait être dominé par la justice du Christ ". Mais la justice exige que le ravisseur frauduleux du bien d'autrui en soit dépouillé, parce que " la fraude et la ruse ne doivent profiter à personne " ainsi que le dit le droit humain lui-même. Donc, puisque le diable a trompé frauduleusement et asservi la créature de Dieu qu'est l'homme, il apparaît que l'homme n'aurait pas dû être arraché à son pouvoir par mode de rachat.

3. Quiconque achète ou rachète un objet en verse le prix à celui qui le possédait. Or le Christ n'a pas versé le sang, prix de notre rédemption, au démon qui nous tenait captifs. Le Christ ne nous a donc pas rachetés par sa passion.

En sens contraire, S. Pierre écrit (1 P 1, 18) " Ce n'est pas avec de l'or ou de l'argent corruptible que vous avez été rachetés des vaines pratiques que vous teniez de vos pères, mais par le sang précieux du

Christ, comme d'un agneau sans tache et sans souillure. " Et S. Paul aux Galates (3, 13): " Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi en se faisant pour nous malédiction. " Or, si le Christ s'est fait pour nous malédiction, c'est en souffrant pour nous sur l'arbre de la croix, comme nous l'avons déjà dit. Donc il nous a rachetés par sa passion.

Réponse: Par le péché l'homme avait contracté une double obligation.

1° Celle de l'esclavage du péché, car " celui qui pêche est esclave du péché " (Jn 8, 35), et " on est esclave de celui par qui on s'est laissé vaincre " (2 P 2, 19). Donc, parce que le démon avait vaincu l'homme en l'induisant à pécher, l'homme était soumis à l'esclavage du démon.

2° Quant à la responsabilité de la peine, l'homme était débiteur envers la justice divine. Et c'est là aussi un esclavage, car c'est un esclavage, que de subir ce qu'on ne veut pas, alors que l'homme libre dispose de lui-même comme il veut.

Donc, parce que la passion du Christ a été une satisfaction adéquate et surabondante pour le péché et pour la peine due par le genre humain, sa passion a été comme une rançon par laquelle nous avons été libérés de cette double obligation. Car la satisfaction offerte pour soi ou pour autrui, est comme une rançon par laquelle on rachète soi-même ou autrui du péché et de la peine, selon cette parole de Daniel (4, 24): " Rachète tes péchés par des aumônes. " Or, si le Christ a satisfait, ce n'est évidemment pas en donnant de l'argent ou quelque chose de semblable, mais en donnant pour nous ce qui était le plus précieux, c'est-à-dire lui-même. Et voilà pourquoi on dit que la passion du Christ est notre rachat et notre rédemption.

Solutions: 1. L'homme appartient à Dieu de deux manières. 1° En tant qu'il est soumis à sa puissance. Et sous ce rapport, l'homme n'a jamais cessé d'appartenir à Dieu, selon le texte de Daniel (4, 29): " Le Très-Haut domine sur le royaume des hommes, et il le donne à qui il veut. " 2° L'homme appartient à Dieu en lui étant uni par la charité, dit S. Paul (Rm 8, 9): " Qui n'a pas l'esprit du Christ ne lui appartient pas. "

De la première manière, l'homme n'a jamais cessé d'être à Dieu. De la deuxième manière, il l'a cessé par le péché. Et c'est pourquoi, en tant qu'il a été libéré par le Christ qui satisfaisait en souffrant pour lui, on dit qu'il a été racheté par la passion du Christ.

2. En péchant, l'homme avait contracté une obligation envers Dieu et envers le démon. Quant à la faute, il avait offensé Dieu et s'était soumis au démon, en lui cédant. Aussi, en raison de la faute, il n'était pas devenu l'esclave de Dieu, mais il s'était plutôt écarté de son service et il était tombé sous la servitude du démon, Dieu le permettant avec justice à cause de l'offense commise contre lui. Mais quant à la peine, c'est envers Dieu que l'homme s'était lié, comme envers son souverain juge; et envers le démon comme envers son bourreau, selon cette parole de S. Matthieu (5, 25): " De peur que ton adversaire ne te livre au juge, et que le juge ne te livre à l'exécuteur ", c'est-à-dire, selon S. Jean Chrysostome, " à l'ange cruel du châtiment ". Si le démon gardait injustement sous son esclavage autant qu'il était en lui, l'homme trompé par sa ruse et quant à la faute et quant à la peine, il était juste cependant que l'homme souffre cela, car Dieu avait permis quant à la faute, et l'avait prescrit quant à la peine. Voilà pourquoi la justice exigeait par rapport à Dieu que l'homme soit racheté.

3. Pour libérer l'homme, le rachat était requis par rapport à Dieu, non par rapport au démon. Le prix ne devait donc pas en être payé au démon, mais à Dieu. Aussi ne dit-on pas que le Christ a offert son sang, prix de notre rachat, au démon, mais à Dieu.

ARTICLE 5: Est-il propre au Christ d'être le Rédempteur?

Objections: 1. On dit dans le Psaume (31, 6) " Tu m'as racheté, Seigneur, Dieu de vérité. " Mais être " Seigneur, Dieu de vérité " convient à toute la Trinité et n'est donc pas propre au Christ.

2. Est rédempteur celui qui verse le prix du rachat. Mais Dieu le Père a donné son Fils en rédemption pour nos péchés selon le Psaume (111, 9): " Le Seigneur à envoyé la rédemption à son peuple ", c'est-à-dire, pour la Glose, " le Christ qui donne la rédemption aux captifs ". Donc, non seulement le Christ, mais aussi Dieu le Père nous a rachetés.

3. Non seulement la passion du Christ, mais celle des autres saints a été profitable à notre salut selon S. Paul (Col 1, 24): " je me réjouis dans mes souffrances pour vous, et j'achève dans ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ, pour son corps qui est l'Église. " Le Christ ne doit donc pas être seul à être appelé le Rédempteur, mais aussi les autres saints.

En sens contraire, il y a cette parole de S. Paul (Ga 3, 13): " Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, en se faisant pour nous malédiction. " Or, seul le Christ est devenu pour nous malédiction. Seul donc, il doit être appelé notre Rédempteur.

Réponse: Pour un rachat, deux choses sont requises: l'acte de paiement et le prix à payer. Si, pour un rachat, on paie non avec son bien, mais avec le bien d'autrui, on n'est pas l'acheteur principal: c'est celui dont le bien a servi au paiement. Or, le prix de notre rédemption, c'est le sang du Christ ou sa vie corporelle, qui est dans le sang, et c'est le Christ lui-même qui l'a payé. Il s'ensuit que l'acte du paiement et le prix du paiement appartiennent immédiatement au Christ en tant qu'homme; ils appartiennent aussi à la Trinité tout entière, comme à leur cause première et éloignée; car la vie même du Christ appartenait à la Trinité, comme à son premier auteur, et c'est la Trinité qui a inspiré au Christ homme de souffrir pour nous. Voilà pourquoi il est propre au Christ, en tant qu'homme, d'être le Rédempteur d'une manière immédiate, mais la rédemption elle-même peut être attribuée à la Trinité comme à sa cause première.

Solutions: 1. La Glose explique ainsi ce texte " "Toi, Seigneur, Dieu de vérité, tu m'as racheté": cela s'est accompli lorsque le Christ a crié: "En tes mains, Seigneur, je remets mon esprit. " " Et ainsi la rédemption appartient immédiatement au Christ homme, et à Dieu comme principe.

2. La rançon de notre rachat, le Christ homme l'a payée, sans intermédiaire, mais sur l'ordre du Père, auteur primordial.

3. Les souffrances des saints profitent à l'Église, non par mode de rédemption, mais à titre d'exhortation et d'exemple, comme dit S. Paul (2 Co 1, 6): " Nous sommes dans la détresse pour votre exhortation et votre salut. "

ARTICLE 6: La passion du Christ a-t-elle produit les effets de notre salut par mode d'efficace?

Objections: 1. La cause efficiente de notre salut, c'est la grandeur de la puissance divine, d'après Isaïe (59, 1): " Non, la main du Seigneur n'est pas trop courte pour nous sauver. " Or le Christ, dit S. Paul (2 Co 13, 4), " a été crucifié en raison de sa faiblesse ". La passion du Christ n'a donc pas produit notre salut par efficace.

2. Une cause corporelle n'agit d'une manière efficiente que par contact. C'est ainsi que le Christ a guéri le lépreux en le touchant, " afin de montrer, dit S. Jean Chrysostome, que sa chair avait une vertu salutaire ". Mais la passion du Christ n'a pas pu être en contact avec tous les hommes. Donc elle n'a pas pu opérer leur salut par efficace.

3. Le même homme ne peut pas agir à la fois par mode de mérite et par mode d'efficience, car celui qui mérite attend d'autrui sa réalisation. Or la passion du Christ a produit notre salut par mode de mérite. Elle ne l'a donc pas produit par efficience.

En sens contraire, on lit dans la première épître aux Corinthiens (1, 18): " La parole de la croix, pour ceux qui se sauvent, est vertu de Dieu. " Or la vertu de Dieu produit notre salut par efficience.

Réponse: Il y a une double cause efficiente principale et instrumentale. La cause efficiente principale du salut des hommes est Dieu. Mais l'humanité du Christ, étant l'instrument de sa divinité, comme on l'a dit précédemment il s'ensuit que toutes les actions et souffrances du Christ agissent instrumentalement, en vertu de la divinité, pour le salut des hommes. A ce titre, la passion du Christ cause le salut des hommes par efficience.

Solutions: 1. La passion du Christ, par rapport à sa chair, convient à la faiblesse qu'il a prise; mais, par rapport à sa divinité, elle en retire une vertu infinie, d'après S. Paul (1 Co 1, 25): " Ce qui est faiblesse en Dieu est plus fort que les hommes ", car la faiblesse du Christ, en tant qu'elle appartient à Dieu, possède une puissance qui dépasse toute puissance humaine.

2. Quoique corporelle, la passion du Christ est dotée cependant d'une puissance spirituelle en raison de la divinité qui se l'est unie. Aussi obtient-elle son efficacité par un contact spirituel c'est-à-dire par la foi et les sacrements de la foi, selon la parole de S. Paul (Rm 3, 25): " Dieu a destiné le Christ à servir de propitiation par la foi en son sang. "

3. Par rapport à sa divinité, la passion du Christ agit par mode de cause efficiente; par rapport à la volonté de l'âme du Christ, elle agit par mode de mérite; par rapport à la chair même du Christ, elle agit par mode de satisfaction, en tant que par elle nous sommes délivrés de l'obligation de la peine; par mode de rachat ou rédemption, en tant que par elle nous sommes délivrés de l'esclavage de la faute; par mode de sacrifice, en tant que par elle nous sommes réconciliés avec Dieu, comme on le dira à la question suivante.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 49: LES EFFETS DE LA PASSION DU CHRIST

1. Par la passion du Christ sommes-nous délivrés du péché? - 2. Sommes-nous délivrés de la puissance du démon? - 3. Sommes-nous délivrés de l'obligation du châtement? - 4. Sommes-nous réconciliés avec Dieu? - 5. Par elle, la porte du ciel nous a-t-elle été ouverte? 6. Est-ce par elle que le Christ a obtenu son exaltation dans la gloire?

ARTICLE 1: Par la passion du Christ sommes-nous délivrés du péché?

Objections: 1. Délivrer des péchés est propre à Dieu, selon Isaïe (43, 25): " C'est moi qui efface tes iniquités, par égard pour moi. " Or le Christ n'a pas souffert en tant que Dieu, mais en tant qu'homme. Donc nous ne sommes pas délivrés du péché par sa passion.

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

3. Nul ne peut être délivré du péché qu'il n'a pas commis, mais qu'il commettra dans la suite. Donc, puisque beaucoup de péchés ont été commis après la passion du Christ et qu'il s'en commet tous les jours, il apparaît que nous ne sommes pas délivrés du péché par la passion du Christ.

4. Une fois posée la cause suffisante pour produire un effet, rien d'autre n'est requis. Or, pour la rémission des péchés, on requiert encore le baptême et la pénitence. Il semble donc que la passion du Christ ne soit pas cause suffisante de la rémission des péchés.

5. Il est écrit dans les Proverbes (10, 12): " La charité couvre toutes les offenses. " Et aussi (15, 27 Vg): " Les péchés sont purifiés par la miséricorde et la foi. " Or la foi a beaucoup d'autres objets, et la charité beaucoup d'autres motifs que la passion du Christ.

En sens contraire, il est écrit dans l'Apocalypse (1, 5): " Il nous a aimés et il nous a lavés de nos péchés dans son sang. "

Réponse: La passion du Christ est la cause propre de la rémission des péchés de trois manières.

1° Par mode d'excitation à la charité; car selon S. Paul (Rm 6, 8): " La preuve que Dieu nous aime, c'est que dans le temps où nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous. " Or, par la charité, nous obtenons le pardon des péchés, suivant cette parole (Lc 7, 47): " Ses nombreux péchés lui ont été remis parce qu'elle a beaucoup aimé. "

2° Par mode de rédemption. En effet, le Christ est notre tête. Par la passion qu'il a subie en vertu de son obéissance et de son amour, il nous a délivrés de nos péchés, nous qui sommes ses membres, comme si sa passion était le prix de notre rachat. C'est comme si un homme, au moyen d'une oeuvre méritoire accomplie par sa main, se rachetait du péché commis par ses pieds. Car, de même que le corps naturel est un, alors qu'il consiste en membres divers, l'Église tout entière, corps mystique du Christ, est comptée pour une seule personne avec sa tête, qui est le Christ.

3° Par mode d'efficace. La chair dans laquelle le Christ a souffert sa passion est l'instrument de sa divinité, et c'est en raison de sa divinité que ses souffrances et ses actions agissent dans la vertu divine, en vue de chasser le péché.

Solutions: 1. Le Christ n'a pas souffert en tant que Dieu; cependant sa chair a été l'instrument de sa divinité. De ce fait sa passion a eu, comme on vient de le dire, la vertu divine de remettre les péchés.

2. La passion du Christ est corporelle; cependant elle reçoit une vertu spirituelle de la divinité à laquelle sa chair a été unie comme instrument. Par cette vertu la passion du Christ est cause de la rémission des péchés.

3. Par sa passion le Christ nous a délivrés de nos péchés par mode de causalité: elle institue en effet la cause de notre libération, cause par laquelle peuvent être remis, à tout moment, n'importe quels péchés, présents ou futurs; comme un médecin qui ferait un remède capable de guérir n'importe quelle maladie, même dans l'avenir.

4. La passion du Christ, nous venons de le dire, est comme la cause préalable de la rémission des péchés. Il est pourtant nécessaire qu'on l'applique à chacun, pour que ses propres péchés soient effacés. Cela se fait par le baptême, la pénitence et les autres sacrements, qui tiennent leur vertu de la passion du Christ, comme on le dira plus loin.

5. C'est aussi par la foi que la passion du Christ nous est appliquée, afin que nous en percevions les fruits, d'après S. Paul (Rm 9, 25): " Dieu a destiné le Christ à servir de propitiation par la foi en son sang. " Or, la foi par laquelle nous sommes purifiés du péché, n'est pas la foi informe, qui peut

subsister même avec le péché, mais la foi informée par la charité; la passion du Christ nous est donc appliquée non seulement quant à l'intelligence, mais aussi quant à l'affectivité. Et de cette manière encore, c'est par la vertu de la passion du Christ que les péchés sont remis.

ARTICLE 2: Par la passion du Christ sommes-nous délivrés de la puissance du démon?

Objections: 1. On n'a aucun pouvoir si l'on ne peut l'exercer sans la permission d'un autre. Or, c'est le cas du démon, comme on le voit dans le livre de Job: ce n'est qu'après en avoir reçu de Dieu le pouvoir que le démon a frappé Job, d'abord dans ses biens, puis dans son corps. On lit aussi (Mt 8, 31) que les démons n'ont pu entrer dans les porcs qu'avec la permission du Christ.

Donc le démon n'a jamais eu de pouvoir sur les hommes. Et ainsi on ne peut pas dire que par la passion du Christ nous avons été libérés de la puissance du démon.

2. Le démon exerce son pouvoir sur les hommes par ses tentations et par ses vexations corporelles. Or, il continue, après la passion du Christ, à exercer ce pouvoir sur les hommes. Donc nous n'avons pas été libérés de son pouvoir par la passion du Christ.

3. La vertu de la passion du Christ dure perpétuellement d'après l'épître aux Hébreux (10, 14): " Par une seule oblation il a rendu parfaits pour toujours ceux qui ont été sanctifiés. " Or les hommes ne sont pas délivrés en tous lieux du pouvoir du démon, car en beaucoup de parties du monde il y a encore des idolâtres; et ils n'en sont pas non plus délivrés pour toujours, car au temps de l'Antéchrist le démon exercera sa puissance au maximum pour nuire aux hommes, car " il viendra par l'opération de Satan, au milieu de toutes sortes de miracles, de signes, de prodiges mensongers, et avec toutes les tromperies du mal " (2 Th 2, 9). Il semble donc que la passion du Christ n'a pas délivré le genre humain de la puissance du démon.

En sens contraire, le Seigneur dit en S. Jean (12, 31) à l'approche de la passion: " Maintenant le prince de ce monde va être jeté dehors; et moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tout à moi. " Or le Christ a été élevé de terre par la passion de la croix. C'est donc par elle que le démon a été dépouillé de son pouvoir sur les hommes.

Réponse: Au sujet du pouvoir que le diable exerçait sur les hommes avant la passion du Christ, trois points de vue entrent en ligne de compte.

1° Celui de l'homme qui, par son péché, a mérité d'être livré au pouvoir du péché, dont la tentation l'avait dominé. - 2° Celui de Dieu que l'homme avait offensé en péchant, et qui en vertu de la justice l'avait abandonné au pouvoir du diable. - 3° Celui du démon qui, par sa volonté très perverse, empêchait l'homme d'atteindre son salut.

Or, 1° l'homme a été délivré du pouvoir du démon par la passion du Christ en tant que celle-ci est cause de la rémission des péchés. - 2° Elle nous a délivrés du pouvoir du démon en tant qu'elle nous a réconciliés avec Dieu, comme on le verra tout à l'heure. - 3° Elle nous a délivrés du pouvoir du démon en tant que celui-ci a dépassé la mesure du pouvoir que Dieu lui avait accordé, en complotant la mort du Christ, qui n'avait pas mérité la mort, puisqu'il était sans péché. Ce qui fait dire à S. Augustin: " Le démon a été vaincu par la justice de Jésus Christ, parce qu'il l'a tué, bien qu'il n'ait rien trouvé en lui qui mérite la mort. Dès lors il est juste que les débiteurs retenus par lui soient libérés, puisqu'ils mettent leur confiance en celui que le démon a mis à mort sans aucun droit. "

Solutions: 1. On ne dit pas que le démon a eu pouvoir sur les hommes au point qu'il aurait pu leur nuire sans la permission de Dieu. Mais il lui était permis en toute justice de nuire aux hommes qu'il avait amenés, en les tentant, à lui obéir.

2. Encore maintenant le démon peut, avec la permission de Dieu, tenter les hommes dans leurs âmes, et les tourmenter dans leurs corps; cependant ils trouvent dans la passion du Christ un remède préparé pour qu'ils se protègent contre les assauts de l'ennemi en évitant d'être entraînés dans le désastre de la mort éternelle. Avant la passion du Christ, tous ceux qui résistaient au démon le pouvaient grâce à leur foi en la passion du Christ, quoique cette passion ne fût pas accomplie. Sur un point cependant, personne n'avait pu échapper au pouvoir du démon en ne descendant pas aux enfers. Mais après la passion du Christ et grâce à sa vertu, les hommes peuvent en être préservés.

3. Dieu permet au démon de tromper les hommes quant à certaines personnes, certains temps et certains lieux, selon le dessein caché de ses jugements. Toujours, cependant, par la passion du Christ, les hommes trouvent un remède préparé pour se protéger contre les fourberies du démon, même au temps de l'Anti-Christ. Mais si quelques-uns négligent d'employer ce remède, cela n'enlève rien à l'efficacité de la passion du Christ.

ARTICLE 3: Par la passion du Christ sommes-nous délivrés de l'obligation du châtement?

Objections: 1. Le principal châtement du péché, c'est la damnation éternelle. Or ceux qui étaient damnés en enfer pour leurs péchés n'ont pas été délivrés par la passion du Christ, car en enfer il n'y a pas de rédemption.

2. A ceux qui ont été délivrés de leur obligation à la peine, on ne doit pas en imposer une autre. Or on impose aux pénitents une peine satisfaisante. Donc la passion du Christ n'a pas délivré de l'obligation du châtement.

3. La mort est le châtement du péché selon S. Paul (Rm 6, 23): " Le salaire du péché, c'est la mort. " Or après la passion du Christ les hommes continuent à mourir. Donc par la passion du Christ les hommes n'ont pas été délivrés de l'obligation du châtement.

En sens contraire, il y a la prophétie d'Isaïe (53, 4): " Vraiment il a pris nos maladies, il a porté lui-même nos douleurs. "

Réponse: Par la passion du Christ nous avons été libérés de l'obligation de la peine de deux manières. 1° Directement: la passion du Christ a été une satisfaction adéquate et surabondante pour les péchés de tout le genre humain. Or, dès que la satisfaction adéquate est fournie, l'obligation de la peine est enlevée. - 2° Indirectement: la passion du Christ est la cause de la rémission du péché, sur lequel se fonde l'obligation de la peine.

Solutions: 1. La passion du Christ obtient son effet sur ceux à qui elle est appliquée par la foi et la charité, et par les sacrements de la foi. Et c'est pourquoi les damnés en enfer, qui ne sont pas unis de cette manière à la passion du Christ, ne peuvent percevoir ses effets.

2. Nous l'avons déjà dit d, pour obtenir les effets de la passion du Christ, il faut que nous lui soyons configurés sacramentellement. " Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort ", dit S. Paul (Rm 6, 4). C'est pourquoi on n'impose aucune peine satisfaisante aux baptisés, car ils sont totalement libérés par la satisfaction du Christ. Mais étant donné que " le Christ est mort une seule fois pour nos péchés ", selon S. Pierre (1 P 3, 18), l'homme ne peut une seconde fois être configuré au Christ par le sacrement de baptême. Il faut donc que ceux qui pèchent après le baptême soient configurés au Christ souffrant par une pénalité ou par une souffrance qu'ils subissent en eux-mêmes. Cependant cette peine suffit, tout en étant beaucoup moindre que ne le réclamait le péché, à cause de la satisfaction du Christ q-. ii agit avec elle.

3. Si la satisfaction du Christ a ses effets en nous, c'est en tant que nous sommes incorporés au Christ, comme les membres à leur tête, ainsi qu'on vient de le dire. Or il faut que les membres soient

conformes à la tête. Le Christ a eu d'abord la grâce dans l'âme, tout en ayant un corps passible, et il est parvenu à la gloire de l'immortalité par le moyen de la passion. De même nous, qui sommes ses membres, sommes libérés de toute obligation de peine par sa propre passion. Cependant, nous recevons d'abord dans l'âme l'Esprit des fils d'adoption, qui nous marque pour l'héritage de la gloire immortelle, tandis que nous avons maintenant un corps passible et mortel; puis, configurés aux souffrances et à la mort du Christ, nous sommes conduits à la gloire immortelle, selon l'Apôtre (Rm 8, 17): " Si nous sommes enfants de Dieu, nous sommes aussi ses héritiers, héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ; à condition toutefois que nous souffrions avec lui pour être glorifiés avec lui. "

ARTICLE 4: Par la passion du Christ sommes-nous réconciliés avec Dieu?

Objections: 1. Il n'y a pas de réconciliation entre amis. Or Dieu nous a toujours aimés: " Tu aimes tout ce qui existe et tu ne hais rien de ce que tu as fait " (Sg 11, 25).

2. La même réalité ne peut être à la fois principe et effet; c'est pourquoi la grâce, qui est principe de mérite n'est pas méritoire. Or l'amour de Dieu est le principe de la passion du Christ, comme le montre S. Jean (3, 16): " Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique. " Il ne semble donc pas que par la passion du Christ nous avons été réconciliés avec Dieu de telle sorte qu'il ait commencé de nous aimer à nouveau.

3. La passion du Christ a été accomplie par les meurtriers du Christ qui, de ce fait, ont gravement offensé Dieu. La passion est donc pour Dieu un motif d'indignation plus que de réconciliation.

En sens contraire, il y a cette parole de S. Paul (Rm 5, 10): " Nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils. "

Réponse: La passion du Christ est la cause de notre réconciliation avec Dieu sous deux rapports: 1° En tant qu'elle écarte le péché, par lequel les hommes sont constitués ennemis de Dieu, selon le livre de la Sagesse (14, 9): " Dieu déteste également l'impie et son impiété ", et selon le Psaume (5, 7): " Tu hais tous les malfaisants. " 2° En tant qu'elle est un sacrifice souverainement agréable à Dieu. Car l'effet propre du sacrifice, c'est de nous rendre Dieu favorable. Ainsi un homme pardonne une offense commise contre lui, à cause d'un service agréable qu'on lui rend. Aussi est-il écrit (1 S 26, 19): " Si c'est le Seigneur qui t'excite contre moi, qu'il soit apaisé par l'odeur d'un sacrifice. " Et pareillement, que le Christ ait souffert volontairement, ce fut un si grand bien que Dieu, à cause de ce si grand bien trouvé dans la nature humaine, s'est apaisé au sujet de toute offense du genre humain, pour tous ceux qui s'unissent de la manière qu'on a indiquée au Christ qui a souffert.

Solutions: 1. Dieu aime dans tous les hommes la nature que lui-même a faite. Mais il les hait quant à la faute commise contre lui, selon l'Ecclésiastique (12, 6): " Le Très-Haut a les pécheurs en haine. "

2. On ne dit pas que le Christ nous a réconciliés avec Dieu en ce sens qu'il aurait commencé de nous aimer à nouveau, puisqu'il est écrit dans Jérémie (31, 3): " je t'ai aimé d'un amour éternel. " C'est parce que la passion du Christ a supprimé toute cause de haine, aussi bien en enlevant le péché qu'en le compensant par un bien plus agréable.

3. Si les meurtriers du Christ étaient des hommes, de même le Christ mis à mort. Or la charité du Christ souffrant a été plus grande que l'iniquité des meurtriers. Et c'est pourquoi la passion du Christ a été plus puissante pour réconcilier Dieu avec tout le genre humain que pour provoquer sa colère.

ARTICLE 5: Par la passion du Christ, la porte du ciel nous a-t-elle été ouverte?

Objections: 1. Il est écrit (Pr 11, 18): " A qui sème la justice, la récompense est assurée. " Mais la récompense de la justice, c'est l'entrée dans le royaume céleste. Donc il apparaît que les saints

patriarches, qui ont accompli des oeuvres de justice, auraient obtenu assurément l'entrée dans le royaume céleste, même sans la passion du Christ. Elle n'est donc pas la cause qui a ouvert la porte du royaume céleste.

2. Avant la passion du Christ, Élie fut enlevé au ciel (2 R 2, 11). Mais l'effet ne précède pas la cause. Il apparaît donc que l'ouverture de la porte du ciel n'est pas l'effet de la passion du Christ.

3. On lit en S. Matthieu (3, 16) qu'au baptême du Christ " les cieus se sont ouverts ". Mais son baptême a précédé la passion.

4. On lit en Michée (2, 13): " Il monte, frayant le chemin devant eux. " Mais frayer le chemin du ciel est identique à en ouvrir la porte. Il semble donc que la porte du ciel nous a été ouverte non par la passion du Christ, mais par son ascension.

En sens contraire, il est écrit (He 10, 19): " Nous avons l'assurance d'entrer au sanctuaire " c'est-à-dire au ciel, " par le sang du Christ ".

Réponse: La fermeture d'une porte est un obstacle qui empêche les gens d'entrer. Or les gens étaient empêchés d'entrer dans le royaume céleste par le péché, parce que, dit Isaïe (35, 8): " On appellera cette voie la voie sacrée, et l'impur n'y passera pas. " Le péché qui empêche d'entrer dans le royaume du ciel est de deux sortes: 1° L'un est le péché commun à toute la nature humaine: c'est le péché du premier père. Par ce péché l'entrée du royaume céleste était fermée à tout homme. Aussi lit-on dans la Genèse (3, 24) qu'après le péché du premier homme " Dieu plaça un Chérubin avec un glaive de feu tournoyant pour garder le chemin de l'arbre de vie ". - 2° L'autre est le péché spécial à chaque personne: c'est le péché que chaque homme commet par son acte personnel.

Or, par la passion du Christ non seulement nous avons été délivrés du péché commun à toute la nature humaine et quant à la faute, et quant à l'obligation de la peine, lui-même en payant le prix à notre place; mais encore nous sommes délivrés des péchés individuels de chacun de ceux qui communient à sa passion par la foi et la charité, et par les sacrements de la foi, on l'a dit Et c'est pourquoi la passion du Christ nous a ouvert la porte du royaume céleste. C'est ce que dit l'Apôtre (He 9, 11. 12): " Le Christ, survenu comme grand prêtre des biens à venir, entra une fois pour toutes dans le sanctuaire par son sang, nous ayant acquis une rédemption éternelle. " Et cela est symbolisé au livre des Nombres (35, 25 s.): L'homicide " demeurera là ", dans la ville de refuge, " jusqu'à ce que meure le grand prêtre consacré par l'huile sainte "; après la mort de celui-ci, il pourra retourner dans sa maison.

Solutions: 1. Les saints patriarches, en accomplissant des oeuvres de justice, ont mérité d'entrer dans le royaume céleste par leur foi en la passion du Christ, selon l'épître aux Hébreux (11, 33): " Les saints, par la foi, ont vaincu des royaumes, ils ont pratiqué la justice. " C'est aussi par cette foi que chacun d'eux était purifié de ses péchés en ce qui regarde leur purification strictement personnelle. Néanmoins, la foi ni la justice de personne ne suffisait pour enlever l'obstacle produit par la culpabilité de toute la race humaine; cet obstacle n'a été enlevé que par la rançon du sang du Christ. Aussi, avant la passion du Christ, personne ne pouvait entrer dans le royaume céleste en obtenant la béatitude éternelle, qui consiste en la jouissance plénière de Dieu.

2. Élie fut enlevé dans le ciel de l'air, non dans le ciel empyrée qui est le lieu des bienheureux. De même Énoch, qui a été enlevé dans le paradis terrestre où l'on croit qu'il vit avec Élie jusqu'à l'avènement de l'Anti-Christ.

3. Comme nous l'avons dit plus haut lorsque le Christ eut été baptisé, les cieus s'ouvrirent, non pas pour le Christ lui-même, à qui le ciel était toujours ouvert, mais pour signifier que le ciel s'ouvre à ceux qui sont baptisés du baptême du Christ, lequel tient son efficacité de la Passion.

4. Par sa passion, le Christ nous a mérité l'entrée du royaume céleste et en a écarté l'obstacle, mais par son ascension, il nous a introduits dans la possession de ce royaume. Voilà pourquoi Michée écrit " Il monte, frayant le chemin devant eux. "

ARTICLE 6: Est-ce par la passion que le Christ a obtenu son exaltation dans la gloire?

Objections: 1. Comme la connaissance de la vérité, la sublimité est propre à Dieu, selon le Psaume (113, 4): " Le Seigneur domine tous les peuples, sa gloire s'élève au-dessus des cieux. " Or le Christ, en tant qu'homme, a eu la connaissance de toute vérité, non pas en raison d'un mérite antérieur, mais en vertu de l'union même entre Dieu et l'homme, selon la parole de S. Jean (1, 14): " Nous avons vu sa gloire, qu'il tient de son Père, comme Fils unique, plein de grâce et de vérité. " Le Christ n'a donc pas reçu non plus son exaltation du mérite de sa passion, mais uniquement en raison de l'union hypostatique.

2. Comme on l'a vu plus haut c'est dès le premier instant de sa conception que le Christ a mérité pour lui-même. Or sa charité n'a pas été plus grande au temps de la Passion qu'elle ne l'était auparavant. Donc, la charité étant le principe du mérite, il semble que le Christ n'a pas plus mérité son exaltation glorieuse qu'il ne l'avait méritée auparavant.

3. La gloire du corps résulte de la gloire de l'âme, dit S. Augustin. Or, par sa passion, le Christ n'a pas mérité l'exaltation glorieuse de son âme. Car celle-ci fut bienheureuse dès le premier instant de sa conception. Il n'a donc pas non plus mérité par sa passion l'exaltation glorieuse de son corps.

En sens contraire, il est écrit (Ph 2, 8) " Le Christ s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix; et c'est pourquoi Dieu l'a exalté. "

Réponse: Le mérite comporte une certaine égalité de justice. Selon S. Paul (Rm 4, 4), " à celui qui travaille, le salaire est imputé comme un dû ". Si quelqu'un, par une volonté injuste s'attribue plus qu'il ne lui est dû, il est juste qu'on lui enlève même ce qui lui était dû: " Celui qui vole une brebis en rendra quatre ", prescrit l'Exode (22, 1). En ce cas l'on dit qu'il le mérite, pour autant que l'on punit ainsi sa volonté injuste. De même encore, celui qui, par volonté de justice, se retranche ce qu'il devait avoir, mérite quelque chose de plus en récompense de son acte de justice. C'est pourquoi, d'après S. Luc (14, 11) " Qui s'abaisse sera élevé. "

Or le Christ, dans sa passion, s'est abaissé au-dessous de sa dignité, de quatre manières: 1° Quant à sa passion et à sa mort, qui ne lui étaient pas dues. - 2° Quant au lieu, car son corps a été déposé dans le sépulcre, et son âme est descendue aux enfers. - 3° Quant à la confusion et aux opprobres qu'il a subis. - 4° Quant au fait qu'il a été livré à un pouvoir humain, selon ce qu'il dit à Pilate (Jn 19, 4): " Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi, s'il ne t'avait été donné d'en haut. "

Et c'est pourquoi, par sa passion, le Christ a mérité d'être exalté dans la gloire, de quatre manières également: Quant à sa résurrection glorieuse; aussi est-il dit dans le Psaume (139, 2): " Tu as connu mon abaissement ", c'est-à-dire l'humilité de ma passion, " et ma résurrection ". - 2° Quant à son ascension au ciel, qui fait dire à S. Paul (Ep 4, 9): " Il est d'abord descendu dans les parties inférieures de la terre; lui qui est descendu, c'est lui qui monte au-dessus de tous les cieux. " - 3° Quant à sa session à la droite du Père et à la manifestation de sa propre divinité, selon Isaïe (52, 13): " Il grandira, il sera exalté, souverainement élevé; beaucoup ont été dans la stupeur en le voyant, tant son apparence parmi les hommes était sans gloire. " Comme dit la lettre aux Philippiens (2, 8): " Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et la mort sur la croix; et c'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné le nom qui est au-dessus de tous les noms ", c'est-à-dire qu'il doit être nommé Dieu par tous, et que tous doivent lui rendre hommage comme à Dieu. Et c'est ce que Paul dit ensuite: " Afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur terre et dans les enfers. " - 4° Quant au pouvoir judiciaire; car il est écrit dans Job (36, 17 Vg) " Ta cause a été jugée comme celle d'un impie tu recevras toute cause et tout jugement. "

Solutions: 1. Le principe du mérite est dans l'âme, et le corps est l'instrument de l'acte méritoire. C'est pourquoi la perfection de l'âme du Christ, qui est au principe du mérite, ne devait pas être acquise en lui par voie de mérite, comme la perfection du corps, qui fut le sujet de sa passion et a été par là l'instrument du mérite lui-même.

2. Par ses mérites antérieurs, le Christ a mérité l'exaltation glorieuse de son âme, dont la volonté était informée par la charité et les autres vertus. Mais, dans sa passion, il a mérité l'exaltation glorieuse de son corps par mode de récompense. Il était juste, en effet, que son corps, qui avait été soumis à la passion par charité, reçut sa récompense dans la gloire.

3. C'était par une économie divine que, chez le Christ, la gloire de son âme ne rejaillissait pas sur son corps avant la passion. Ainsi obtiendrait-il avec plus d'honneur la gloire de son corps, quand il l'aurait méritée par sa passion. Quant à la gloire de son âme, il ne convenait pas de la retarder, car son âme était unie immédiatement au Verbe, et, de ce fait, elle devait être comblée de gloire par le Verbe lui-même. Le corps, au contraire, était uni au Verbe par l'intermédiaire de l'âme.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 50: LA MORT DU CHRIST

1. Convenait-il au Christ de mourir? - 2. Par la mort sa divinité a-t-elle été séparée de sa chair? - 3. Sa divinité a-t-elle été séparée de son âme? - 4. Durant les trois jours de sa mort, le Christ est-il resté homme? - 5. Y avait-il identité numérique entre son corps mort et son corps vivant? - 6. Sa mort a-t-elle contribué à notre salut?

ARTICLE 1: Convenait-il au Christ de mourir?

Objections: 1. Le premier principe dans un genre donné ne reçoit aucune altération de ce qui est contraire à ce genre; le feu, par exemple, ne peut jamais être froid, parce qu'il est le principe de la chaleur. **Or.** le Fils de Dieu est la source et le principe de toute vie, d'après le psaume (36, 10): " En toi est la source de la vie. " Donc il ne convenait pas au Christ de mourir.

2. La mort est pire que la maladie, car la maladie est le chemin qui mène à la mort. Or, il ne convient pas au Christ d'être affecté d'une maladie, dit S. Jean Chrysostome. Il ne convenait donc pas non plus au Christ de mourir.

3. Le Seigneur déclare (Jn 10, 10): " je suis venu pour qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient avec surabondance. " Or, le contraire d'une qualité ne peut produire celle-ci. Il semble donc qu'il ne convenait pas au Christ de mourir.

En sens contraire, on lit en S. Jean (11, 50) " Il est bon qu'un seul homme meure pour le peuple, et que toute la nation ne périsse pas. " Cette sentence,, Caïphe l'a prononcée de façon prophétique, l'Évangéliste l'atteste.

Réponse: Il convenait au Christ de mourir pour cinq raisons: 1° Satisfaire pour le genre humain qui était condamné à la mort à cause du péché, selon la Genèse (2, 17): " Le jour où vous mangerez du fruit de l'arbre, vous mourrez de mort. " Or, c'est bien satisfaire pour un autre, que de se soumettre à la peine qu'il a méritée. C'est pourquoi le Christ a voulu mourir, afin de satisfaire pour nous en mourant: " Le Christ est mort une seule fois pour nos péchés " (1 P 3, 18) 2.

2° Prouver la réalité de la nature qu'il avait prise; car, comme l'écrit Eusèbe, " si, après avoir vécu avec les hommes, il s'était échappé subitement, en disparaissant et en évitant la mort, tous l'auraient pris pour un fantôme ".

3° Nous délivrer, en mourant, de la crainte de la mort; aussi est-il écrit (He 2, 14): Il a participé avec nous " à la chair et au sang, afin de détruire par sa mort celui qui détenait l'empire de la mort, le démon, et de libérer ceux qui, par peur de la mort, étaient pour toute leur vie soumis à la servitude ".

4° Nous donner l'exemple, en mourant corporellement à la " similitude du péché ", c'est-à-dire à la pénalité, de mourir spirituellement au péché, comme dit S. Paul (Rm 6, 10): " S'il est mort au péché, il est mort une seule fois; et s'il vit, il vit pour Dieu; ainsi vous, estimez-vous morts au péché et vivants pour Dieu. "

5° Montrer, en ressuscitant des morts, la vertu par laquelle il a triomphé de la mort, et nous inculquer l'espoir de ressusciter des morts. " Si l'on prêche que le Christ est ressuscité des morts, comment quelques-uns parmi vous disent-ils qu'il n'y a pas de résurrection des morts? " (1 Co 15,12).

Solutions: 1. Le Christ est source de la vie en tant que Dieu, mais non en tant qu'homme. Or, s'il est mort, c'est en tant qu'homme et non en tant que Dieu. Aussi S. Augustin écrit-il: " Il faut exclure que le Christ ait subi la mort, comme s'il avait perdu la vie en tant qu'il est la vie elle-même; s'il en était ainsi, la source de la vie aurait tari. Il a donc subi la mort en raison de la nature humaine qu'il avait prise spontanément; mais il n'a pas perdu la puissance de la nature divine, par laquelle il vivifie toutes choses. "

2. Si le Christ n'a pas subi une mort provenant de la maladie, c'est qu'il ne voulait pas paraître mourir par nécessité, par faiblesse de nature; mais il a souffert une mort qui lui était imposée de l'extérieur et à laquelle il s'est soumis spontanément pour montrer que sa mort était volontaire.

3. De soi, le contraire d'une qualité ne saurait produire celle-ci, mais parfois on trouve la production accidentelle d'une qualité par son contraire; le froid, par exemple, peut accidentellement réchauffer. C'est de cette manière que le Christ nous a conduits à la vie par sa mort, puisque par sa mort il a détruit notre mort; pareillement, celui qui subit une peine pour un autre écarte la peine que celui-ci devait subir.

ARTICLE 2: Par la mort du Christ, sa divinité a-t-elle été séparée de sa chair?

Objections: 1. Le Seigneur, attaché à la croix, s'est écrié; " Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? " (Mt 27, 46). Ce que S. Ambroise commente ainsi: " Il a crié comme un homme que sa séparation de la divinité allait faire mourir; car, la divinité étant exempte de mort, la mort ne pouvait se produire que si la divinité se retirait; et la vie, c'est la divinité. " Il semble donc qu'à la mort du Christ, sa divinité a été séparée de sa chair.

2. Enlevez l'intermédiaire, et les termes qu'il unissait se séparent. Or, la divinité a été unie à la chair par l'intermédiaire de l'âme, on l'a vue. A la mort du Christ, son âme ayant été séparée de sa chair, il s'ensuit que sa divinité a été aussi séparée de sa chair.

3. La puissance vivificatrice de Dieu est plus forte que celle de l'âme. Or, le corps du Christ ne pouvait mourir que si son âme en était séparée. Il y avait donc encore moins de raison qu'il meure, si sa divinité n'en était pas séparée.

En sens contraire, ce qui appartient à la nature humaine ne se dit du Fils de Dieu qu'en raison de l'union, comme on l'a montré. Or, on attribue au Fils de Dieu ce qui convient au corps du Christ après la mort, par exemple d'avoir été enseveli, comme on le voit dans le symbole de foi où l'on dit que le

Fils de Dieu " a été conçu, est né de la Vierge, a souffert, est mort et a été enseveli ". Le corps du Christ, à la mort, n'a donc pas été séparé de la divinité.

Réponse: Ce que Dieu concède par grâce, il ne le reprend jamais sans qu'il y ait eu faute: " Les dons de Dieu et son appel sont sans repentance " (Rm 11, 29). Or, la grâce d'union, en vertu de laquelle la divinité a été unie à la chair du Christ dans la même personne, dépasse de beaucoup la grâce d'adoption, en vertu de laquelle nous sommes sanctifiés; elle est même plus permanente, de sa nature, parce que cette grâce est ordonnée à une union personnelle, tandis que la grâce d'adoption est ordonnée à une union d'affection. Et pourtant, nous voyons que la grâce d'adoption n'est jamais perdue sans une faute. Puisqu'il n'y a eu aucun péché dans le Christ, il a été impossible que l'union de sa divinité à sa chair ait été dissoute. Et c'est pourquoi la chair du Christ ayant été unie au Fils de Dieu dans la même personne et hypostase avant la mort, elle lui est demeurée unie même après la mort. Comme le remarque S. Jean Damascène après la mort du Christ l'hypostase de la chair du Christ n'a pas été autre que l'hypostase du Verbe de Dieu.

Solutions: 1. Il ne faut pas rapporter l'abandon du Christ sur la croix à une rupture de l'union personnelle, mais à ce fait que Dieu le Père a exposé le Christ à la passion; abandonner, ici, n'a pas d'autre signification que celle de ne pas protéger contre les persécuteurs.

Ou bien encore, comme le note S. Augustin, le Christ se dit abandonné, eu égard à la prière où il disait: " Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi ! "

2. Le Verbe de Dieu s'est uni à la chair par l'intermédiaire de l'âme, en ce sens que la chair appartient par l'âme à la nature humaine, que le Fils de Dieu voulait assumer; mais non en ce sens que l'âme serait l'intermédiaire qui relie entre elles la divinité et la chair. La chair doit à l'âme d'appartenir à la nature humaine, même après que l'âme en a été séparée; car le cadavre conserve, en vertu du plan divin, un ordre à la résurrection. Aussi l'union de la divinité à la chair n'a-t-elle pas été détruite.

3. L'âme du Christ possède la vertu de vivifier le corps à titre de principe formel; aussi, tant qu'elle est présente et unie formellement au corps, est-il nécessaire que celui-ci soit vivant. Mais la divinité possède la vertu de vivifier non à titre de principe formel, mais comme cause efficiente; la divinité, en effet, ne peut être forme du corps; aussi n'est-il pas nécessaire que la chair soit vivante tant que dure son union à la divinité, car Dieu n'agit point par nécessité, mais par volonté.

ARTICLE 3: A la mort du Christ, la divinité a-t-elle été séparée de son âme?

Objections: 1. Le Seigneur dit (Jn 10, 18) " Personne ne m'enlève mon âme, mais je la donne de moi-même; j'ai le pouvoir de la donner et j'ai le pouvoir de la reprendre. " Or, le corps ne peut livrer son âme en se séparant d'elle, car l'âme n'est pas soumise au pouvoir du corps, mais c'est plutôt l'inverse. Par suite, c'est au Christ, comme Verbe de Dieu, qu'il appartient de donner son âme. Or, c'est là s'en séparer. Par la mort du Christ, son âme a donc été séparée de la divinité.

2. S. Athanase écrit: " Maudit celui qui ne confesse pas que tout l'homme assumé par le Fils de Dieu a été repris ou libéré pour ressusciter des morts le troisième jour. " Mais tout l'homme ne pouvait pas être repris s'il n'avait pas été séparé quelque temps du Verbe de Dieu. Or, l'homme en sa totalité est composé d'âme et de corps. Il y a donc eu une séparation momentanée entre la divinité d'une part, et le corps et l'âme d'autre part.

3. C'est par son union à l'homme tout entier que le Fils de Dieu mérite le nom d'homme. Donc, si l'union entre son âme et son corps était dissoute, le Verbe de Dieu était demeuré uni à l'âme, il s'ensuivrait qu'on aurait pu donner le nom d'âme au Fils de Dieu. Or, cela est faux; car, l'âme étant forme du corps, il en résulterait que le Verbe de Dieu aurait été forme du corps, ce qui est impossible. A la mort du Christ, son âme a donc été séparée du Verbe de Dieu.

4. Lorsque l'âme et le corps sont séparés l'un de l'autre, il n'y a plus une seule hypostase, mais deux. Donc, si le Verbe de Dieu est demeuré uni tant au corps qu'à l'âme du Christ, séparés tous deux l'un de l'autre par la mort, il paraît s'ensuivre que le Verbe de Dieu, aussi longtemps qu'a duré la mort du Christ, a eu deux hypostases. Ce qui est inadmissible. Après la mort du Christ, son âme n'est donc pas demeurée unie au Verbe.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit: " Bien que le Christ soit mort comme homme, et que sa sainte âme se soit séparée de son corps non soumis à la corruption, sa divinité est demeurée inséparable de l'un et de l'autre, de son âme et de son corps. "

Réponse: L'âme est unie au Verbe de Dieu d'une manière plus immédiate et plus prochaine que le corps; car le corps est uni au Verbe de Dieu par l'intermédiaire de l'âme, nous l'avons déjà dit. Donc, puisque le Verbe de Dieu n'a pas été, à la mort, séparé du corps, il a été encore moins séparé de l'âme. Aussi, de même que l'on attribue au Fils de Dieu ce qui appartient au corps séparé de l'âme, à savoir qu'" il a été enseveli ", de même dit-on dans le Symbole qu'" il est descendu aux enfers ", parce que son âme, séparée du corps, y est descendue.

Solutions: 1. S. Augustin, commentant ce texte de S. Jean se demande, puisque le Christ est " Verbe, âme et chair, en vertu de quel principe il a livré son âme; comme Verbe, comme âme, ou comme chair? " Et il répond: " Si l'on prétend que c'est comme Verbe, il s'ensuit qu'à un moment son âme a été séparée du Verbe; ce qui est faux, car la mort a séparé le corps de l'âme; mais je ne dis pas que l'âme a été séparée du Verbe. Si l'on affirme au contraire que l'âme s'est livrée elle-même; il en résulte que l'âme a été séparée d'elle-même: ce qui est absurde. " Il reste donc que " la chair elle-même a livré son âme et l'a reprise ensuite, non par sa propre puissance, mais par la puissance du Verbe qui habitait dans la chair "; car, on vient de le dire, par la mort la divinité du Verbe n'a pas été séparée de la chair.

2. Ces paroles ne signifient pas que l'homme tout entier, c'est-à-dire toutes ses composantes, a été repris, comme si le Verbe de Dieu avait quitté par la mort les deux composantes de la nature humaine. Mais que la totalité de la nature qui avait été assumée avait été réintégrée dans la résurrection en vertu de l'union rétablie entre le corps et l'âme.

3. Le Verbe de Dieu, en raison de son union avec la nature humaine, n'est pas une nature humaine, mais un homme, ce qui veut dire qu'il possède la nature humaine. Or, l'âme et le corps sont des parties essentielles de la nature humaine. Aussi, à cause de l'union du Verbe avec l'un et l'autre, il ne s'ensuit pas que le Verbe de Dieu soit une âme ou un corps, mais qu'il existe en ayant une âme et un corps.

4. D'après S. Jean Damascène " au fait qu'à la mort du Christ l'âme a été séparée de la chair, l'hypostase unique ne s'est pas trouvée divisée en deux hypostases; car le corps et l'âme du Christ ont existé au même titre dès le principe dans l'hypostase du Verbe; et dans la mort, quoique divisés l'un et l'autre, ils sont restés chacun avec la même et unique hypostase du Verbe. est pourquoi la même et unique hypostase du Verbe est demeurée l'hypostase et du Verbe, et de l'âme, et du corps. jamais en effet ni l'âme, ni le corps n'ont eu d'hypostase propre en dehors de l'hypostase du Verbe, car il y eut toujours une seule hypostase, celle du Verbe; il n'y en eut jamais deux. "

ARTICLE 4: Durant les trois jours de sa mort, le Christ est-il resté homme?

Objections: 1. S. Augustin écrit: " Telle était cette union qu'elle ferait Dieu homme, et l'homme Dieu. " Or, cette union n'a pas cessé par la mort. Il semble donc que par la mort le Christ n'a pas cessé d'être homme.

2. D'après le Philosophe, " tout homme est son intelligence "; aussi, après la mort de S. Pierre par exemple, nous adressons-nous à son âme en disant: " S. Pierre, priez pour nous. " Or, après la mort, le

Fils de Dieu n'a pas été séparé de son âme intellectuelle. Donc, pendant les trois jours de sa mort, le Fils de Dieu est resté homme.

3. Tout prêtre est homme. Or, pendant ces trois jours, le Christ est demeuré prêtre; autrement, il n'aurait pas été vrai de dire avec le Psaume (110, 4): " Tu es prêtre pour toujours. " Donc, le Christ est resté homme pendant les trois jours de sa mort.

En sens contraire, enlevez le genre supérieur, le genre inférieur disparaît. Or, l'être vivant et animé est supérieur à l'animal ou à l'homme. L'animal est en effet une substance animée sensible. Pendant les trois jours de sa mort, le corps du Christ, ayant cessé d'être vivant et animé, il s'ensuit qu'il n'était plus homme.

Réponse: Que le Christ ait été vraiment mort est un ARTICLE de foi. Il en résulte que toute affirmation qui va contre la réalité de la mort du Christ est une erreur contre la foi. Aussi est-il dit dans la lettre synodale de S. Cyrille: " Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu a souffert, a été crucifié et a goûté la mort dans sa chair, qu'il soit anathème. " Or, pour que la mort d'un homme ou d'un animal soit réelle, il importe que par la mort on cesse d'être homme ou animal; en effet, la mort d'un homme ou d'un animal provient de la séparation de l'âme, élément qui complète l'idée d'homme ou d'animal. Et voilà pourquoi affirmer que le Christ, pendant les trois jours de sa mort, a été homme, en parlant d'une manière simple et absolue, est erroné. On peut dire cependant que le Christ, pendant ces trois jours, a été " un homme mort ".

Néanmoins, certains ont soutenu que le Christ avait été un homme durant ces trois jours; s'il est vrai qu'ils ont avancé une proposition erronée, on ne peut les incriminer d'erreur dans la foi. Ainsi, Hugues de Saint-Victor a prétendu que le Christ, pendant les trois jours de sa mort, avait été homme, parce qu'il pensait que l'âme constituait l'homme; ce qui est faux, ainsi que nous l'avons montré dans la première Partie.

Le Maître des Sentences a soutenu la même opinion, mais pour une autre raison; il a cru que l'union de l'âme et du corps n'était pas impliquée dans l'idée d'homme, mais qu'il suffisait pour être homme d'avoir une âme et un corps, unis ou non entre eux; cela aussi est faux d'après ce que nous avons prouvé dans la première Partie', et ce que nous avons dit plus haut sur le mode d'union.

Solutions: 1. Le Verbe de Dieu a pris une âme et une chair qu'il s'est unies; ce fut donc cette union avec le Verbe qui a fait Dieu homme, et l'homme Dieu. Or, cette union n'a pas cessé d'exister, comme si le Verbe s'était séparé de l'âme ou de la chair; ce qui a cessé d'exister, pourtant, c'est l'union de la chair et de l'âme.

2. On dit que l'homme est son intelligence: non pas que l'intelligence soit tout l'homme, mais l'intelligence est sa partie principale, et en elle se trouve virtuellement toute l'ordonnance de l'homme: ainsi le chef de la cité est appelé parfois toute la cité, parce qu'en lui se trouve tout le gouvernement de la ville.

3. L'homme est prêtre en raison de son âme, qui reçoit le caractère de l'ordre; aussi, par la mort, l'homme ne perd-il pas son caractère sacerdotal. Et beaucoup moins encore, le Christ, source de tout le sacerdoce.

ARTICLE 5: Y avait-il identité numérique entre son corps mort et son corps vivant?

Objections: 1. Le Christ est mort vraiment, comme meurent les autres hommes. Or, au point de vue numérique, le corps de n'importe quel autre homme n'est pas purement et simplement le même, lorsqu'il est vivant et lorsqu'il est mort; car il intervient là une différence essentielle. Le corps du Christ non plus n'est donc pas purement et simplement le même, au point de vue numérique.

2. D'après le Philosophe, ce qui est divers spécifiquement l'est aussi numériquement. Or, le corps du Christ vivant et du Christ mort a été divers spécifiquement. Comme dit Aristote, l'oeil ou la chair d'un mort ne sont appelés tels que d'une manière équivoque. Le corps du Christ vivant et du Christ mort ne fut donc pas le même purement et simplement, au point de vue numérique.

3. La mort est une corruption. Or, ce qui est soumis à une corruption substantielle n'existe plus après qu'il a été corrompu, puisque la corruption est un passage de l'être au non-être. Le corps du Christ n'est donc pas demeuré le même numériquement après la mort, puisque la mort est une corruption substantielle.

En sens contraire, S. Athanase écrit: " Le corps qui a été circoncis, qui a bu et mangé, qui a souffert, qui a été cloué à la croix, était le corps du Verbe impassible et incorporel; c'est le même qui a été déposé dans le sépulcre. " Or le corps qui a été circoncis et cloué à la croix, c'est le corps vivant du Christ; et le corps qui a été déposé dans le sépulcre, c'est son corps mort. Donc le corps qui avait été vivant est le même que celui qui était mort.

Réponse: L'expression " purement et simplement " a deux sens: 1° Celui d'" absolument "; d'après le Philosophe, " purement et simplement équivaut à: sans qu'on y ajoute rien ". En ce sens, le corps du Christ mort et vivant, est demeuré le même purement et simplement, au point de vue numérique. Car un être demeure le même purement et simplement au point de vue numérique lorsqu'il a le même suppôt. Or, le corps du Christ, vivant et mort, a eu le même suppôt; car, vivant et mort, il n'a eu d'autre hypostase que celle du Verbe, nous l'avons montré plus haut. Et c'est en ce sens que parle S. Athanase dans le texte cité en sens contraire.

2° Celui de " tout à fait " ou de " totalement ". De la sorte, le corps du Christ, mort et vivant, ne fut pas purement et simplement le même, au point de vue numérique; car il ne fut pas tout à fait le même, puisque la vie fait partie de l'essence du corps vivant; en effet, c'est un attribut essentiel et non accidentel; d'où il résulte que le corps qui cesse d'être vivant ne demeure pas tout à fait le même.

Si l'on disait que le corps du Christ mort est demeuré totalement le même, il s'en suivrait qu'il n'aurait pas été soumis à la corruption, je veux dire à la corruption de la mort: c'est là l'hérésie des gaïanites, ainsi que le rapporte S. Isidore, et comme on le trouve dans *les Décrets*. D'après S. Jean Damascène " le mot de corruption a deux significations: tout d'abord la séparation de l'âme et du corps, et autres choses semblables; en second

lieu, la dissolution complète d'un être en ses éléments ". Par suite, dire que le corps du Seigneur était, au sens de Julien et de Gaïen, incorruptible selon le premier mode de corruption, avant la résurrection, est une chose impie; car le corps du Christ ne nous aurait pas été consubstantiel, il ne serait pas mort en toute vérité, et nous ne serions pas sauvés réellement. Mais, suivant la seconde signification du mot corruption, le corps du Christ n'a pas été soumis à la corruption.

Solutions: 1. Le corps mort d'un homme, quel qu'il soit, ne demeure pas uni à une hypostase permanente, comme le corps mort du Christ. Aussi le corps mort d'un homme ne reste-t-il pas le même purement et simplement, mais d'une manière toute relative: il conserve la même matière, mais non la même forme. Or, le corps du Christ demeure le même purement et simplement, à cause de l'identité du suppôt, comme on vient de le dire.

2. L'identité numérique se prend du suppôt, l'identité spécifique se prend de la forme. Là où le suppôt subsiste dans une seule nature, il est nécessaire que l'unité spécifique étant détruite, l'unité numérique disparaisse également. Mais l'hypostase du Verbe de Dieu subsiste en Deux natures: il s'ensuit que dans le Christ le corps peut ne pas conserver l'unité. spécifique, propre à la nature humaine; l'unité numérique demeure pourtant, en raison du suppôt du Verbe de Dieu.

3. La corruption et la mort ne conviennent pas au Christ en raison du suppôt, qui donne l'unité numérique, mais en raison de la nature qui, elle, peut se trouver sous les états différents de vie ou de mort.

ARTICLE 6: La mort du Christ a-t-elle contribué à notre salut?

Objections: 1. La mort est la privation de la vie; or, une privation, n'étant rien, ne peut avoir aucune puissance active. Elle n'a donc pu avoir aucun effet pour notre salut.

2. La passion du Christ a produit notre salut par mode de mérite. La mort du Christ n'a pu agir de cette manière; car, à la mort, l'âme est séparée du corps; et c'est elle qui est principe de mérite.

3. Ce qui est corporel ne peut-être cause de ce qui est spirituel. Or, la mort du Christ a été corporelle. Elle n'a donc pu être cause spirituelle de notre salut.

En sens contraire, S. Augustin écrit: " Une seule mort de notre Sauveur ", sa mort corporelle, " a été salutaire pour nos deux morts à nous ", la mort de l'âme et la mort du corps.

Réponse: On peut parler de la mort du Christ de deux manières: pendant qu'elle est en devenir et quand elle est achevée. La mort est en devenir lorsque, par une souffrance naturelle ou violente, on s'achemine vers la mort: parler de cette manière de la mort du Christ, c'est parler de sa passion. A ce point de vue, la mort du Christ est cause de notre salut de la façon que nous avons dit plus haut à propos de la passion.

La mort du Christ est achevée lorsqu'on l'envisage après la séparation du corps et de l'âme. Et c'est ainsi que nous en parlons présentement. Or, sous cet aspect, la mort du Christ ne peut pas être cause de notre salut par mode de mérite, elle ne l'est que par mode d'efficience; par la mort, en effet, la divinité n'a pas été séparée de la chair du Christ; aussi tout ce qui a rapport à la chair du Christ, même séparée de son âme, nous a-t-il été salutaire en vertu de la divinité qui lui était unie.

Or, lorsque l'on considère un effet en tant que tel, on y découvre une ressemblance avec sa cause. Aussi, parce que la mort est la privation de la vie, l'effet de la mort du Christ visera à écarter ce qui peut-être contraire à notre salut: la mort de l'âme et la mort du corps. Et voilà pourquoi l'on dit que la mort du Christ a détruit en nous la mort de l'âme, produite par notre péché, selon S. Paul (Rm 4,25): " Il s'est livré " à la mort " à cause de nos péchés ". Et la mort du Christ a aussi détruit la mort du corps produite par la séparation de l'âme: " La mort a été engloutie dans la victoire " (1 Co 15, 54).

Solutions: 1. La mort du Christ a produit notre salut, en vertu de la divinité qui lui était unie, et non pas au seul titre de la mort.

2. Considérée dans son achèvement, la mort du Christ n'a pas produit notre salut par mode de mérite; mais elle l'a pourtant produite par mode d'efficience, on vient de le dire.

3. La mort du Christ a été corporelle; mais ce corps a été l'instrument de la divinité qui lui était unie; il agissait par sa vertu, même étant mort.

QUESTION 51 : L'ENSEVELISSEMENT DU CHRIST

1. Convenait-il au Christ d'être enseveli ? - 2. Le mode de son ensevelissement. - 3. Dans le sépulcre son corps s'est-il décomposé ? - 4. Combien de temps est-il resté dans le sépulcre ?

ARTICLE 1 : Convenait-il au Christ d'être enseveli ?

Objections : 1. Le Psaume (88, 5) dit du Christ : " Il est devenu comme un homme sans secours, libre parmi les morts. " Or, dans le tombeau, les corps des morts sont enfermés ; ce qui est contraire à leur liberté. Il semble donc qu'il ne convenait pas d'ensevelir le corps du Christ.

2. Tout ce qui arrivait au Christ devait nous être salutaire. Or que le Christ ait été enseveli ne semble avoir aucun rapport avec notre salut.

3. Dieu est élevé au-dessus des cieux. Il est donc choquant qu'il soit enseveli dans la terre. Or ce qui convient au Christ mort est attribué à Dieu, en raison de l'union hypostatique. Il est donc choquant que le Christ ait été enseveli.

En sens contraire, le Seigneur dit de la femme qui l'avait oint (Mt 26,10) : " Elle a fait une bonne oeuvre à mon égard " ; et il ajoute : " En répandant ce parfum sur mon corps, elle l'a fait en vue de mon ensevelissement. "

Réponse : Il convenait que le Christ soit enseveli : 1° Afin de prouver la réalité de sa mort : en effet, on ne met un corps au tombeau, que si l'on est certain de la réalité de la mort. Aussi lit-on dans S. Marc (15, 44) que Pilate, avant de permettre que le Christ soit enseveli, s'assura, par une enquête soigneuse, qu'il était bien mort.

2° Afin de donner par sa résurrection du sépulcre, l'espoir de ressusciter par lui à ceux qui sont dans le tombeau, d'après ce texte de S. Jean (5, 28) : " Tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de l'homme, et ceux qui l'auront entendue vivront. "

3° Afin de donner l'exemple à ceux qui par la mort du Christ meurent spirituellement aux péchés, c'est-à-dire à " ceux qui sont protégés contre les perturbations des hommes " (Ps 31, 21). Aussi S. Paul dit-il (Col 3, 3) : " Vous êtes morts, et votre vie est cachée en Dieu avec le Christ. " De là vient que les baptisés, qui par la mort du Christ meurent aux péchés, sont comme ensevelis avec le Christ par l'immersion, d'après cette parole : " Nous avons été ensevelis avec le Christ dans la mort par le baptême " (Rm 6, 4).

Solutions : 1. Le Christ enseveli a montré qu'il était resté libre parmi les morts, en ce que le tombeau n'a pu l'empêcher d'en sortir par la résurrection.

2. De même que la mort du Christ a opéré notre salut de façon efficiente, de même son ensevelissement. Aussi S. Jérôme écrit-il : " Nous ressuscitons par l'ensevelissement du Christ. " Le texte d'Isaïe (53, 9 Vg) : " Il donnera les impies pour sa sépulture ", la Glose l'interprète de cette manière : " Il donnera à Dieu son Père les nations qui étaient sans pitié ; car il les a acquises par sa mort et son ensevelissement. "

3. Il est dit dans un sermon du concile d'Éphèse : " De tout ce qui sauve les hommes, rien ne fait insulte à Dieu, car cela montre non qu'il est passible, mais qu'il est clément. " Et dans un autre sermon du même concile on lit : " Dieu ne se juge insulté par rien de ce qui est occasion de salut pour les hommes. Et toi, garde-toi de tenir la nature de Dieu pour si vile qu'elle ait pu être exposée jamais à l'insulte. "

ARTICLE 2 : Le mode de l'ensevelissement du Christ

Objections : 1. Son ensevelissement répond à sa mort. Or, le Christ a subi la mort la plus infâme, d'après cette parole : " Condamnons-le à la mort la plus honteuse " (Sg 2, 29). Il semble donc incohérent qu'on ait offert au Christ une sépulture honorable, puisqu'il a été mis au tombeau par des notables, comme Joseph d'Arimatee, " noble décurion " d'après S. Marc (15, 43 Vg), et Nicodème, " prince des Juifs " selon S. Jean (3, 1).

2. On n'aurait pas dû, en faveur du Christ, donner un exemple de prodigalité. C'est ce que semble avoir fait " Nicodème venu porter un mélange de myrrhe et d'aloès d'environ cent livres " (Jn 19, 39), d'autant plus que d'après S. Marc (14, 8), " une femme avait par avance oint son corps en vue de la sépulture ".

3. Il ne convient pas qu'un fait comporte des éléments contradictoires. Or, d'un côté, l'ensevelissement du Christ fut simple, puisque Joseph " enveloppa le corps dans un linceul propre " (Mt 27, 59) " et non dans l'or, les gemmes et la soie ", dit S. Jérôme. Et d'un autre côté, il semble avoir été fastueux, en tant qu'on a enseveli le Christ avec des aromates.

4. D'après S. Paul (Rm 15, 4), " tout ce qui se trouve dans l'Écriture a été écrit pour notre instruction ". Mais on trouve dans les évangiles des détails sur la sépulture du Christ qui semblent n'avoir aucun rapport avec notre instruction : qu'il a été enseveli dans un jardin, dans un sépulcre neuf qui ne lui appartenait pas, et taillé dans le roc. . .

En sens contraire, il est prédit dans Isaïe (11, 10 Vg) : " Son sépulcre sera glorieux. "

Réponse : On peut indiquer trois raisons qui justifient la manière dont le Christ a été enseveli : - 1° Confirmer la foi en sa mort et sa résurrection. - 2° Louer la piété de ceux qui l'ont enseveli : " C'est avec louange, écrit S. Augustin qu'on , mentionne dans l'Évangile ceux qui ont pris soin d'envelopper et d'ensevelir avec sollicitude et honneur le corps du Christ descendu de la croix. " - 3° Instruire par ce mystère ceux qui sont ensevelis avec le Christ dans la mort.

Solutions : 1. Dans la mort du Christ se manifestent sa patience et sa constance, et cela d'autant plus que sa mort a été ignominieuse. Mais dans son ensevelissement honorable se montre la vertu du Christ mourant, qui, même après sa mort, a été enseveli avec honneur contre l'intention de ses meurtriers ; en cette sépulture se trouve aussi symbolisée la dévotion des fidèles, qui se mettraient au service du Christ mort.

2. D'après S. Augustin en disant qu'" on a enseveli Jésus selon la coutume des Juifs ", S. Jean " nous avertit qu'en ces sortes de devoirs rendus aux morts il faut suivre les usages de chaque nation. Or, c'était la coutume des Juifs d'oindre d'aromates divers les corps des morts, afin de les conserver plus longtemps intacts ". Ailleurs, S. Augustin remarque que " dans de tels cas ce n'est pas l'usage, mais la passion de celui qui en use, qui est coupable " ; et il ajoute : " Ce qui pour d'autres est le plus souvent un opprobre est, pour une personne divine ou pour un prophète, le signe d'un très grand honneur. " La myrrhe et l'aloès, en effet, à cause de leur amertume, symbolisent la pénitence, par laquelle on conserve en soi le Christ sans la corruption du péché. Et le parfum des aromates est le symbole d'une bonne renommée.

3. La myrrhe et l'aloès furent employés pour le corps du Christ, afin de le garder à l'abri de la corruption, ce qui paraissait une nécessité. Cela nous montre que nous pouvons user de certains remèdes coûteux afin de conserver notre corps. Mais, si l'on a enveloppé le corps du Christ, ce fut par décence, et en de telles circonstances il faut nous contenter de choses simples. Cependant, S. Jérôme apporte une raison mystique : " Celui-là enveloppe Jésus dans un linceul propre, qui le reçoit dans un coeur pur. " De là vient, d'après S. Bède, que " l'usage s'est établi dans l'Église de célébrer le sacrifice de l'autel, non pas sur des linges de soie ou de couleur, mais sur des linges de lin, comme le corps du Christ avait été enseveli dans un linge blanc ".

4. Le Christ est enseveli " dans un jardin " afin de symboliser que par sa mort et sa sépulture nous sommes libérés de la mort que nous avons encourue par le péché d'Adam commis dans le jardin du paradis.

Comme dit S. Augustin : " Si le Sauveur est déposé dans un tombeau étranger, c'est parce qu'il était mort pour le salut des autres ; or, le tombeau est la demeure de la mort. " - Par là aussi on peut mesurer le degré de la pauvreté acceptée pour nous par le Christ. Car celui qui durant sa vie n'avait pas eu de maison est enfermé aussi après sa mort dans un tombeau étranger et sa nudité est recouverte par le linceul de Joseph d'Arimatee.

Selon S. Jérôme, il est déposé dans un " tombeau neuf ", " pour éviter qu'après la résurrection, s'il y avait eu d'autres cadavres dans le tombeau, on crût que c'était l'un d'entre eux qui était ressuscité. Le tombeau neuf peut aussi symboliser le sein virginal de Marie ". - Autre symbolisme : par la sépulture du Christ, nous sommes " renouvelés ", la mort et la corruption étant détruites.

Le Christ a été enfermé dans un tombeau " taillé dans le roc ", afin que, " s'il avait été construit en pierres, qu'on ne puisse pas dire, écrit S. Jérôme qu'on avait dérobé le Christ en enlevant les fondements du tombeau ". Aussi la " grande pierre ", qui fut roulée devant le tombeau, " prouve-t-elle que le sépulcre n'aurait pu être ouvert sans l'aide de plusieurs hommes ". " Pareillement, si le Christ avait été enseveli en terre, on aurait pu prétendre : ils ont fouillé la terre et ils ont dérobé le corps ",

note S. Augustin. - A ce dernier détail du tombeau taillé dans le roc, S. Hilaire trouve un sens mystique : " Par la doctrine des Apôtres, le Christ est introduit dans le coeur dur des païens, entamé par la prédication, coeur non taillé et nouveau, jadis impénétrable à la crainte de Dieu. Et, parce que rien, sauf lui, ne doit plus pénétrer dans notre coeur, une pierre est roulée devant l'entrée. Comme l'observe aussi Origène, " ce n'est point par hasard qu'il est écrit que Joseph enveloppa le corps du Christ dans un linceul blanc, le déposa dans un sépulcre neuf et roula une grande pierre ; car tout ce qui touche au corps du Christ, est pur, nouveau et aussi très grand ".

ARTICLE 3 : Dans le sépulcre, le corps du Christ s'est-il décomposé ?

Objections : 1. Il est vraisemblable que dans le sépulcre le corps du Christ a été réduit en poussière. Car c'est là, comme de mourir, une peine du péché du premier père. Il a été dit au premier homme après son péché : " Tu es poussière et tu retourneras en poussière. " Or le Christ a subi la mort pour nous délivrer d'elle. Son corps devait donc aussi être réduit en poussière, afin de nous délivrer de la décomposition.

2. Le corps du Christ était de même nature que le nôtre. Or, notre corps, aussitôt après la mort, commence à se décomposer et est soumis à la corruption ; car, tandis que se dissipe la chaleur naturelle, survient une chaleur étrangère qui produit la corruption. Il semble donc qu'il en fut de même pour le corps du Christ.

3. On l'a dit, le Christ a voulu être enseveli pour donner aux hommes l'espoir qu'ils ressusciteraient aussi du tombeau. Il a donc dû aussi être réduit en poussière, afin de donner à tous l'espoir qu'ils en ressusciteraient.

En sens contraire, il est écrit dans le Psaume (16, 10) : " Tu ne permettras pas à ton Saint de voir la corruption ", ce que S. Jean Damascène entend de la corruption qui se produit par le retour aux éléments naturels.

Réponse : Il ne convenait pas au corps du Christ de se corrompre ou d'être réduit en poussière, de quelque manière que ce fût. La corruption d'un corps provient de la faiblesse de sa nature, qui ne peut plus le maintenir dans son unité. Or, nous l'avons dit ' la mort du Christ ne devait pas être causée par la faiblesse de sa nature, car on aurait pu croire que cette mort n'était pas volontaire. Aussi a-t-il voulu mourir non pas de maladie, mais par la Passion à laquelle il s'était offert spontanément. Et c'est pourquoi le Christ, afin d'éviter que l'on attribue sa mort à la faiblesse de sa nature, n'a pas voulu que son corps se corrompe, ou soit réduit en ses éléments, de quelque manière que ce fût. Afin de montrer sa vertu divine, il a voulu au contraire que son corps demeure sans corruption. S. Jean Chrysostome remarque : " Pour les hommes, s'ils agissent avec vaillance durant leur vie, leurs actions leur sourient ; mais avec leur mort tout disparaît. Dans le Christ, ce fut tout l'opposé. Car, avant la croix, tout est triste et faible ; mais dès qu'il a été crucifié, tout devient éclatant. Reconnais que ce n'est pas un pur homme qui a été crucifié. "

Solutions : 1. N'ayant pas été soumis au péché, le Christ n'était nullement tenu de mourir ni d'être réduit en poussière. Toutefois, c'est volontairement qu'il a subi la mort à cause de notre salut, pour les raisons que nous avons exposées. Mais, si son corps avait été soumis à la corruption ou réduit en cendres, cela aurait plutôt tourné au détriment de notre salut : n'aurait-on pas pensé qu'il n'y avait pas en lui de vertu divine ? C'est en son nom que parle le Psalmiste (30, 10) en s'écriant : " Quelle utilité y a-t-il dans mon sang, si je descends dans la corruption ? " C'est comme s'il disait : " Si mon corps se corrompt, l'utilité du sang que j'ai versé sera perdue. "

2. Par sa nature passible, le corps du Christ était apte à se corrompre ; mais cette corruption, il ne la méritait pas ; car c'est par le péché qu'on la mérite. Toutefois, la vertu divine a préservé le corps du Christ de la corruption, de même qu'elle l'a ressuscité.

3. Si le Christ est ressuscité du sépulcre, c'est par la vertu divine, qui ne connaît aucune limite. Voilà pourquoi il suffisait qu'il ressuscitât du tombeau pour prouver aux hommes que, par la vertu divine, ils ressusciteraient, non seulement de leurs sépulcres, mais aussi de n'importe quelles cendres.

ARTICLE 4 : Combien de temps le Christ est-il resté dans le sépulcre ?

Objections : 1. Le Christ a dit lui-même " Comme Jonas fut dans le ventre du poisson trois jours et trois nuits, ainsi le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre trois jours et trois nuits " (Mt 12, 40).

2. S. Grégoire écrit : " De même que Samson enleva les portes de Gaza au milieu de la nuit, c'est aussi au milieu de la nuit que le Christ enleva les portes de l'enfer et ressuscita. " Il n'est donc pas resté dans le sépulcre deux nuits entières.

3. Par la mort du Christ la lumière a triomphé des ténèbres. Or, la nuit appartient aux ténèbres, tandis que le jour appartient à la lumière. Il aurait donc mieux valu que le Christ demeurât dans le sépulcre deux jours et une nuit, plutôt que deux nuits et un jour.

En sens contraire, S. Augustin écrit : " Du soir de la sépulture à l'aube de la résurrection se sont écoulées trente six-heures, c'est-à-dire une journée complète entre deux nuits entières. "

Réponse : Le temps où le Christ a demeuré au tombeau symbolise les effets de sa mort. Or, nous l'avons dit, par la mort du Christ nous sommes libérés d'une double mort, la mort de l'âme et la mort du corps ; ces deux morts sont symbolisées par les deux nuits que le Christ a passées au tombeau. Quant à sa mort, elle ne venait pas du péché, mais elle avait été acceptée par amour ; elle ressemblait donc au jour et non à la nuit ; aussi est-elle symbolisée par le jour complet que le Christ a passé dans le sépulcre. Il convenait donc que le Christ demeurât dans le tombeau un jour et deux nuits.

Solutions : 1. S. Augustin écrit : " Certains ignorent le mode de parler des Écritures ; ils ont voulu compter pour une nuit les trois heures durant lesquelles, de sexte à none, le soleil s'est obscurci ; et pour un jour, les trois autres heures durant lesquelles le soleil a été rendu à la terre, c'est-à-dire de none à son coucher. Vient ensuite la nuit du samedi ; si on la compte avec son jour, on obtient comme total deux nuits et deux jours. Au samedi succède la nuit du dimanche, jour où le Seigneur ressuscita. Mais, même ainsi, on n'obtient pas le compte des trois jours et des trois nuits. On ne peut le trouver que si, d'après la manière de parler des Écritures, on admet que le tout est compris dans la partie. " Il faut donc prendre une nuit et un jour pour un jour naturel. De cette façon, le premier jour comprend la fin du vendredi, où le Christ est mort et a été enseveli ; le deuxième jour est entier avec ses vingt-quatre heures de nuit et de jour ; quant à la nuit suivante, elle fait partie du troisième jour. " Les premiers jours du monde étaient comptés de la lumière à la nuit, à cause de la future chute de l'homme ; mais les trois jours du tombeau sont comptés des ténèbres à la lumière à cause de la restauration de l'homme. "

2. Comme l'observe S. Augustin, le Christ ressuscita au matin, alors que la lumière apparaîtrait déjà, mais qu'il reste encore un peu des ténèbres de la nuit. Aussi S. Jean (20, 1) écrit-il à propos des femmes : " Elles vinrent au tombeau tandis qu'il y avait encore des ténèbres. " A cause de ces ténèbres, S. Grégoire écrit que le Christ ressuscita en pleine nuit, non pas juste au milieu, mais au cours de la nuit ; car l'aube peut-être appelée une partie de la nuit ou une partie du jour, à cause de son union avec la nuit et avec le jour.

3. Dans la mort du Christ, la lumière (désignée par un seul jour) a prévalu pour autant qu'elle a écarté les ténèbres de deux nuits, c'est-à-dire de notre double mort, nous l'avons dit dans la réponse.

QUESTION 52: LA DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS

1. Convenait-il au Christ de descendre aux enfers? - 2. En quel enfer est-il descendu? - 3. A-t-il été tout entier dans les enfers? - 4. Y a-t-il séjourné quelque temps? - 5. A-t-il délivré de l'enfer les saints patriarches? - 6. A-t-il délivré de l'enfer des damnés? - 7. A-t-il délivré les enfants morts avec le seul péché originel? - 8. A-t-il délivré les hommes du purgatoire?

ARTICLE 1: Convenait-il au Christ de descendre aux enfers?

Objections: 1. S. Augustin écrit: " Nulle part, dans les Écritures, je n'ai pu trouver ce mot employé dans un sens favorable. " Or, l'âme du Christ n'est pas descendue en un lieu mauvais, pas plus que les âmes des justes. Le Christ n'est donc pas descendu aux enfers.

2. Il ne pouvait y descendre avec sa nature divine, qui est tout à fait immuable; il ne le pouvait qu'avec la nature qu'il avait assumée. Or, ce que le Christ a fait ou souffert dans cette nature est ordonné au salut des hommes. Celui-ci ne paraît pas exiger qu'il descende aux enfers, puisque, par la passion qu'il avait subie en ce monde, il nous avait délivrés de la faute et de la peine, comme on l'a prouvé'.

3. Par la mort du Christ, son âme a été séparée de son corps, qui a été déposé dans le sépulcre, on vient de le voir. Comment le Christ serait-il descendu aux enfers avec son âme seulement? L'âme étant incorporelle ne peut se mouvoir d'un mouvement local; ce mouvement est propre au corps, comme le démontre Aristote. Or, descendre implique un mouvement corporel.

En sens contraire, on dit dans le Symbole: " Il est descendu aux enfers. " Et S. Paul écrit (Ep 4, 9): " S'il est monté, qu'est-ce à dire, sinon qu'il est d'abord descendu dans les régions inférieures de la terre? " Ce que la Glose entend des " enfers ".

Réponse: Il convenait que le Christ descende aux enfers pour plusieurs raisons: 1° Afin de nous arracher à la peine qu'il était venu supporter, d'après Isaïe (53, 4): " En vérité, il a pris nos maladies et porté lui-même nos douleurs. " Or, par le péché, l'homme avait mérité non seulement la mort du corps, mais aussi la descente aux enfers. Donc, si le Christ devait mourir pour nous délivrer de la mort, il convenait aussi qu'il descende aux enfers, afin de nous préserver d'y descendre nous-mêmes. De là cette parole d'Osée (13, 14): " je serai ta mort, ô mort; je serai ta destruction, ô enfer ! "

2° Puisqu'il avait vaincu le démon par sa passion, il convenait qu'il aille délivrer ceux que celui-ci détenait captifs en enfer, selon Zacharie (9, 11 Vg): " Toi aussi, dans le sang de ton alliance tu as retiré les captifs de la fosse. " Et S. Paul: " Dépouillant les principautés et les puissances, il les a emmenées triomphalement " (Col 2, 15).

3° De même qu'il avait montré son pouvoir en vivant et en mourant sur terre, il lui convenait de montrer aussi son pouvoir dans les enfers en les visitant et en y répandant la lumière. Aussi le Psalmiste s'écrie-t-il (24, 7): " Élevez vos portes, ô princes "; et la Glose commente: " Princes de l'enfer, renoncez à la puissance en vertu de laquelle vous déteniez jusqu'à présent les hommes dans l'enfer "; et ainsi, " au nom de Jésus tout genou fléchit ", non seulement " dans les cieux ", mais aussi " dans les enfers ", selon S. Paul (Ph 2, 10).

Solutions: 1. Le nom d'enfers évoque le mal de peine, mais non le mal de faute. Il convenait donc que le Christ descende dans les enfers, non comme si lui-même portait la dette de la peine, mais pour délivrer ceux qui l'avaient contractée.

2. La passion du Christ est comme la cause universelle du salut des hommes, tant vivants que morts. Or, pour appliquer une cause universelle à des effets particuliers, il faut une action spéciale. Aux vivants, la vertu de la passion du Christ est appliquée par le moyen des sacrements qui nous configurent à la passion du Christ; aux morts, elle a été appliquée par la descente du Christ aux enfers. Aussi est-ce à dessein que Zacharie écrit (9, 11) qu'il a " retiré les captifs de la fosse, dans le sang de son alliance ", c'est-à-dire par la vertu de sa passion.

3. L'âme du Christ n'est pas descendue aux enfers à la manière des corps, mais à la manière dont les anges se meuvent, ce dont nous avons traité dans la première Partie.

ARTICLE 2: En quel enfer le Christ est-il descendu?

Objections: 1. Il est dit par la bouche de la Sagesse divine (Si 24, 45 Vg): " je pénétrerai toutes les parties inférieures de la terre. " Or, parmi ces parties inférieures de la terre, on compte aussi l'enfer des damnés (Psaume 63, 10 Vg): " Ils entreront dans les lieux inférieurs de la terre. " Donc le Christ, qui est la Sagesse de Dieu, est descendu aussi jusqu'à l'enfer des damnés.

2. De plus, S. Pierre dit (Ac 2, 24): " Dieu a ressuscité le Christ, le délivrant des douleurs de l'enfer; car il était impossible qu'il y soit retenu. " Or, il n'y a pas de douleurs dans l'enfer des patriarches; il n'y en a pas non plus dans l'enfer des enfants, qui ne sont pas punis de la peine du sens à cause du péché actuel, mais seulement de la peine du dam à cause du péché originel. Donc le Christ est descendu dans l'enfer des damnés, ou même au purgatoire, où les hommes sont punis de la peine du sens pour leurs péchés actuels.

3. S. Pierre écrit (1 P 3, 19): " Le Christ est venu par l'esprit pour prêcher à ceux qui étaient retenus en prison et qui avaient été autrefois incrédules. " S. Athanase interprète ce texte de la descente du Christ aux enfers. Il dit en effet: " Le corps du Christ fut mis au tombeau, quand lui-même alla prêcher aux esprits qui étaient en prison, comme dit S. Pierre. " Il est évident d'autre part, que les incrédules se trouvaient dans l'enfer des damnés. Le Christ y est donc descendu.

4. S. Augustin écrit: " Si la Sainte Écriture avait dit que le Christ était venu dans le sein d'Abraham, sans nommer l'enfer et ses douleurs, je m'étonnerais qu'on ose affirmer qu'il est descendu aux enfers. Mais des témoignages évidents mentionnent l'enfer et ses douleurs; aussi n'y a-t-il aucune raison de croire que le Sauveur y soit venu sinon pour délivrer de ces douleurs. " Or, le lieu de douleurs, c'est l'enfer des damnés.

5. S. Augustin enseigne encore qu'en descendant aux enfers le Christ " a délié tous les justes qui y étaient attachés par le péché originel ". Or, parmi ceux-ci, se trouvait aussi Job qui dit de lui-même (17, 16 Vg): " Tout ce qui est à moi descendra au plus profond de l'enfer. " Le Christ aussi est donc descendu au plus profond de l'enfer.

En sens contraire, de l'enfer des damnés il est dit dans Job (10, 21): " Avant que j'aie, sans en revenir, à la terre ténébreuse et couverte de l'ombre de la mort, où il n'y a aucun ordre, mais où habite une horreur éternelle. " Or, dit S. Paul (2 Co 6, 14): " Il n'y a rien de commun entre la lumière et les ténèbres. " Donc le Christ, qui est la lumière, n'est pas descendu dans l'enfer des damnés.

Réponse: On peut se trouver dans un lieu de deux manières.

1° D'abord, par l'effet qu'on y produit. De cette manière, le Christ est descendu dans chacun des enfers; mais de façon différente. Car, dans l'enfer des damnés, il est descendu pour les confondre de leur incrédulité et de leur malice. A ceux qui étaient détenus dans le purgatoire, il a donné l'espoir d'obtenir la gloire; quant aux saints patriarches qui étaient retenus dans les enfers à cause du seul péché originel, il leur a donné la lumière de la gloire éternelle.

2° En second lieu par son essence, et de cette manière l'âme du Christ n'est descendue que dans les enfers où les justes étaient retenus, afin de visiter aussi, dans leur lieu même et par son âme, ceux qu'il visitait intérieurement par sa divinité en leur accordant sa grâce. C'est ainsi que, en se trouvant en l'une seulement des parties de l'enfer, il a fait rayonner d'une certaine façon son action dans l'enfer entier, de même qu'en souffrant en un seul lieu de la terre il a libéré par sa passion le monde tout entier.

Solutions: 1. Le Christ, qui est la Sagesse de Dieu, " a pénétré toutes les parties inférieures de la terre ", non pas en les parcourant toutes localement avec son âme, mais en étendant à toutes en quelque sorte l'effet de sa puissance. Néanmoins, il n'a communiqué sa lumière qu'aux seuls justes. Aussi l'Ecclésiastique ajoute-t-il: " J'illuminerai tous ceux qui espèrent dans le Seigneur. "

2. On distingue deux sortes de douleurs. L'une est celle de la peine que souffrent les hommes pour un péché actuel: " Les douleurs de l'enfer m'ont enveloppé ", dit le Psaume (18, 6). - L'autre est celle qui est causée par le délai de la gloire que l'on espère: " L'espérance qui est différée afflige l'âme ", disent les Proverbes (13, 18). C'est cette douleur que ressentaient les saints patriarches en enfer; et pour la décrire S. Augustin dit: " Ils priaient le Seigneur en le suppliant avec larmes. " En descendant aux

enfers, le Christ a mis un terme à ces deux douleurs, mais diversement. Car à la douleur des peines il a mis fin en en préservant les patriarches, comme un médecin coupe court à une maladie dont il préserve par un remède. Quant aux douleurs causées par le retard de la gloire, il en a délivré sur-le-champ, en accordant la gloire aux patriarches.

3. Certains rapportent le texte de S. Pierre à la descente du Christ aux enfers, et le commentent de la façon suivante: " A ceux qui étaient retenus en prison ", c'est-à-dire en enfer, " par l'esprit ", à savoir son âme, " le Christ est venu prêcher, à eux qui autrefois avaient été incrédules ". Aussi S. Jean Damascène écrit: " Il a évangélisé ceux qui étaient en enfer comme il avait porté la bonne nouvelle à ceux qui se trouvaient sur la terre ", non pas certes pour convertir des incrédules à la foi, mais " pour confondre les incrédules ". Car cette prédication elle-même ne peut pas être autre chose que la manifestation de sa divinité, manifestation faite à ceux qui étaient en enfer, et produite par la descente pleine de puissance du Christ aux enfers.

Cependant S. Augustin fournit une meilleure explication dans une lettre: il ne rapporte pas le texte de S. Pierre à la descente du Christ aux enfers, mais à l'action de sa divinité, qu'il a exercée depuis le début du monde. Le sens du passage devient le suivant: " A ceux qui étaient retenus en prison ", c'est-à-dire à ceux qui vivaient dans un corps mortel, qui est comme une prison de l'âme, " par l'esprit " de sa divinité, " il est venu prêcher ", au moyen d'inspirations intérieures, et aussi d'avertissements extérieurs donnés par la bouche des justes; " à ceux-là il a prêché, à eux qui autrefois avaient été incrédules ", lors de la prédication de Noé, " tandis qu'ils se reposaient sur la patience de Dieu ", qui différait le châtement du déluge; aussi S. Pierre ajoute-t-il: " Aux jours de Noé, pendant qu'on construisait l'arche. "

4. Le sein d'Abraham peut se considérer sous deux aspects: 1° Sous celui du repos que l'on goûtait là sans aucune peine sensible; à ce point de vue, le nom d'enfer ne lui convient pas et il n'y a là aucune douleur. 2° Sous celui de privation de la gloire escomptée; à ce point de vue, le sein d'Abraham évoque l'idée d'enfer et de douleur. Aussi cette expression du sein d'Abraham désigne-t-elle le repos des bienheureux; on ne lui donne plus le nom d'enfer; et on ne parle plus maintenant de douleurs à son sujet.

5. D'après S. Grégoire: " Ce sont les lieux supérieurs de l'enfer que Job appelle le plus profond de l'enfer. Comparée, en effet, à la hauteur du ciel, toute atmosphère est un enfer ténébreux; comparée à la hauteur de cette atmosphère, la terre, qui se trouve au-dessous, peut-être appelée un enfer et un lieu profond; comparée à la hauteur de cette terre, les lieux de l'enfer qui sont au-dessus de tous les autres réceptacles de l'enfer peuvent aussi être désignés par l'expression: le plus profond de l'enfer.

ARTICLE 3: Le Christ a-t-il été tout entier dans les enfers?

Objections: 1. L'une des composantes du Christ, son corps, n'a pas été dans les enfers.

2. De plus, on ne peut donner le nom de " tout " à ce dont les parties sont séparées l'une de l'autre. Or, on le sait, après la mort, le corps et l'âme, qui sont les composantes de la nature humaine, ont été séparés l'un de l'autre dans le Christ, et c'est seulement après la mort que le Christ est descendu dans les enfers. Il n'a donc pas pu y être tout entier.

3. D'ailleurs, on dit exister tout entier dans un lieu l'être dont aucune partie n'existe ailleurs. Or, le Christ avait hors de l'enfer son corps, qui se trouvait dans le sépulcre, et sa divinité, qui était partout. Il ne fut donc pas tout entier dans les enfers.

En sens contraire, S. Augustin écrit: " Le Fils était tout entier chez le Père, tout entier dans le ciel, sur la terre, dans le sein de la Vierge, tout entier sur la croix, tout entier en enfer, tout entier dans le paradis où il a introduit le bon larron. "

Réponse: On a noté dans la première Partie que les noms masculins se rapportent à l'hypostase ou personne; les noms neutres à la nature. A la mort du Christ, si son âme fut séparée de son corps, ni son âme ni son corps ne furent pourtant séparés de la personne du Fils de Dieu, nous l'avons montré plus haut. C'est pourquoi, pendant les trois jours de sa mort, le Christ fut tout entier dans le sépulcre, car toute sa personne s'y trouva par le corps qui lui était uni. Et, pareillement, il fut tout entier dans les enfers, car toute sa personne s'y trouva en raison de l'âme qu'il s'était unie. De même aussi le Christ était tout entier partout, en raison de sa nature divine.

Solutions: 1. Le corps du Christ, qui était alors dans le sépulcre, n'était pas une composante de sa personne incréée, mais de la nature qu'il avait assumée. Aussi, que le corps du Christ n'ait pas été dans les enfers, cela n'exclut pas que le Christ y était tout entier, mais cela prouve que tout ce qui appartient à la nature humaine ne s'y trouvait pas.

2. La totalité de la nature humaine est constituée par l'union de l'âme et du corps; mais non la totalité de la personne divine. Aussi, quand l'union de l'âme et du corps a été rompue par la mort, le Christ est-il demeuré tout entier, mais la nature humaine n'est pas restée dans sa totalité.

3. La personne du Christ est tout entière dans chaque lieu, mais elle n'y est pas totalement; car elle n'est circonscrite par aucun lieu. Même tous les lieux pris ensemble ne peuvent pas enfermer son immensité. Mais c'est bien plutôt la personne du Christ elle-même qui, par son immensité, enferme toutes choses. Il n'y a que les réalités qui sont corporellement dans leur lieu et qui sont circonscrites par lui, dont on puisse dire que, si elles sont tout entières quelque part, aucune de leurs parties ne se trouve ailleurs. Or, tel n'est pas le cas de Dieu. Aussi S. Augustin affirme-t-il; " Ce n'est pas en raison de la diversité des temps ou des lieux que nous disons le Christ tout entier partout, comme si maintenant il était tout entier ici, et ensuite tout entier autre part; mais il est tout entier partout et toujours. "

ARTICLE 4: Le Christ a-t-il séjourné quelque temps dans les enfers?

Objections: 1. Si le Christ est descendu aux enfers, ce fut pour libérer les hommes. Or, cette libération s'est faite aussitôt, dans sa descente même. **k**(Il est facile de relever subitement le pauvre en présence de Dieu ", dit l'Ecclésiastique (11, 22 Vg). Il semble donc que le Christ n'a pas prolongé son séjour dans les enfers.

2. S. Augustin s'écrie: " Sans aucun retard, au commandement du Seigneur et Sauveur, tous les verrous de fer se sont brisés. " Aussi est-il dit, à l'adresse des anges qui accompagnaient le Christ: " Enlevez vos portes, ô princes " (Ps 24, 7). Or, le Christ est descendu pour briser les verrous des enfers. Le Christ n'a donc pas séjourné dans les enfers.

3. S. Luc (23, 43) rapporte que le Christ sur la croix a annoncé au bon larron: " Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le paradis. " Il est donc clair que le Christ fut dans le paradis le jour même. Or, ce ne fut pas avec son corps, qui avait été mis au tombeau, mais avec son âme, qui était descendue dans les enfers. Il semble ainsi que le Christ ne séjournâ pas dans les enfers.

En sens contraire, S. Pierre dit (Ac 2, 24) " Dieu l'a ressuscité, en brisant les douleurs de l'enfer, parce qu'il était impossible qu'il y soit retenu. " Il semble donc que le Christ a demeuré dans les enfers jusqu'à l'heure de la résurrection.

Réponse: Pour prendre sur lui nos peines, le Christ a voulu que son corps soit déposé dans le sépulcre, et aussi que son âme descende aux enfers. Or, son corps est demeuré dans le sépulcre pendant un jour entier et deux nuits, afin de prouver la réalité de sa mort. Par conséquent, il faut croire que son âme a demeuré dans les enfers juste aussi longtemps, afin que simultanément son âme soit tirée des enfers et son corps du tombeau.

Solutions: 1. En descendant aux enfers, le Christ a délivré aussitôt les saints qui s'y trouvaient; à la vérité, il ne les a pas emmenés immédiatement du lieu de l'enfer, mais il les a illuminés de la lumière de sa gloire dans les enfers mêmes. Et pourtant il convenait que son âme demeure dans les enfers aussi longtemps que son corps restait dans le sépulcre.

2. Les verrous de l'enfer, ce sont les obstacles qui empêchaient les saints patriarches de sortir des enfers, en raison de la faute du premier père. Ces verrous, le Christ les a brisés par la vertu de sa passion et de sa mort, aussitôt qu'il fut descendu aux enfers. Toutefois, il a voulu y demeurer quelque temps, pour le motif que venons de dire.

3. La parole du Seigneur au bon larron est à entendre non du paradis terrestre et corporel, mais du paradis spirituel, où se trouvent tous ceux qui jouissent de la gloire divine. Aussi le bon larron, en ce qui concerne le lieu, est-il descendu aux enfers avec le Christ, afin d'être avec lui, ainsi qu'il lui avait été promis: " Tu seras avec moi dans le paradis. " Toutefois, en ce qui regarde la récompense, il fut au paradis, car il jouissait là de la divinité du Christ, comme les autres saints.

ARTICLE 5: Le Christ a-t-il délivré des enfers les saints patriarches?

Objections: 1. S. Augustin écrit: " Chez les justes qui étaient dans le sein d'Abraham, je n'ai pas encore trouvé quel bienfait le Christ leur aurait apporté en descendant aux enfers; car je ne vois pas qu'il se soit jamais retiré d'eux quant à la présence béatifiante de sa divinité. " Or, il leur aurait apporté un grand bienfait, s'il les avait délivrés des enfers.

2. Personne n'est retenu dans les enfers sinon pour un péché. Or, durant leur vie, les saints patriarches avaient été justifiés de leur péché par la foi au Christ. Ils n'avaient donc pas besoin d'être libérés par la descente du Christ aux enfers. 3. Si l'on écarte la cause, on supprime l'effet. Mais la cause de la descente aux enfers est le péché, qui avait été écarté, nous l'avons dit, par la passion du Christ. Les saints patriarches n'ont donc pas été ramenés des enfers par le Christ qui y était descendu.

En sens contraire, S. Augustin dit que lorsque le Christ est descendu aux enfers, " il en a brisé la porte et les verrous de fer, et il a délivré tous les justes qui s'y trouvaient enchaînés par le péché originel ".

Réponse: On vient de le dire lors de sa descente aux enfers, le Christ a agi en vertu de sa passion. Par sa passion, il a libéré le genre humain non seulement du péché, mais aussi de l'obligation de la peine, nous l'avons montré plus haut. Les hommes étaient astreints à l'obligation de la peine d'une double manière: 1° à cause du péché actuel, que chacun commet personnellement; 2° à cause du péché de toute la nature humaine, qui, dit S. Paul (Rm 5, 12), passe du premier père chez tous les hommes, par voie d'origine. La peine de ce péché originel, c'est la mort corporelle et la perte de la vie de gloire, comme on le voit dans la Genèse (2, 17; 3, 3); car l'homme que Dieu avait menacé de mort, s'il venait à pécher, il l'a chassé du paradis après le péché. Et c'est pourquoi, en descendant aux enfers, le Christ, par la vertu de sa passion, a délivré les saints de cette contrainte en raison de laquelle ils étaient exclus de la vie de gloire, de sorte qu'ils ne pouvaient voir Dieu par essence, ce qui constitue la parfaite béatitude de l'homme, comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie. Or, les saints patriarches étaient retenus dans les enfers parce que l'entrée dans la vie de gloire ne leur était pas ouverte à cause du péché du premier père. Et ainsi, en descendant aux enfers, le Christ en a délivré les saints patriarches. C'est ce qu'avait dit le prophète Zacharie (9, 11 Vg): " Toi, c'est dans le sang de ton alliance, que tu as retiré les captifs de la fosse sans eau. " Et S. Paul écrit (Col 2, 15): " Dépouillant les principautés et les puissances, le Christ les a emmenées. " La Glose commente en disant que " le Christ a dépouillé les principautés et les puissances de l'enfer, et, ayant enlevé Abraham, Isaac, Jacob et les autres justes, les a emmenés au ciel loin de ce royaume de ténèbres ".

Solutions: 1. Dans le texte cité, S. Augustin s'élève contre ceux qui croyaient que, avant la venue du Christ, les anciens justes avaient été soumis dans les enfers à des peines douloureuses. Aussi un peu

auparavant avait-il écrit: " Certains prétendent qu'aux anciens justes avait été aussi concédé le bienfait d'être délivrés des douleurs, lorsque le Seigneur était venu dans les enfers. Mais, comment entendre qu'Abraham, dans le sein duquel le saint pauvre Lazare avait été reçu, aurait subi ces douleurs, moi je ne le vois pas. " Voilà pourquoi, quand S. Augustin ajoute ensuite " qu'il n'a pas encore trouvé quel bienfait la descente du Christ aux enfers avait pu apporter aux anciens justes ", il faut l'entendre d'une délivrance de peines douloureuses.

Toutefois, le Christ leur a procuré l'acquisition de la gloire et, par conséquent, les a délivrés de la douleur qu'ils ressentaient de la voir retardée. Cependant, l'espoir qu'ils avaient de posséder cette gloire leur donnait une grande joie, d'après cette parole en S. Jean (3, 56): " Abraham, votre père, exulta à la pensée de voir mon jour. " Et voilà pourquoi S. Augustin continue: " je ne vois pas qu'il se soit jamais retiré d'eux quant à la présence bienfaisante de sa divinité "; avant l'arrivée du Christ, en effet, ils étaient bienheureux en espérance, quoique sans l'être parfaitement en réalité.

2. Durant leur vie, les saints patriarches ont été libérés, par la foi au Christ, de tout péché, aussi bien originel qu'actuel; ils ont été libérés aussi de l'obligation à la peine due pour leurs péchés actuels, mais non de la peine due pour le péché originel, qui les excluait de la gloire, tant que n'était pas acquitté le prix de la rédemption humaine. Pareillement, maintenant, les fidèles du Christ sont délivrés, par le baptême, de la peine due pour leurs péchés actuels; quant à la peine due pour le péché originel, ils ne sont plus condamnés à être exclus de la gloire, mais ils demeurent pourtant encore soumis à la nécessité de mourir d'une mort corporelle, car ils sont renouvelés selon l'esprit, mais pas encore selon la chair, selon le mot de S. Paul (Rm 8, 10): " Le corps est mort, à cause du péché; mais l'esprit est vivant, à cause de la justification. "

3. Aussitôt que le Christ eut subi la mort, son âme descendit aux enfers et communiqua le fruit de sa passion aux saints qui y étaient enfermés. Cependant, ils ne sont pas sortis de ce lieu tant que le Christ est demeuré dans les enfers, car la présence même du Christ les comblait de gloire.

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

Objections: 1. Isaïe écrit (24, 22): " Ils seront réunis en groupe dans la fosse et enfermés là dans une prison; après de nombreux jours, ils seront visités. " Comme l'explique S. Jérôme, Isaïe parle ici des damnés qui ont adoré " la milice du ciel ". Il semble donc que, lorsque le Christ est descendu aux enfers, même les damnés ont été visités. Ce qui devait être pour leur libération.

2. Ce texte de Zacharie (3, 11 Vg): " Toi, c'est dans le sang de ton alliance que tu as retiré les captifs de la fosse sans eau ", la Glose le commente ainsi: " Tu as délivré ceux qui étaient tenus captifs dans les prisons où aucune miséricorde ne les rafraîchissait, cette miséricorde à laquelle faisait appel le riche de l'Évangile. " Or, seuls les damnés sont enfermés dans les prisons sans aucune miséricorde. Donc le Christ en a délivré quelques-uns de l'enfer.

3. La puissance du Christ n'est pas moindre dans l'enfer qu'en ce monde; car, de part et d'autre, le Christ a opéré par la puissance de sa divinité. Or, dans ce monde, il a délivré certains hommes de toutes sortes d'état. Donc, dans l'enfer aussi, il a libéré certains hommes de la damnation.

En sens contraire, il est dit dans Osée (13, 14): " je serai ta mort, ô mort, ta destruction, ô enfer! " La Glose ajoute: " En emmenant les élus et en y laissant les réprouvés. " Or, seuls, les réprouvés sont dans l'enfer des damnés. Donc, par la descente du Christ aux enfers, personne n'a été libéré de l'enfer des damnés.

Réponse: On vient de le voir, en descendant aux enfers, le Christ a opéré en vertu de sa passion.

Aussi sa descente aux enfers n'a-t-elle apporté le fruit de la délivrance qu'à ceux qui avaient été unis à la passion du Christ par la foi jointe à la charité, qui en est la forme et qui enlève les péchés. Or, ceux qui se trouvaient dans l'enfer des damnés ou bien n'avaient possédé la foi d'aucune manière, comme les infidèles, ou bien, s'ils avaient possédé la foi, n'avaient eu aucune conformité avec la charité du Christ souffrant. Ils n'avaient donc pas été purifiés de leurs péchés. Telle est la raison pour laquelle la descente du Christ aux enfers ne leur a pas apporté la délivrance de leur obligation à la peine de l'enfer.

Solutions: 1. Lors de la descente du Christ aux enfers, tous ceux qui se trouvaient dans quelque partie de l'enfer ont été d'une certaine façon visités; les uns pour leur consolation et leur délivrance; les autres pour leur condamnation et leur confusion; ceux-ci sont les damnés. Aussi Isaïe ajoute-t-il dans le texte cité (24, 23): " La lune rougira et le soleil sera confondu. "

On peut aussi rapporter ce texte d'Isaïe à la visite que recevront les damnés au jour du jugement, non pour être délivrés, mais pour être condamnés davantage encore, selon le mot de Sophonie (1, 12). " je visiterai les hommes qui croupissent sur leurs ordures. "

2. Le commentaire de la Glose: " Là, aucune miséricorde ne les rafraîchissait ", doit s'entendre du rafraîchissement que donne la délivrance parfaite; car les saints patriarches ne pouvaient être délivrés de ces prisons de l'enfer avant l'arrivée du Christ.

3. Ce ne fut pas à cause de l'impuissance du Christ que des âmes n'ont pas été délivrées de chacun des états où elles pouvaient se trouver dans les enfers, comme des hommes ont été délivrés de chacun des états où ils se trouvaient en ce monde; mais ce fut à cause de la différence de leurs conditions. Car les hommes, tant qu'ils vivent, peuvent se convertir à la foi et à la charité, étant donné que durant cette vie ils ne sont pas confirmés dans le bien ou dans le mal comme ils le seront après leur sortie de ce monde.

ARTICLE 7: Le Christ a-t-il délivré les enfants morts avec le seul péché originel?

Objections: 1. Les enfants morts avec le péché originel n'étaient détenus dans les enfers que pour ce péché originel. De même que les anciens patriarches. Mais on vient de voir que ceux-ci ont été libérés des enfers par le Christ. Donc pareillement les enfants.

2. S. Paul écrit (Rm 5, 15): " Si, par la faute d'un seul, beaucoup sont morts, à plus forte raison la grâce de Dieu et ses dons ont-ils abondé en un plus grand nombre dans la grâce d'un seul homme: Jésus Christ. " Or, c'est à cause du péché du premier père que les enfants morts avec le seul péché originel sont détenus dans les enfers. Donc, à plus forte raison, ont-ils été délivrés par la grâce du Christ.

3. De même que le baptême agit en vertu de la passion, de même la descente du Christ aux enfers, comme il est clair par ce que l'on vient de dire. Or, par le baptême, les enfants sont délivrés du péché originel et de l'enfer. Donc, pareillement, ils sont délivrés par la descente du Christ aux enfers.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Rm 3, 25): " Dieu a exposé le Christ comme instrument de propitiation par la foi en son sang. " Or, les enfants qui étaient morts avec le seul péché originel n'avaient participé d'aucune manière à la foi dans le Christ. Ils n'ont donc pas perçu le fruit de la propitiation du Christ, en vue d'être délivrés par lui de l'enfer.

Réponse: La descente du Christ aux enfers n'a apporté la délivrance qu'à ceux qui étaient unis par la foi et la charité à sa passion; c'est en effet par elle seulement que la descente du Christ était libératrice. Or, les enfants qui étaient morts avec le péché originel n'étaient nullement unis à la passion du Christ par la foi et par l'amour. La foi, ils n'avaient pu l'avoir en propre, puisqu'ils n'avaient pas eu l'usage de

leur libre arbitre; et ils n'avaient pas non plus été purifiés du péché originel par la foi de leurs parents, ni par quelque sacrement de la foi. C'est pour cela que la descente du Christ aux enfers n'a pas délivré les enfants qui s'y trouvaient.

D'ailleurs, si les saints patriarches ont été délivrés des enfers, c'est qu'ils ont été admis à la gloire de la vision divine. Or, à cette gloire personne ne peut parvenir que par la grâce, d'après S. Paul (Rm 6, 23): " La vie éternelle est une grâce de Dieu. " Puisque les enfants morts avec le péché originel, n'ont pas reçu la grâce, ils n'ont pas été libérés des enfers.

Solutions: 1. Si les saints patriarches encouraient encore la contrainte du péché originel en tant qu'elle concerne la nature humaine, cependant par la foi au Christ ils avaient été délivrés de toute souillure du péché. Aussi étaient-ils capables de cette délivrance que le Christ a apportée en descendant aux enfers. Mais, on vient de le montrer, il n'en était pas de même pour les enfants.

2. Lorsque l'Apôtre écrit que " la grâce de Dieu a abondé en un plus grand nombre ", ce plus grand nombre ne doit pas, être pris comparativement, comme si les hommes sauvés par la grâce du Christ étaient plus nombreux que les hommes damnés par le péché d'Adam; mais il faut l'entendre d'une manière absolue, comme si S. Paul disait que la grâce d'un seul, le Christ, a abondé en beaucoup d'hommes, de même que le péché d'un seul, Adam, est parvenu à beaucoup d'hommes aussi. Or le péché d'Adam a atteint seulement ceux qui étaient nés d'Adam d'une manière charnelle et par voie séminale. Pareillement, la grâce du Christ parvient seulement à ceux qui sont devenus ses membres par une régénération spirituelle. Ce qui n'est pas le cas des enfants morts avec le péché originel.

3. Le baptême est conféré en cette vie, où l'on peut passer de la faute à la grâce; mais la descente du Christ aux enfers n'eut d'effet sur les âmes que dans l'au-delà, où un tel passage à la grâce n'est plus possible. Aussi les enfants sont-ils libérés du péché originel par le baptême, mais non par la descente du Christ aux enfers.

ARTICLE 8: Par sa descente aux enfers, le Christ a-t-il libéré les hommes du purgatoire?

Objections: 1. S. Augustin écrit: " Des témoignages évidents mentionnent l'enfer avec ses douleurs; il n'y a aucun motif de croire que le Sauveur y soit venu, sinon pour délivrer de ces douleurs. Mais a-t-il délivré tous ceux qu'il y a trouvés, ou seulement ceux qu'il a jugé dignes de cette faveur, je le cherche encore. Il est pourtant indubitable que le Christ est venu dans les enfers et qu'il a octroyé le bienfait de la délivrance à ceux qui s'y trouvaient dans les douleurs. " Or, ainsi qu'on l'a vu il n'a pas accordé ce bienfait aux damnés. En dehors d'eux, il n'y a, pour souffrir ces peines, que ceux qui sont au purgatoire. Donc le Christ a délivré les âmes du purgatoire.

2. La présence du Christ n'aurait pas eu moins d'effet que ses sacrements. Or, par les sacrements du Christ, les âmes sont délivrées du purgatoire; surtout par le sacrement de l'eucharistie, on le montrera plus loin. Donc à plus forte raison, par la présence même du Christ qui était descendu aux enfers, les âmes ont été délivrées du purgatoire.

3. Tous ceux qu'il a guéris en cette vie, le Christ les a guéris totalement, ainsi que l'écrit S. Augustin. Le Seigneur lui-même le dit aussi (Jn 7, 23): " J'ai sauvé totalement cet homme le jour du sabbat. " Or, ceux qui se trouvaient dans le purgatoire, le Christ les a délivrés de l'obligation à la peine du dam, qui les excluait de la gloire. Il les a donc aussi libérés de la peine du purgatoire.

En sens contraire, S. Grégoire écrit: " Après avoir franchi les portes de l'enfer, notre Créateur et Rédempteur en a ramené les âmes des élus; il ne souffre donc pas que nous allions dans les lieux où il est déjà descendu, pour libérer d'autres âmes. " Or, il souffre que nous allions dans le purgatoire. En descendant dans les enfers, il n'a donc pas délivré les âmes du purgatoire.

Réponse: Nous l'avons déjà dit à plusieurs reprises. la descente du Christ aux enfers a produit la délivrance en vertu de sa passion. Or, cette passion ne possède pas une vertu temporaire et transitoire, mais une vertu éternelle: " Par une seule oblation, il a parfait pour toujours les sanctifiés " (He 10, 14). Et ainsi, il est clair que la passion du Christ n'a pas eu alors plus d'efficacité qu'elle n'en a maintenant. Voilà pourquoi ceux qui étaient à ce moment dans l'état où sont maintenant les âmes du purgatoire n'ont pas été délivrés du purgatoire par la descente du Christ aux enfers. Si, toutefois, certaines âmes se sont alors trouvées dans la condition où sont actuellement les âmes qui sont délivrées du purgatoire, rien ne s'oppose à ce qu'elles aient été libérées du purgatoire par la descente du Christ aux enfers.

Solutions: 1. Du texte de S. Augustin on ne peut conclure que tous ceux qui se trouvaient dans le purgatoire en ont été délivrés, mais que cette faveur a été octroyée à quelques-uns d'entre eux, c'est-à-dire à ceux qui étaient déjà suffisamment purifiés, ou même à ceux qui avaient mérité durant leur vie, par leur foi et leur dévotion à la mort du Christ, d'être libérés de la peine temporelle du purgatoire, lorsque le Christ descendrait aux enfers.

2. La vertu du Christ agit dans les sacrements par mode de guérison et d'expiation. Le sacrement de l'eucharistie libère donc l'homme du purgatoire autant qu'elle est un sacrifice satisfactoire pour le péché. Or, la descente du Christ aux enfers n'a pas été satisfactoire. Elle agissait pourtant en vertu de la passion, qui, a été satisfactoire, ainsi qu'on l'a vu plus haut; mais la passion n'était elle-même satisfactoire qu'en général; sa vertu devait être appliquée aux hommes par des moyens particuliers et spéciaux à chacun d'entre eux. Il n'était donc pas nécessaire que la descente du Christ aux enfers les libère tous du purgatoire.

3. Les faiblesses, dont le Christ guérissait simultanément les hommes en cette vie, étaient personnelles et propres à chacun d'eux. Mais l'exclusion de la gloire de Dieu était une déficience générale qui atteignait toute la nature humaine. Aussi rien n'empêche que ceux qui étaient dans le purgatoire aient été délivrés par le Christ de cette peine qu'est l'exclusion de la gloire, sans être libérés de l'obligation à la peine du purgatoire, qui est personnelle à chacun. Les saints patriarches, au contraire, ont été libérés, avant l'arrivée du Christ, de leurs peines personnelles, mais non de la peine commune, comme on l'a dit plus haut.

L'EXALTATION DU CHRIST

I. Sa résurrection (Q. 53-56). - II. Son ascension (Q. 57). - III. Sa session à la droite du Père (Q. 58). - IV. Son pouvoir judiciaire (Q. 59).

SA RÉSURRECTION

L'étude de la résurrection considérera: 1° La résurrection en elle-même. (Q. 53) - 2° Les qualités du Christ ressuscité (Q. 54). - 3° La manifestation de la résurrection (Q. 55). - 4° La causalité de la résurrection (Q. 56).

QUESTION 53 : LA RÉSURRECTION DU CHRIST EN ELLE-MÊME

1. Sa nécessité. - 2. Au troisième jour. - 3. Dans quel ordre elle s'est accomplie. - 4. Sa cause.

ARTICLE 1 : La nécessité de la Résurrection

Objections : 1. S. Jean Damascène écrit : " Pour un être vivant, la résurrection c'est le fait de se relever quand son corps s'était dissous ou était tombé. " Or, le Christ n'est pas tombé par le péché, ni son corps ne s'est dissous, on vient de le montrer. Il ne lui convient donc pas au sens propre de ressusciter.

2. Ressusciter, c'est être promu à un état plus élevé. Car c'est surgir, et surgir implique un mouvement vers le haut. Or, le corps du Christ, après la mort, est demeuré uni à la divinité, et il ne pouvait pas monter plus haut. Il ne lui convenait donc pas de ressusciter.

3. Tout ce qui touche l'humanité du Christ est ordonné à notre salut. Or, la passion du Christ suffisait pleinement à notre salut, puisque par elle nous sommes délivrés de la peine et de la faute, on l'a montré. Il n'était donc pas nécessaire que le Christ ressuscite d'entre les morts.

En sens contraire, on lit dans S. Luc (24, 46) : " Il fallait que le Christ souffre et ressuscite d'entre les morts. "

Réponse : Qu'il ait été nécessaire que le Christ ressuscite, on peut en donner cinq raisons :

1° La glorification de la justice divine. Il lui convient en effet d'exalter ceux qui s'humilient à cause de Dieu, d'après S. Luc (1, 52) : " Il a déposé les puissants de leur trône, et il a élevé les humbles. " Le Christ s'étant humilié jusqu'à la mort de la croix par charité et par obéissance à Dieu, il fallait que Dieu l'exalte jusqu'à la résurrection glorieuse. C'est en sa personne que le Psalmiste dit (139, 2) : " Tu as connu ", c'est-à-dire tu as approuvé, " ma chute ", c'est-à-dire mon humiliation et ma passion, " et aussi ma résurrection ", c'est-à-dire ma glorification dans la résurrection : ces explications du Psaume sont de la Glose.

2° L'instruction de notre foi. Par la résurrection notre foi en la divinité du Christ se trouve confirmée car, dit S. Paul (2 Co 13,4) : " Quoiqu'il ait été crucifié en raison de sa faiblesse, il vit cependant par la vertu de Dieu. " Aussi dit-il encore (1 Co 15, 14) : " Si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est notre prédication, vaine aussi notre foi. " Et le Psalmiste (30, 10) affirme : " Quelle utilité y a-t-il dans mon sang ", c'est-à-dire dans l'effusion de mon sang, " tandis que je descends ", comme par une échelle de malheurs, " dans la corruption ? ". Comme s'il disait : Il n'y a aucune utilité. " Si, en effet, je ne ressuscite pas aussitôt et que mon corps se corrompe, explique la Glose, je ne l'annoncerai à personne, je ne gagnerai personne. "

3° Le relèvement de notre espérance. En voyant ressusciter le Christ, qui est notre tête, nous espérons ressusciter nous aussi. Aussi est-il écrit (1 Co 15, 12) : " Si l'on prêche que le Christ est ressuscité, comment certains parmi vous disent-ils qu'il n'y a pas de résurrection des morts ? " Et Job (19, 25) assurait : " je sais ", par la certitude de la foi, " que mon Rédempteur ", le Christ, " est vivant ", ressuscité d'entre les morts ; aussi " au dernier jour me lèverai-je de terre ; telle est l'espérance qui est fixée dans mon coeur ".

4° La formation morale des fidèles. S. Paul écrit (Rm 6, 4) - " Le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père ; de même, nous, marchons dans une vie renouvelée. " Et il ajoute : " Le Christ ressuscité des morts ne meurt plus ; de même vous, croyez que vous êtes morts au péché et vivants pour Dieu. "

5° L'achèvement de notre salut. Si en mourant il a supporté les maux afin de nous en délivrer, en ressuscitant il a été glorifié afin de nous pousser vers le bien, suivant cette parole (Rm 4, 25) : " Il s'est livré pour nos péchés, et il a ressuscité pour notre justification. "

Solutions : 1. Le Christ n'est pas tombé par le péché, et pourtant il est tombé par la mort ; car, si le péché est une chute par rapport à la justice, la mort en est une par rapport à la vie. Aussi peut-on considérer comme dit par le Christ cette parole de Michée (7, 8) : " Ne te réjouis pas à mon sujet, ô mon ennemie, parce que je suis tombé ; car je me relèverai. "

De même aussi le corps du Christ ne s'est pas dissous comme s'il avait été réduit en poussière ; cependant on peut appeler dissolution la séparation de l'âme et du corps.

2. La divinité était unie à la chair du Christ, après sa mort, d'une union personnelle ; elle ne l'était pas d'une union de nature, selon laquelle l'âme est unie au corps comme une forme afin de constituer la nature humaine. Voilà pourquoi, en s'unissant de nouveau à l'âme, le corps du Christ a été promu à un état plus élevé dans l'ordre de la nature, mais non pas plus élevé dans l'ordre de la personne.

3. La passion du Christ a accompli notre salut, à proprement parler, en écartant les maux qui s'y opposaient ; mais la résurrection l'a accompli en ouvrant la série des biens dont elle est le modèle.

ARTICLE 2 : La résurrection du Christ au troisième jour

Objections : 1. Les membres doivent se conformer à leur tête. Or nous, qui sommes les membres du Christ, nous ne ressuscitons pas le troisième jour après notre mort, mais notre résurrection est retardée jusqu'à la fin du monde. Il semble donc que le Christ, notre tête, n'aurait pas dû ressusciter le troisième jour, mais que sa résurrection aurait dû être retardée jusqu'à la fin du monde.

2. S. Pierre dit (Ac 2, 24) : " Il était impossible que le Christ fût détenu par l'enfer " et par la mort. C'est donc le jour même de sa mort que le Christ aurait dû ressusciter, et non le troisième jour. D'autant plus que la Glose citée à l'article précédent remarque : " Il n'y aurait eu aucune utilité dans l'effusion du sang du Christ, s'il n'était ressuscité aussitôt. "

3. Le jour commence au lever du soleil, dont la présence cause le jour. Or, le Christ est ressuscité avant le lever du soleil. On lit, en effet, en S. Jean (20, 1) : " Le premier jour après le sabbat, Marie-Madeleine vint le matin au tombeau, alors qu'il faisait encore sombre. " Et pourtant, le Christ était déjà ressuscité, car S. Jean ajoute : " Et elle vit la pierre roulée de devant le tombeau. " Le Christ n'est donc pas ressuscité le troisième jour.

En sens contraire, il est prédit en S. Matthieu (20, 19) : " Ils livreront le Fils de l'homme aux païens afin de le bafouer, de le flageller et de le crucifier, et il ressuscitera le troisième jour. "

Réponse : On vient de le dire, la résurrection du Christ était nécessaire à l'instruction de notre foi.

Or, notre foi porte sur la divinité et sur l'humanité du Christ ; comme nous l'avons montré il ne suffit pas de croire à l'une sans croire à l'autre. C'est pourquoi, afin de confirmer la foi en la réalité de la divinité du Christ, il a fallu qu'il ressuscite promptement, et que sa résurrection ne soit pas différée jusqu'à la fin du monde. D'autre part, afin de confirmer la foi en la réalité de son humanité et de sa mort, il était nécessaire qu'il y ait un intervalle de temps entre la mort et la résurrection. Si, en effet, il avait ressuscité aussitôt après sa mort, il aurait pu sembler que sa mort n'était pas réelle, et que, par conséquent, sa résurrection ne l'était pas non plus. Or, pour manifester la réalité de la mort du Christ, il suffisait que sa résurrection soit retardée jusqu'au troisième jour ; il n'est pas possible, en effet, que durant ce laps de temps un homme qui paraît mort continue à vivre sans donner des signes de vie.

Le fait que le Christ est ressuscité le troisième jour souligne aussi la perfection du nombre trois ; c'est le nombre de toute réalité, puisqu'il a un commencement, un milieu et une fin ", selon Aristote.

Ce fait offre aussi un autre symbolisme : par son unique mort corporelle, qui a été lumière en raison de la justice, le Christ a détruit nos deux morts, celle du corps et celle de l'âme, qui sont ténébreuses en raison du péché ; et c'est pourquoi le Christ est demeuré dans la mort pendant un jour entier et deux nuits, remarque S. Augustin Ce fait montre encore que par la résurrection du Christ une troisième période commençait. La première s'était déroulée avant la loi, la seconde se place sous la réalité de la foi, le troisième allait se dérouler sous la grâce.

Avec la résurrection du Christ a commencé aussi une troisième époque pour les saints. La première se situait sous les figures de la loi, la seconde sous la réalité de la foi, la troisième se placera dans l'éternité de la gloire, que le Christ a inaugurée en ressuscitant.

Solutions : 1. La tête et les membres sont conformes en nature, mais non en puissance ; car la puissance de la tête est plus forte que celle des membres. Aussi, pour démontrer l'excellence de la puissance du Christ, convenait-il que le Christ ressuscite le troisième jour, tandis que notre résurrection est retardée jusqu'à la fin du monde.

2. Toute détention implique une violence. Or, le Christ n'était nullement détenu par la mort, mais il restait " libre parmi les morts ". S'il est demeuré quelque temps dans la mort, ce ne fut donc pas comme un détenu, mais de son plein gré, aussi longtemps qu'il le jugea nécessaire à l'instruction de notre foi. Or, ce qui se fait après un bref intervalle est dit se produire tout de suite.

3. On l'a remarqué plus haut le Christ est ressuscité au point du jour, quand la lumière commence à paraître, afin de symboliser que par sa résurrection il nous introduisait à la lumière de la gloire ; pareillement, il est mort lorsque le jour s'approchait du soir et des ténèbres, afin de montrer que par sa mort il détruisait les ténèbres de la faute et de la peine. On dit toutefois qu'il a ressuscité le troisième jour, en prenant le mot " jour " dans le sens de jour naturel comprenant un espace de vingt-quatre heures. D'après S. Augustin, " la nuit jusqu'au matin où la résurrection du Seigneur s'est manifestée

appartient au troisième jour. Dieu a dit en effet : "Que la lumière sorte des ténèbres", afin que la grâce du Nouveau Testament et par la participation à la résurrection du Christ nous comprenions le sens de cette parole (Ep 5, 8) : "Vous avez été jadis ténèbres, mais maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur." Par là il nous suggère en quelque sorte que le jour tire de la nuit son commencement. Les premiers jours du monde étaient comptés de la lumière à la nuit, à cause de la future chute de l'homme ; mais les trois jours du tombeau sont comptés des ténèbres à la lumière, à cause de la restauration de l'homme. "

Et ainsi il est clair que, même si le Christ avait ressuscité au milieu de la nuit, on pourrait dire encore qu'il a ressuscité le troisième jour, en l'entendant du jour naturel. Mais, étant donné qu'il a ressuscité au point du jour, on peut dire qu'il a ressuscité le troisième jour, même en le comprenant du jour solaire, puisque déjà le soleil commençait à éclairer l'atmosphère. - Aussi S. Marc (16, 2) dit-il que les femmes vinrent au tombeau " lorsque le soleil était déjà levé " ; ce qui ne contredit pas le mot de S. Jean : " Alors qu'il faisait encore sombre " ; car, observe S. Augustin, " quand le jour se lève, les ténèbres disparaissent peu à peu, à mesure que monte la lumière. Quant à la précision de S. Marc : "Lorsque le soleil était déjà levé", il ne faut pas l'entendre comme si le soleil lui-même avait déjà paru au-dessus de l'horizon, mais comme près de se lever pour ces régions.

ARTICLE 3 : Dans quel ordre s'est accomplie la résurrection du Christ ?

Objections : 1. Dans l'Ancien Testament, Élie et Elisée ont ressuscité des morts. Comme l'affirme l'épître aux Hébreux (11, 35) : " Des femmes ont retrouvé leurs morts ressuscités par eux. " Pareillement, le Christ avant sa passion a ressuscité trois morts. Donc il n'est pas le premier des ressuscités.

2. Entre autres miracles qui se sont produits lors de la passion du Christ, S. Matthieu raconte (7, 52) : " Les tombeaux s'ouvrirent, et de nombreux corps de saints qui étaient morts ressuscitèrent. "

3. Par sa résurrection le Christ est cause de notre résurrection, comme par sa grâce il est cause de notre grâce, car il est dit en S. Jean (1, 16) : " De sa plénitude nous avons tous reçu. " Or, avant le Christ, certains avaient reçu la grâce, par exemple les saints patriarches de l'Ancien Testament. Certains sont donc aussi parvenus à la résurrection corporelle avant le Christ.

En sens contraire, sur le texte (1 Co 15, 20) " Le Christ est ressuscité d'entre les morts, premier de ceux qui dorment ", la Glose explique : " C'est lui qui est ressuscité en premier, comme il convenait à sa dignité. "

Réponse : La résurrection est le retour de la mort à la vie. Or, on peut être arraché à la mort de deux manières : 1° en commençant à mener sa vie dans les mêmes conditions que jadis, après avoir subi la mort : 2° en étant délivré non seulement de la mort, mais même de la nécessité, et, qui plus est, de la possibilité de mourir. Et telle est la vraie et parfaite résurrection ; car, aussi longtemps que l'on vit soumis à la nécessité de mourir, on demeure dominé en quelque façon par la mort : " Le corps est mort à cause du péché " (Rm 8, 10). De même, pouvoir être, ce n'est être que d'une manière relative, c'est-à-dire en puissance. Par où il est clair que la résurrection en vertu de laquelle on est arraché seulement à la mort actuelle est une résurrection imparfaite.

Ainsi donc, si l'on parle de résurrection parfaite, le Christ est le premier des ressuscités ; car, en ressuscitant, lui-même est parvenu le premier à la vie pleinement immortelle, selon l'épître aux Romains (6, 9) : " Le Christ, ressuscité des morts, ne meurt plus. " Mais, si l'on parle de résurrection imparfaite, certains autres ont ressuscité avant le Christ, afin de montrer à l'avance, comme dans un symbole, sa résurrection à lui.

Solutions : 1. Par là se trouve résolue la première objection ; car ceux qui ont été ressuscités dans l'Ancien Testament, ou ceux qui ont été ressuscités par le Christ sont revenus à la vie, mais pour mourir de nouveau.

2. Au sujet de ceux qui ont ressuscité avec le Christ, on constate une double opinion. Certains affirment qu'ils sont revenus à la vie pour ne plus mourir ; ce leur eût été en effet un plus grand tourment de mourir une seconde fois que de ne pas ressusciter. En ce sens, il faut entendre avec S. Jérôme, qu'" ils ne ressuscitèrent pas avant la résurrection du Seigneur ". Aussi l'Évangéliste écrit-il : "

Ils sortirent de leurs tombeaux après la résurrection du Christ et vinrent dans la cité sainte, où ils apparurent à beaucoup. "

Mais, en citant cette opinion, S. Augustin remarque : " je sais que, d'après certains, lors de la mort du Christ Seigneur, la résurrection telle qu'elle nous est promise pour la fin aurait déjà été accordée à quelques justes. Pourtant, si ces justes ne se sont pas de nouveau endormis en laissant une seconde fois leurs corps, comment comprendre que le Christ soit le premier-né d'entre les morts, puisqu'un si grand nombre l'ont précédé dans cette résurrection ? On répondra peut-être que l'Évangéliste parle par anticipation : les tombeaux se seraient ouverts au moment du tremblement de terre, pendant que le Christ était suspendu à la croix, tandis que les corps des justes ne seraient pas ressuscités à cet instant, mais seulement après la résurrection du Christ. Il reste alors une difficulté : comment S. Pierre aurait-il pu affirmer devant les Juifs qu'il fallait appliquer non à David mais au Christ la prédiction que sa chair ne verrait pas la corruption, pour ce motif que le tombeau de David était encore parmi eux ? Les aurait-il convaincus, si le corps de David ne s'était plus trouvé dans le tombeau ? Car, même si David était ressuscité auparavant et peu de temps après sa mort, et que sa chair n'ait pas vu la corruption, son tombeau pouvait néanmoins subsister. Par ailleurs, il semble dur que David n'ait pas été parmi les justes ressuscités, si cette résurrection leur est déjà donnée pour l'éternité, puisque le Christ est acclamé comme descendant de David. En outre, comment soutenir ce que l'épître aux Hébreux (11, 40) dit des anciens justes : "Ils ne seront pas conduits sans nous à leur consommation finale", s'ils avaient déjà été établis dans l'incorruptibilité de la résurrection qui nous est promise pour la fin comme notre perfection dernière ? "

Ainsi donc, S. Augustin semble être d'avis que les justes ont ressuscité pour mourir de nouveau. De ce sentiment se rapproche ce qu'écrit S. Jérôme : " Comme Lazare, beaucoup de corps de saints ont ressuscité pour prouver la résurrection du Seigneur. " Toutefois, ailleurs il laisse la chose en doute. En fin de compte, les arguments de S. Augustin paraissent beaucoup plus efficaces.

3. Ce qui a précédé l'arrivée du Christ fut une préparation à sa venue ; de même la grâce est une disposition à la gloire. C'est pourquoi, tout ce qui appartient à la gloire, soit de l'âme, comme la jouissance parfaite de Dieu, soit du corps, comme la résurrection glorieuse, devait d'abord se produire dans le Christ, auteur de la gloire. Mais il convenait que la grâce soit d'abord en ceux qui étaient ordonnés au Christ.

ARTICLE 4 : La cause de la résurrection du Christ

Objections : 1. Lorsque l'on est ressuscité par un autre, on ne saurait être la cause de sa résurrection. Or le Christ a été ressuscité par Dieu, dit S. Pierre (Ac 2, 24) : " Dieu l'a ressuscité, brisant les douleurs de l'enfer. " Et S. Paul (Rm 8, 11) : " Dieu qui a ressuscité Jésus Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à nos corps mortels. "

2. On ne mérite pas et on ne demande pas à un autre ce dont on est soi-même la cause. Or, par sa passion, le Christ a mérité sa résurrection ; comme dit S. Augustin n, " l'humilité de la Passion mérite la gloire de la Résurrection ". Lui-même a demandé aussi à son Père de le ressusciter : " Toi, Seigneur, s'écrie le Psalmiste (41, 11), aie pitié de moi et ressuscite-moi. " Il n'a donc pas été cause de sa résurrection.

En sens contraire, le Seigneur dit (Jn 10, 17) : " Personne ne m'enlève la vie ; mais moi-même je la dépose et de nouveau je la prends. " Or, ressusciter n'est pas autre chose que prendre de nouveau sa vie. Il semble donc que le Christ a ressuscité par sa propre vertu.

Réponse : On l'a déjà noté, la mort n'a séparé la divinité ni de l'âme du Christ, ni de son corps. L'âme du Christ mort, aussi bien que son corps, peut donc être considérée à un double point de vue : ou au titre de la divinité, ou au titre de la nature créée elle-même. Au titre de la divinité qui lui était unie, le corps du Christ a repris l'âme qu'il avait déposée et son âme a repris le corps qu'elle avait quittée. Et c'est ce que S. Paul (2 Co 13, 4) déclare du Christ : " S'il a été crucifié en raison de l'infirmité de sa chair, le Christ vit par la vertu de Dieu. "

Mais si nous considérons le corps et l'âme du Christ mort selon la vertu de la nature créée, ils ne pouvaient pas se réunir l'un à l'autre, mais il a fallu que le Christ soit ressuscité par Dieu.

Solutions : 1. La vertu divine du Père et du Fils et leur action sont les mêmes ; ces deux propositions s'impliquent l'une l'autre, que le Christ ait été ressuscité par la vertu du Père, ou qu'il ait ressuscité par sa propre vertu.

2. C'est comme homme et non comme Dieu que le Christ a demandé par la prière et mérité sa résurrection.

3. Selon sa nature créée, le corps n'est pas plus puissant que l'âme du Christ ; il l'est pourtant selon la vertu divine. L'âme, à son tour, selon son union à la divinité, est plus puissante que le corps selon sa nature créée. Voilà pourquoi le corps et l'âme se sont repris mutuellement l'un l'autre selon la vertu divine, mais non selon la vertu de la nature créée.

QUESTION 54: LES QUALITÉS DU CHRIST RESSUSCITÉ

1. Après la résurrection, le Christ a-t-il eu un corps véritable? - 2. Son corps était-il glorieux? -3. Est-il ressuscité avec l'intégrité de son corps? -4. Les cicatrices que l'on voyait sur son corps.

ARTICLE 1: Après la résurrection, le Christ a-t-il eu un corps véritable?

Objections: 1. Un corps véritable ne peut-être simultanément avec un autre dans le même lieu. Or, après la résurrection le corps du Christ s'est trouvé simultanément avec un autre dans le même lieu, car il est entré chez ses disciples " les portes étant fermées ", dit S. Jean (20, 26). Il semble donc qu'après la résurrection le Christ n'a pas eu un corps véritable.

2. Un corps véritable ne peut disparaître à la vue de ceux qui le regardent, sauf s'il se corrompt. Or, d'après S. Luc (24, 31), " le corps du Christ a disparu aux yeux des disciples " qui le regardaient. 3. Tout véritable corps a un aspect déterminé. Or, le corps du Christ, d'après S. Marc (16, 12), a apparu aux disciples " sous un autre aspect ". Il semble donc que le Christ, après sa résurrection, n'a pas eu un corps humain véritable.

En sens contraire, d'après S. Luc (24, 37), lorsque le Christ apparut aux disciples, ceux-ci " furent troublés et effrayés, car ils croyaient voir un esprit ", comme s'il n'avait pas un corps véritable, mais imaginaire. Pour écarter cette erreur, le Christ lui-même ajoute ensuite; " Touchez et voyez; car un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai. " Le Christ n'a donc pas eu un corps imaginaire, mais un corps véritable.

Réponse: Selon S. Jean Damascène, " ne se relève que ce qui est tombé ". Or, le corps du Christ est tombé par la mort, parce que son âme qui était la perfection formelle du corps, en a été séparée. Il a donc fallu pour que la résurrection du Christ soit véritable, que le même corps soit de nouveau uni à la même âme. Et parce que la réalité de la nature du corps vient de sa forme, il s'ensuit que le corps du Christ, après la résurrection, a été un corps véritable et a eu la même nature que précédemment. Si le corps du Christ avait été imaginaire, sa résurrection n'aurait été qu'apparente et non pas réelle.

Solutions: 1. Ce ne fut pas par un miracle, mais par suite des conditions de la gloire, comme le soutiennent certains, que le corps du Christ, après la résurrection, entra chez les disciples les portes étant closes, et se trouva simultanément avec un autre corps dans le même lieu. Était-ce en vertu d'une propriété qui lui était inhérente? On en discutera plus loin, en traitant de la résurrection en général. Pour notre propos, il suffit de dire que ce n'est pas en raison de la nature du corps, mais plutôt en raison de la divinité qui lui était unie, que ce corps, tout en étant véritable, est entré chez les disciples les portes closes. Aussi S. Augustin rapporte-t-il que certains se demandent: " Si c'était un corps, si c'était le même corps qui avait été pendu à la croix et qui était ressuscité, comment a-t-il pu entrer portes closes? " Et il répond: " Si vous comprenez comment, ce n'est plus un miracle. La foi commence là où la raison fait défaut " Ailleurs il écrit: " A la masse du corps où se trouvait la divinité

les portes closes n'ont pas opposé d'obstacle. Car il put entrer sans les ouvrir, celui dont la naissance avait laissé inviolée la virginité de sa mère. "

S. Grégoire exprime les mêmes pensées dans son homélie pour l'octave de Pâques.

2. On l'a dit précédemment le Christ est ressuscité à la vie immortelle de la gloire. Or, telle est la condition du corps glorieux qu'il soit " spirituel " comme l'écrit S. Paul (1 Co 15, 44) c'est-à-dire soumis à l'esprit. Pour que le corps soit entièrement soumis à l'esprit, il est requis que toute action du corps soit soumise à la volonté de l'esprit. D'après le Philosophe la vision s'explique par l'action de l'objet visible sur la vue. C'est pourquoi quiconque a un corps glorifié possède en son pouvoir d'être vu ou de ne pas être vu, à son gré. Ce pouvoir, le Christ l'a eu non seulement par sa condition de corps glorieux, mais aussi en vertu de sa divinité; par cette divinité il peut se faire que même les corps non glorieux échappent miraculeusement aux regards; ce fut le privilège de S. Barthélemy qui pouvait miraculeusement, à son gré, être vu ou non. " Donc, si le Christ disparut aux yeux des disciples, ce ne fut pas parce que son corps fut détruit ou dissous en des éléments invisibles, mais parce qu'il cessa, par la volonté du Christ, d'être vu, soit qu'il restât présent, soit même qu'il se fût éloigné rapidement grâce à l'agilité, propriété du corps glorieux.

3. Comme le remarque Sévérien " personne ne doit penser que le Christ, par sa résurrection, ait changé l'aspect de son visage ". Ce qu'il faut entendre de ses traits; car, dans le corps du Christ formé par le Saint-Esprit, il n'y avait rien de désordonné ou de difforme qui dût être rectifié à la résurrection. Pourtant, quand il ressuscita, le Christ reçut la gloire de la clarté. Aussi Sévérien ajoute-t-il: " Toutefois son aspect a changé, lorsque de mortel il est devenu immortel; c'est-à-dire qu'il a acquis un visage de gloire, mais non qu'il a perdu la réalité de son visage. "

Néanmoins, ce n'est pas sous son aspect glorieux qu'il apparut à ses disciples. Mais, comme il était en son pouvoir que son corps fût vu ou non, de même dépendait-il de sa volonté que son aspect produisît dans les yeux de ceux qui le voyaient une forme glorieuse ou non, ou même une forme intermédiaire, ou n'importe quelle autre forme. Il suffit d'ailleurs d'une très légère modification que l'on change d'aspect aux yeux de quelqu'un.

ARTICLE 2: Le corps du Christ ressuscité était-il glorieux?

Objections: 1. Les corps glorieux sont brillants. " Les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père " (Mt 13, 43). Or, les corps brillants tombent sous le regard parce qu'ils sont lumineux, non parce qu'ils sont colorés. Le corps du Christ ayant été vu avec les couleurs de jadis, il semble donc; qu'il n'a pas été glorieux.

2. Un corps glorieux est incorruptible. Or, le corps du Christ ne semble pas avoir été incorruptible. On pouvait le toucher: " Touchez et voyez ", dit le Christ lui-même (Lc 24, 39); mais, d'après S. Grégoire " ce qui se touche doit nécessairement se corrompre, et ce qui ne se corrompt pas ne peut se toucher ". Le corps du Christ n'a donc pas été glorieux.

3. D'après S. Paul (1 Co 15, 36), le corps glorieux n'est pas animal, mais spirituel. Or le corps du Christ semble avoir eu encore la vie animale, puisque d'après S. Luc (24, 41) et S. Jean (21, 9) le Christ a mangé et bu avec ses disciples. Il semble donc que le corps du Christ n'a pas été glorieux.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Ph 3, 21) " Le Christ transfigurera notre corps de misère, le rendant semblable à son corps de gloire. "

Réponse: Le corps du Christ ressuscité fut glorieux. On peut en donner trois raisons:

1° La résurrection du Christ est le modèle et la cause de la nôtre, comme le montre S. Paul (1 Co 15, 12). Or, les saints, à la résurrection, auront un corps glorieux (1 Co 15, 43) " Il est semé dans l'ignominie; il ressuscitera dans la gloire. " La cause l'emportant sur l'effet et le modèle sur la copie, à plus forte raison le corps du Christ ressuscité a-t-il été glorieux.

2° Par l'humilité de sa passion, le Christ a mérité la gloire de sa résurrection. Aussi lui-même disait-il (Jn 12, 27): " Maintenant, mon âme est troublée ", ce qui a trait à la Passion. Et il ajoutait: " Père, glorifie ton nom ", par quoi il demandait la gloire de la résurrection.

3° Nous l'avons dit précédemment', l'âme du Christ a été glorieuse dès le début de sa conception grâce à la jouissance parfaite de la divinité. Or, nous l'avons vu, c'est par un dessein providentiel que dans le Christ la gloire n'a pas rejailli de l'âme sur le corps, afin qu'il accomplisse par sa passion le mystère de notre rédemption. C'est pourquoi, lorsque ce mystère de la passion et de la mort du Christ fut accompli, aussitôt l'âme fit rejaillir sa gloire sur le corps qu'elle avait repris à la résurrection; et c'est ainsi que le corps est devenu glorieux.

Solutions: 1. Tout ce qui est reçu dans un sujet l'est selon le mode de ce sujet. S. Augustin remarque que, la gloire du corps dérivant de l'âme, l'éclat ou la clarté du corps glorieux s'accorde avec la couleur naturelle à ce corps; c'est ainsi que le verre de telle ou telle teinte reçoit des rayons du soleil une lumière qui varie suivant sa teinte. On vient de dire qu'il est au pouvoir de l'homme glorifié que son corps soit vu ou non; il dépend pareillement de lui que sa clarté frappe ou non les regards. Tout corps glorifié peut donc être vu suivant sa propre couleur, sans aucune clarté. Et telle est la manière dont le Christ apparut à ses disciples après la résurrection.

2. Un corps est palpable, non seulement en raison de sa résistance, mais aussi en raison de sa densité. Selon qu'il est raréfié ou dense, un corps est lourd ou léger, chaud ou froid; ces qualités contraires, et d'autres encore sont les principes de corruption des corps élémentaires. Il en résulte que le corps palpable au toucher de l'homme est naturellement corruptible. Mais un corps qui résiste au toucher et n'offre pas ces qualités, objets propres du sens du toucher, le corps céleste, par exemple, n'est pas palpable. Or, après la résurrection, le corps du Christ par sa nature était vraiment composé d'éléments et possédait en lui ces qualités perceptibles au toucher. Il était donc naturellement palpable, et, s'il n'avait eu que sa nature de corps humain, il aurait aussi été corruptible. Mais il possédait quelque chose d'autre qui le rendait incorruptible, non pas une nature de corps céleste, comme le prétendent quelques-uns, ainsi qu'on le verra mieux plus loin,, mais la gloire qui rejaillissait de l'âme bienheureuse; car, " Dieu a fait l'âme d'une nature si puissante, écrit S. Augustin, que de la parfaite plénitude de sa béatitude rejaillit sur le corps la plénitude de la santé, C'est-à-dire une force d'incorruptibilité ". Et c'est pourquoi, d'après S. Grégoire: " Le corps du Christ, après la résurrection, se montre d'une même nature, mais d'une gloire différentes. "

3. Comme dit S. Augustin: " Après la résurrection, notre Sauveur a eu une chair spirituelle, quoique véritable; il a pris avec ses disciples de la nourriture et de la boisson, non par nécessité, mais en vertu du pouvoir qu'il avait de le faire. " De son côté, S. Bède, remarque: " Ce n'est pas de la même manière que la terre assoiffée et le rayon d'un soleil brûlant absorbent l'eau: l'une, c'est par besoin, l'autre, c'est par puissance. " Donc, si le Christ a pris de la nourriture, après la résurrection, ce n'est pas par nécessité, mais pour montrer la nature de son corps ressuscité. Il ne s'ensuit donc pas que ce corps ait été un corps animal, qui aurait eu besoin de se nourrir.

ARTICLE 3: Le Christ est-il ressuscité avec l'intégré de son corps?

Objections: 1. La chair et le sang font partie de l'intégrité du corps humain. Le Christ ne semble pas les avoir eus, car il est dit (1 Co 15, 50). " La chair et le sang ne posséderont pas le royaume de Dieu. " Or, le Christ est ressuscité dans la gloire du royaume de Dieu. Il semble donc qu'il n'a eu ni chair ni sang.

2. Le sang est une des quatre humeurs. Si donc le Christ a eu du sang, pour la même raison il a eu les autres humeurs, qui causent la corruption dans le corps des animaux. Par suite, le corps du Christ aurait été corruptible, ce qui est inadmissible. Le Christ n'a donc pas eu de chair et de sang.

3. Le corps du Christ ressuscité est monté au ciel. Or, certaines Églises conservent comme une relique un peu de sang du Christ. Son corps n'est donc pas ressuscité dans l'intégrité de toutes ses parties.

En sens contraire, le Seigneur dit en parlant à ses disciples après la résurrection (Lc 24, 39): " Un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai. "

Réponse: On vient de le dire, le corps du Christ, à la résurrection, " s'est montré d'une même nature, mais d'une gloire différente ". Or, tout ce qui appartient à la nature du corps humain, s'est trouvé intégralement dans le corps du Christ ressuscité. Il est évident qu'à la nature du corps humain appartiennent les chairs, les os, le sang, etc. Aussi tout cela s'est-il trouvé dans le corps du Christ ressuscité, et même intégralement, sans aucune diminution; autrement, si tout ce qui était tombé par la mort n'avait pas été réintégré, il n'y aurait pas eu de résurrection parfaite. De là vient que le Seigneur a fait cette promesse à ses fidèles, d'après S. Matthieu (10, 30): " Les cheveux de votre tête sont tous comptés. " Et encore d'après S. Luc (21, 18): " Pas un cheveu de votre tête ne périra. "

Dire que le corps du Christ n'a pas eu la chair, les os, et les autres parties naturelles au corps humain relève de l'erreur d'Eutychès, évêque de Constantinople, qui prétendait que " notre corps, à la résurrection glorieuse, sera impalpable et plus subtil que le vent et l'air; et que le Seigneur, après avoir réconforté le coeur des disciples qui le touchaient, avait rendu subtil tout ce que l'on pouvait toucher en lui ". S. Grégoire combat cette erreur, car le corps du Christ, après la résurrection, n'a pas été changé: " Le Christ ressuscité d'entre les morts désormais ne meurt plus " (Rm 6, 9). Aussi Eutychès, à sa mort, a-t-il rétracté son opinion. S'il est faux, en effet, que le Christ ait reçu lors de sa conception un corps d'une autre nature, par exemple, un corps céleste, comme l'affirmait Valentin, il est bien plus faux encore que lors de sa résurrection il ait repris un corps d'une autre nature; il a repris alors pour une vie immortelle le corps qu'il avait assumé pour une vie mortelle lors de sa conception.

Solutions: 1. La chair et le sang dont parle S. Paul désigne non leur nature physique, mais, d'après S. Grégoire, la faute dont ils sont le siège, ou encore, d'après S. Augustin, la corruption à laquelle ils sont soumis; celui-ci écrit, en effet: " Il n'y aura là ni corruption ni mortalité de la chair et du sang. " Par conséquent, la chair, dans sa réalité physique, possédera le royaume de Dieu, selon le mot du Seigneur en S. Luc: " Un esprit n'a point de chair ni d'os, comme vous voyez que j'en ai "; mais la chair sujette à la corruption n'entrera pas dans ce royaume; aussi S. Paul ajoute-t-il aussitôt après le texte cité dans la première objection: " La corruption ne possédera pas l'incorruptibilité. "

2. S. Augustin continue dans le même traité; " Peut-être, à l'occasion du sang, notre contradicteur insistera-t-il pour nous embarrasser en disant: "Si le sang s'est trouvé dans le corps du Christ ressuscité, pourquoi pas aussi la pituite", c'est-à-dire le flegme? "Pourquoi pas le fiel jaune", c'est-à-dire la bile? "Pourquoi pas le fiel noir", c'est-à-dire l'humeur noire? La science médicale elle-même ne nous atteste-t-elle pas que la nature de la chair résulte de ces quatre humeurs? Qu'on ajoute tout ce que l'on voudra, pourvu qu'on évite d'y mettre la corruption; autrement l'on corromprait la santé et la pureté de sa foi. La puissance divine est capable d'enlever de cette nature visible et palpable des corps les qualités qu'il lui plaît, et de laisser celles qu'il veut, de sorte que l'aspect demeure sans aucune souillure (de la corruption), que le mouvement subsiste sans aucune fatigue, que le pouvoir de se nourrir existe sans aucun besoin de nourriture. "

3. Puisque tout le sang qui a coulé du corps du Christ appartenait à la réalité de la nature humaine, il a ressuscité avec le corps du Christ. La raison est la même pour toutes les autres parties du corps qui appartiennent à la réalité et à l'intégrité de la nature humaine. Quant au sang que certaines Églises

gardent comme une relique, il n'a pas coulé du côté du Christ, mais miraculeusement, dit-on, d'une image du Christ qu'on avait frappée.

ARTICLE 4: Les cicatrices que l'on voyait sur le corps du Ressuscité

Objections: 1. Il est écrit (1 Co 15, 32): " Les morts ressuscitent incorruptibles. " Or, les cicatrices et les blessures impliquent une corruption et une déficience. Il ne convenait donc pas que le Christ, auteur de la résurrection, ressuscite avec ses cicatrices.

2. Le corps du Christ est ressuscité dans son intégrité, on l'a dit précédemment. Or, les ouvertures des plaies sont contraires à l'intégrité du corps dont elles rompent la continuité. Il ne convenait donc pas que dans le corps du Christ demeurent les ouvertures de ses plaies; certaines traces de ces blessures suffisaient pour qu'on y croie, comme Thomas à qui il fut dit (Jn 20, 29): " Parce que tu as vu, Thomas, tu as cru. "

3. Selon S. Jean Damascène, " après la résurrection, le Christ a présenté certaines particularités, qu'il possédait non pas naturellement, mais selon un dessein providentiel, afin de certifier que le corps qui avait souffert était le même qui était ressuscité, par exemple les cicatrices ". L'effet cesse avec la cause. Il semble donc que, lorsque les disciples furent certains de la résurrection, le Christ n'aurait plus eu de cicatrices. Mais il ne convenait pas à l'immortalité de la gloire que le Christ assume ce qui ne demeurerait pas, toujours en lui. Il semble donc qu'à la résurrection il ne devait pas reprendre son corps avec ses cicatrices.

En sens contraire, il y a la parole du Christ à Thomas (20, 27): " Mets ton doigt ici, et vois mes mains; avance ta main et mets-la dans mon côté. "

Réponse: Il convenait que l'âme du Christ à la résurrection reprenne son corps avec ses cicatrices pour plusieurs raisons:

1° A cause de la gloire du Christ lui-même. S. Bède écrit que, si le Christ a gardé ses cicatrices, ce n'est pas par impuissance de les guérir, mais " pour faire connaître à jamais le triomphe de sa victoire ". Aussi S. Augustin fait-il cette remarque: " Sans doute, dans le royaume de Dieu, verrons nous dans les corps des martyrs les cicatrices des blessures qu'ils ont reçues pour le nom du Christ. Car ce ne sera pas chez eux une difformité, mais un honneur; et en eux resplendira une beauté qui ne sera pas celle du corps, tout en étant dans le corps, mais celle de la vertu. "

2° Pour raffermir les coeurs de ses disciples au sujet " de la foi en sa résurrection b "

3° " Pour montrer constamment à son Père, en suppliant pour nous, quel genre de mort il avait subi pour l'humanité. "

4° " Pour insinuer à ceux qu'il rachetait par sa mort, avec quelle miséricorde il les avait aidés, en mettant sous leurs yeux les marques de sa mort même. "

5° Enfin, " pour faire connaître, au jour du jugement, combien juste sera la condamnation portée ". Aussi, comme l'observe S. Augustin,: " Le Christ savait pourquoi il conservait dans son corps ses cicatrices. Il les a montrées à Thomas, qui ne voulait pas croire à moins de les toucher et de les voir; il les montrera aussi un jour à ses ennemis et leur dira en les convainquant par sa vérité: "Voilà l'homme que vous avez crucifié; voyez les blessures que vous lui avez faites; reconnaissez le côté que vous avez percé; car c'est par vous et pour vous qu'il a été ouvert, pourtant vous n'avez pas voulu y croire. "

Solutions: 1. Les cicatrices qui sont restées dans le corps du Christ n'impliquent ni corruption ni déficience, mais marquent le plus haut comble de gloire; car elles sont comme des traces de sa vertu, et une beauté spéciale apparaîtra aux emplacements de ces blessures.

2. L'ouverture des plaies implique une solution de continuité dans le corps du Christ; néanmoins tout cela est compensé par un plus grand éclat de gloire. Donc, si le corps est moins intègre, il est plus parfait. Quant à Thomas, non seulement il a vu les blessures, mais il les a touchées, car, dit le pape S. Léon d, " il lui suffisait, pour sa foi personnelle, de voir; mais il a travaillé pour nous en touchant ce qu'il voyait ".

3. Le Christ a voulu que les cicatrices de ses blessures demeurent dans son corps non seulement pour rendre certaine la foi de ses disciples, mais aussi pour les raisons que l'on a dites. Ces raisons montrent que les cicatrices resteront toujours dans son corps. S. Augustin écrit: " je crois que le corps du Seigneur se trouve dans le ciel tel qu'il était au moment de son ascension. " Et S. Grégoire écrit à son tour: " Si quelque chose a pu changer dans le corps du Christ après la résurrection, c'est que, contrairement à la doctrine véridique de S. Paul, le Seigneur après la résurrection est retourné à la mort. Qui oserait l'affirmer, sinon l'insensé qui nierait que la chair est vraiment ressuscitée? " Il est donc évident que les cicatrices que le Christ a montrées sur son corps après la résurrection n'ont jamais, dans la suite, disparu de ce corps.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 55: LA MANIFESTATION DE LA RÉSURRECTION

1. La résurrection du Christ devait-elle être manifestée à tous, ou seulement à quelques personnes en particulier? - 2. Aurait-il convenu qu'il ressuscite à la vue de ses disciples? - 3. Après sa résurrection aurait-il dû continuer à vivre avec ses disciples? - 4. Convenait-il qu'il apparaisse à ses disciples sous un autre visage - 5. Devait-il manifester sa résurrection par des preuves? - 6. Ces preuves ont-elles été suffisantes?

ARTICLE 1: La résurrection du Christ devait-elle être manifestée à tous?

Objections: 1. A un péché public est due une peine publique, selon la 1ère lettre à Timothée (5,20). - " Les pécheurs, reprends-les devant tous. " Aussi, à un mérite public est due pareillement une récompense publique. Or, d'après S. Augustin, " l'éclat de la résurrection récompense l'humilité de la passion ". Donc, puisque la passion du Christ a été montrée à tous, car il avait souffert publiquement, il semble que la gloire de la résurrection devait aussi être manifestée à tous.

2. Comme la passion du Christ, sa résurrection est ordonnée à notre salut, selon S. Paul (Rm 4, 25): " Il est ressuscité pour notre justification. " Or, ce qui concerne l'utilité commune doit être signalé à tous. Il en est donc de même de la résurrection.

3. Ceux à qui a été dévoilée la résurrection du Christ en ont été ensuite les témoins; aussi, lit-on dans les Actes (3, 15): " Nous sommes les témoins de celui que Dieu a ressuscité d'entre les morts. " Ce témoignage, ils l'ont rendu en prêchant publiquement. Or, la prédication est interdite aux femmes, d'après S. Paul (1 Co 14, 34): " Que les femmes se taisent dans les assemblées ", et encore (1 Tm 2, 18): " je ne permets pas à la femme d'enseigner. " Ce fut donc mal à propos que la résurrection du Christ a été manifestée aux femmes, avant de l'être à tous en général.

En sens contraire, on lit dans les Actes (10, 40): " Dieu l'a ressuscité le troisième jour et l'a manifesté non à tout le peuple, mais aux témoins que Dieu avait désignés d'avance. "

Réponse: Parmi les réalités connues, les unes le sont en vertu d'une loi commune de la nature, d'autres par un don de la grâce, comme ce qui est révélé par Dieu. Or, telle est la loi qui préside, d'après Denys, à ces révélations: c'est que Dieu les fasse connaître immédiatement aux êtres supérieurs et par leur intermédiaire aux êtres inférieurs, ainsi qu'on le voit dans la hiérarchie des êtres célestes. D'autre part, ce qui appartient à la gloire future dépasse la connaissance commune des hommes, d'après Isaïe (64, 4): " L'oeil n'a pas vu, ô Dieu, en dehors de toi, ce que tu as préparé à ceux qui t'attendent. " Il s'ensuit que ces réalités ne peuvent être connues que par une révélation divine, dit l'Apôtre (1 Co 2, 10): " C'est Dieu qui nous l'a révélé par son esprit. " Donc, parce que le Christ a eu une résurrection glorieuse, cette résurrection n'a pas été dévoilée à tout le peuple, mais seulement à certains, dont le témoignage l'a portée à la connaissance de tous.

Solutions: 1. La passion du Christ s'est accomplie dans un corps qui avait encore une nature passible. Or, cette nature passible avait été connue de tous, suivant la loi commune. C'est pourquoi la Passion a pu être montrée immédiatement à tout le peuple. Mais la résurrection du Christ s'est faite " par la gloire du Père ", dit l'Apôtre (Rm 6, 4). Aussi a-t-elle été manifestée immédiatement, non à tous, mais à certains'

Qu'on impose une peine publique aux pécheurs publics, il faut l'entendre des peines de la vie présente. De même, il faut récompenser publiquement les mérites publics, afin de stimuler les autres. Tandis que les peines et les récompenses de la vie future ne sont pas révélées publiquement à tous, mais spécialement à ceux que Dieu a désignés d'avance.

2. La résurrection du Christ intéresse le salut commun de tous; elle est donc parvenue à la connaissance de tous. Elle n'a pourtant pas été montrée à tous immédiatement, mais à certains, par qui l'attestation en parviendrait à tous.

3. On ne permet pas à la femme d'enseigner publiquement dans l'église; mais il lui est permis d'instruire en particulier sous forme d'admonition privée. Voilà pourquoi, dit S. Ambroise: " On envoie la femme à ceux qui sont de la maison ", mais on ne la délègue pas pour porter au peuple le témoignage de la résurrection.

Ainsi donc, le Christ est apparu d'abord aux femmes, afin que la femme, qui la première avait porté à l'homme le principe de la mort, fût la première aussi à proclamer les débuts du Christ ressuscité dans la gloire. Aussi S. Cyrille écrit-il: " La femme, qui avait été jadis l'instrument de la mort, a perçu et annoncé, la première, le mystère de la vénérable résurrection. Toutes les femmes ont donc reçu l'absolution de leur honte et ont rompu avec la malédiction. "

Cela montre aussi que, à cause de leur sexe, les femmes ne souffriront aucun dommage au point de vue de l'état de gloire; mais si elles font preuve d'une plus grande charité, elles jouiront d'une plus grande gloire dans la vision divine. Car les femmes, qui avaient aimé plus étroitement le Seigneur, puisqu'elles n'avaient pas quitté le sépulcre comme les disciples, furent les premières à voir le Seigneur ressuscitant dans la gloire.

ARTICLE 2: Aurait-il convenu que le Christ ressuscite à la vue de ses disciples?

Objections: 1. Il appartenait, en effet, aux disciples d'attester la résurrection du Christ (Ac 4, 33): " Avec grande puissance, les Apôtres rendaient témoignage à la résurrection de Jésus Christ, notre Seigneur. " Or, le témoignage oculaire est le plus certain. Il convenait donc que les disciples voient directement la résurrection du Christ.

2. Afin d'avoir une foi certaine, les disciples ont assisté à l'ascension du Christ, selon les Actes (1, 9): " Sous leurs regards, il s'éleva. " Or, pareillement, il est nécessaire d'avoir une foi certaine à la résurrection du Christ. Il semble donc que le Christ aurait dû ressusciter sous les yeux des disciples.

3. La résurrection de Lazare était un signe de la résurrection du Christ. Or, le Seigneur a ressuscité Lazare sous les yeux de ses disciples. Il semble donc que le Christ aurait dû lui aussi ressusciter à leurs yeux.

En sens contraire, on lit en S. Marc (16, 9) " Le Seigneur étant ressuscité le matin du premier jour après le sabbat apparut d'abord à Marie Madeleine. " Or, Marie Madeleine ne l'a pas vu ressusciter; mais tandis qu'elle le cherchait dans le sépulcre, elle entendit l'ange lui dire: " Il est ressuscité, il n'est pas ici. " Donc personne ne l'a vu ressusciter.

Réponse: Selon S. Paul (Rm 10, 1): " Ce qui vient de Dieu se fait avec ordre. " Or, l'ordre institué par Dieu exige que ce qui dépasse les hommes leur soit révélé par les anges, comme le montre Denys. Le Christ ressuscité n'est pas revenu à la vie que connaissent ordinairement les hommes, mais il est entré dans une vie immortelle et conforme à Dieu, selon l'épître aux Romains (Rm 6, 10): " Ce qui vit, vit pour Dieu. " C'est pourquoi la résurrection même du Christ ne devait pas être directement vue par les hommes, mais leur être annoncée par les anges. Aussi S. Hilaire écrit-il: " L'ange est le premier annonciateur de la résurrection afin d'être le messager de la volonté du Père pour proclamer la résurrection. "

Solutions: 1. Les Apôtres ont pu attester la résurrection du Christ même comme témoins oculaires; car ils ont vu de leurs yeux celui auquel ils croyaient, le Christ, vivant après la résurrection, alors qu'ils avaient vu sa mort. Mais, s'il est vrai que l'on ne parvient à la vision bienheureuse que par l'audition de la foi, les hommes ne sont parvenus également à la vision du Christ que par ce qu'ils en avaient d'abord entendu de la part des anges.

2. L'ascension du Christ ne dépassait pas la connaissance commune des hommes quant à son point de départ, mais seulement quant à son point d'arrivée. Et c'est pourquoi les disciples ont pu voir l'ascension du Christ à son point de départ, lorsqu'il s'est élevé de terre; mais ils ne le virent pas à son point d'arrivée, car ils n'assistèrent pas à son accueil dans le ciel. Mais la résurrection du Christ dépassait la connaissance commune quant à son point de départ: lorsque l'âme du Christ est revenue des enfers et que son corps est sorti du sépulcre fermé; et quant à son point d'arrivée: lorsque le Christ a acquis la vie glorieuse. La résurrection ne devait donc pas se faire de manière à être vue par des hommes.

3. Lazare a été ressuscité pour revenir à la vie qu'il avait menée précédemment, et cette vie ne dépasse pas la connaissance commune des hommes. C'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.

ARTICLE 3: Après sa résurrection, le Christ aurait-il dû continuer à vivre avec ses disciples?

Objections: 1. Le Christ apparut à ses disciples après la résurrection pour leur donner la certitude de la foi en sa résurrection et apporter la consolation à leurs âmes troublées, d'après S. Jean (20, 20): " Les disciples furent dans la joie à la vue du Seigneur. " Or, leur certitude et leur consolation auraient été bien plus grandes s'il leur avait offert une présence continuelle.

2. Le Christ ressuscité d'entre les morts n'est pas monté aussitôt au ciel, mais seulement " après quarante jours " (Ac 2, 3). Or, durant ce temps intermédiaire, il ne pouvait être mieux à sa place que là où ses disciples étaient tous rassemblés.

3. Le jour même de sa résurrection, le Christ apparut cinq fois, d'après S. Augustin: " 1. aux femmes près du tombeau; 2. aux femmes sur leur chemin de retour du tombeau; 3. à S. Pierre; 4. aux deux

disciples qui allaient au bourg d'Emmaüs; 5. à plusieurs à Jérusalem lorsque S. Thomas n'était pas là. " Il semble donc aussi que le Christ aurait dû apparaître au moins plusieurs fois les autres jours, jusqu'à son ascension.

4. Avant sa passion, le Christ avait dit à ses disciples (Mt 26, 32): " Lorsque je serai ressuscité, je vous précéderai en Galilée. " Après la résurrection, l'ange et le Seigneur lui-même font aux femmes la même annonce. Et pourtant, auparavant, à Jérusalem, le Christ apparut aux regards des disciples le jour même de la résurrection, comme on vient de le dire, et aussi huit jours après, ainsi qu'on le lit en S. Jean (20, 26). Il ne semble donc pas qu'après la résurrection, le Christ ait vécu avec ses disciples, comme cela convenait.

En sens contraire, S. Jean écrit que, " huit jours après ", le Christ apparut à ses disciples. Il n'a donc pas vécu continuellement avec eux.

Réponse: Au sujet de la résurrection du Christ, deux choses devaient être claires pour les disciples: la réalité même de la résurrection, et la gloire du ressuscité. Pour montrer la réalité de la résurrection, il a suffi qu'il leur apparaisse plusieurs fois, qu'il leur parle familièrement, qu'il mange et boive, et qu'il les invite à le toucher. C'est pour manifester la gloire du ressuscité, qu'il n'a pas voulu vivre continuellement avec eux, comme il l'avait fait jadis, car ils auraient pu croire qu'il était revenu à la même vie qu'auparavant. Aussi, d'après S. Luc (24, 44), leur dit-il: " Telles sont les paroles que je vous adressais lorsque j'étais encore avec vous. " Certes, il leur était maintenant présent corporellement; jadis, outre cette présence corporelle, il avait avec eux une ressemblance: comme eux il était mortel. Aussi S. Bède commente-t-il ces paroles de la manière suivante: " Lorsque j'étais encore dans la chair mortelle en laquelle vous êtes. Il était, en effet, ressuscité dans la même chair, mais il n'avait plus leur mortalité. "

Solutions: 1. Les apparitions fréquentes du Christ suffisaient à rendre les disciples certains de la réalité de la résurrection; mais une vie continue avec eux auraient pu les induire en erreur en leur faisant croire qu'il était revenu à la vie d'autrefois. Quant à la consolation que pouvait leur apporter sa présence continue, c'est pour une autre vie qu'il l'a promise par ces paroles conservées en S. Jean (16, 22): " je vous verrai de nouveau; votre coeur se réjouira, et votre joie, personne ne vous l'enlèvera. "

2. Si le Christ n'a pas vécu continuellement avec ses disciples, ce n'est pas parce qu'il jugeait qu'il lui convenait mieux d'être ailleurs, mais parce qu'il estimait que cela était préférable pour instruire ses disciples, pour le motif que nous venons de dire. Quant aux lieux où il a pu se trouver corporellement durant cet intervalle, ils sont inconnus; car la Sainte Écriture ne nous fournit aucune donnée à ce sujet, et c'est en tout lieu que s'exerce sa domination.

3. Le Christ apparut plus fréquemment le premier jour parce qu'il fallait donner aux disciples plus de preuves afin de faire accepter la foi à la résurrection dès le premier moment. Mais, dès qu'ils l'eurent acceptée, il n'y avait plus à les instruire par d'autres apparitions fréquentes, eux qui étaient maintenant établis dans la certitude. Aussi l'Évangile ne nous rapporte-t-il, après le premier jour, que cinq autres apparitions. Selon S. Augustin, après les cinq premières apparitions, il leur apparut: " 6. quand S. Thomas le vit; 7. au bord du lac de Tibériade, lors de la pêche; 8. sur la montagne de Galilée, d'après S. Matthieu; 9. selon S. Marc, lorsqu'ils prirent avec lui leur dernier repas, car ils ne devaient plus vivre avec lui sur cette terre; 10. le même jour, non plus ici-bas, mais dans la nuée où il s'élevait puisqu'il montait au ciel. Cependant, comme le reconnaît S. Jean (20, 30; 21, 25), toutes les apparitions ne nous sont pas décrites. Les rapports du Christ avec ses disciples furent fréquents avant son ascension ", et cela en vue de leur consolation; aussi S. Paul rapporte-t-il (1 Co 15, 6): " Il apparut à plus de cinq cents frères réunis; il apparut ensuite à Jacques. " Apparitions dont l'Évangile ne fait pas mention.

4. Ce texte: " Lorsque je serai ressuscité je vous précéderai en Galilée ", S. Jean Chrysostome le commente ainsi: " Pour leur apparaître, il ne s'en va pas dans une région lointaine, mais il demeure dans son propre pays et presque dans les mêmes régions " où il avait vécu avec eux le plus longtemps. " Ils pourraient ainsi se convaincre que celui qui avait été crucifié était aussi le même qui était ressuscité. " Pareillement " il leur dit qu'il va en Galilée, pour les délivrer de la crainte des juifs " .

" Ainsi donc, d'après S. Ambroise. le Seigneur avait prescrit à ses disciples d'aller le voir en Galilée, mais puisque la peur les tenait enfermés dans le Cénacle, il vint d'abord lui-même à leur rencontre; ce n'est pas là une transgression de sa promesse, mais bien plutôt une anticipation due à sa bonté. Plus tard, quand leurs âmes eurent été réconfortées, ils gagnèrent la Galilée. " Rien n'empêche non plus de dire que dans le Cénacle ils étaient peu nombreux, mais qu'ils étaient bien plus sur la montagne. " Car, explique Eusèbe deux Évangélistes, S. Luc et S. Jean, écrivent que le Christ apparut à Jérusalem à onze disciples seulement, mais les deux autres disent que l'ange et le Sauveur ont ordonné non seulement aux onze, mais à tous les disciples et à tous les frères, de se rendre en hâte en Galilée. " C'est d'eux que parle S. Paul quand il écrit: " Ensuite il est apparu à plus de cinq cents frères réunis. " " La vraie solution est donc que le Christ a été vu une ou deux fois d'abord à Jérusalem par les disciples qui s'y cachaient, afin de les consoler; en Galilée au contraire au contraire, ce n'est ni en secret, ni une fois ou deux, mais dans un grand déploiement de puissance qu'il s'est montré vivant après sa passion par de nombreux signes, comme l'atteste S. Luc dans les Actes. "

Avec S. Augustin on pourrait dire que "l'annonce de l'ange et du Seigneur", qu'il les précéderait en Galilée, " est à prendre comme une prophétie. Galilée, en effet, signifie "transmigration"; par où il faut entendre que la grâce du Christ émigrerait du peuple d'Israël aux païens; ceux-ci n'ajouteraient pas foi à la prédication des Apôtres si le Seigneur lui-même ne préparait les voies dans le coeur des hommes; c'est là ce que signifient ces mots: "Il vous précédera en Galilée. " Galilée a aussi le sens de "révélation"; il ne faut plus alors l'entendre du Christ dans sa forme d'esclave, mais dans la forme où il est égal à son Père; cette forme, il l'a promise à ceux qui l'aiment; et il nous a précédés là où il ne nous a pas abandonnés en nous précédant " .

ARTICLE 4: Convenait-il que le Christ apparaisse à ses disciples sous un autre visage?

Objections: 1. Ne peut apparaître réellement que ce qui existe. Or le Christ n'a eu qu'un seul visage. Donc, s'il est apparu sous d'autres traits, ce ne fut pas une apparition réelle, mais simulée. Ce qui est inadmissible, car d'après S. Augustin " si le Christ trompe, il n'est plus la vérité; or, le Christ est la vérité ". Il semble donc que le Christ n'a pas dû apparaître aux disciples sous un autre visage.

2. Pour apparaître sous un autre visage que le sien, il faut que des prodiges captivent les yeux des spectateurs. Or, des prodiges, opérés par magie, ne conviennent pas au Christ, d'après S. Paul (2 Co 10, 25): " Qu'y a-t-il de commun entre le Christ et Bélial? "

3. Notre foi est certifiée par la Sainte Écriture mais la foi des disciples à la résurrection a été certifiée par les apparitions du Christ. Or, dit S. Augustin dans sa lettre à S. Jérôme, " si l'on accepte un seul mensonge dans la Sainte Écriture, toute autorité en est ruinée ". Pareillement, si le Christ, dans une seule de ses apparitions, apparut à ses disciples autrement qu'il n'était, tout ce que les disciples ont vu dans le Christ après la résurrection en sera infirmé: ce qui est inadmissible. Le Christ n'a donc pas dû apparaître sous un autre visage.

En sens contraire, il est écrit (Mc 16, 12) " Ensuite, le Christ apparut sous un autre aspect à deux de ses disciples qui s'en allaient à la campagne. "

Réponse: On vient de le dire la manifestation de la résurrection du Christ revêt le mode de la révélation des réalités divines. Or, les réalités divines sont connues des hommes suivant la diversité de leurs dispositions. Car ceux qui ont l'esprit bien disposé perçoivent ces réalités dans leur vérité; mais

ceux qui ont des dispositions contraires les perçoivent avec un mélange de doute ou d'erreur; en effet, " livré à ses seules forces, l'homme ne perçoit pas les réalités divines ", dit S. Paul (1 Co 2, 14). C'est pourquoi, après la résurrection, le Christ apparut sous son propre visage à ceux qui étaient disposés à croire; mais à ceux qui n'avaient qu'une foi tiède il apparut sous un autre; aussi disaient-ils (Lc 24, 21): " Nous espérions que c'était lui qui rachèterait Israël. " Selon S. Grégoire " il s'est montré corporellement tel qu'il était dans leur esprit; dans leur coeur, en effet, il était encore comme un étranger loin de la foi, aussi feignit-il d'aller plus loin ", comme s'il était vraiment un voyageur.

Solutions: 1. D'après S. Augustin " tout ce que nous simulons n'est pas mensonge; il n'y a mensonge que lorsque nous simulons ce qui n'a aucune réalité. Donc, lorsque nos simulations ont un sens, ce ne sont pas des mensonges, mais des symboles; autrement tout ce que les sages, les saints, ou même Dieu ont exprimé sous une forme figurée sera tenu pour mensonge; car, selon le sens ordinaire, il n'y a pas de vérité dans ces symboles. A l'instar de ces simulations parlées, des faits peuvent être pris sans aucun mensonge pour symboliser une réalité ". On vient de dire que c'est précisément le cas ici.

2. Au témoignage encore de S. Augustin, " le Seigneur pouvait transformer sa chair de manière à lui donner un visage différent de celui qu'on avait coutume de lui voir; c'est ainsi qu'avant sa passion il s'était transfiguré sur la montagne, au point que sa face brillait comme le soleil. Mais ce ne fut pas le cas ici. Ce n'est pas en effet sans raison que nous pouvons attribuer à Satan le fait que leurs yeux n'ont pas reconnu Jésus". Aussi S. Luc écrit-il (24, 16): " Leurs yeux étaient empêchés de le reconnaître. "

3. L'objection porterait si les disciples n'avaient pas été ramenés, de cette apparence d'un visage étranger, à reconnaître le véritable visage du Christ. Comme dit S. Augustin: "Le Christ a permis que leurs yeux soient ainsi empêchés jusqu'au mystère du pain, pour que la participation à l'unité de son corps écarte l'obstacle par lequel l'ennemi les empêchait de reconnaître le Christ. " Aussi S. Luc ajoute-t-il que " leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent"; ils ne marchaient pas auparavant les yeux fermés, mais il y avait comme un voile ou comme un brouillard qui ne leur permettait pas de reconnaître ce qu'ils voyaient.

ARTICLE 5: Le Christ devait-il manifester la réalité de sa résurrection par des preuves?

Objections: 1. S. Ambroise écrit: " Enlève les preuves, là où tu cherches la foi. " Or, au sujet de la résurrection du Christ, ce qu'on cherche, c'est la foi. Les preuves ne sauraient donc trouver place ici.

2. S. Grégoire remarque: " La foi n'a pas de mérite là où la raison humaine fournit des arguments. " Or, il n'appartenait pas au Christ d'affaiblir le mérite de la foi. Donc il ne lui convenait pas de confirmer sa résurrection par des preuves.

3. Le Christ est venu dans le monde pour procurer aux hommes le bonheur. Il dit lui-même en S. Jean (10, 10): " je suis venu pour qu'ils aient la vie, et qu'ils l'aient en surabondance. " Or, en offrant des preuves, il semble que l'on mette obstacle au bonheur des hommes: " Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru ", dit le Christ lui-même (Jn 20, 19). Selon toute apparence, le Christ n'aurait donc pas dû manifester sa résurrection par des preuves.

En sens contraire, il est écrit (Ac 1, 3): " Le Christ apparut à ses disciples durant quarante jours, leur donnant beaucoup de preuves et leur parlant du royaume de Dieu. "

Réponse: Il y a deux sortes de preuves: tout d'abord n'importe quelle " raison qui fait foi en matière douteuse "; puis le signe sensible qui est donné pour manifester une vérité, et c'est ainsi qu'Aristote emploie parfois dans ses livres le mot de preuve. Si l'on entend le mot de preuve dans le premier sens, le Christ n'a pas démontré à ses disciples sa résurrection par des preuves. Car une telle argumentation aurait dû procéder de certains principes; si ces principes n'avaient pas été connus des disciples, ils ne leur auraient rien manifesté; de l'inconnu, en effet, on ne peut rien tirer de connu; mais si ces principes

leur étaient connus, c'est qu'ils ne dépassaient pas la vertu humaine et, en ce cas, ils n'avaient aucune efficacité pour établir la foi en la résurrection, car la résurrection dépasse la raison humaine. Or, il est nécessaire, dit Aristote que les principes soient toujours du même genre que la conclusion. - En revanche, le Christ a prouvé sa résurrection aux disciples par l'autorité de la Sainte Écriture qui, elle, est le fondement de la foi, lorsqu'il a dit, d'après S. Luc (24, 44) " Il faut que s'accomplisse tout ce qui est écrit de moi dans la Loi, les Psaumes et les Prophètes. "

Si l'on entend le mot de preuve dans le second sens, on peut dire que le Christ a manifesté sa résurrection par des preuves, car il a montré par des signes évidents qu'il était vraiment ressuscité. Aussi le grec, là où nous avons: " beaucoup de preuves ", porte le mot *tekmèrion*, qui veut dire " signe manifeste pour prouver " .

Ces signes de la résurrection, le Christ les a montrés à ses disciples pour deux motifs: 1° Parce que leur coeur n'était pas disposé à accepter facilement la foi en la résurrection; aussi leur dit-il lui-même (Lc 24, 25): " Ô insensés et lents à croire ! " Et encore (Mc 16, 14): " Il leur reprocha leur incrédulité et leur dureté de coeur. " - 2° Afin qu'à la suite de ces signes leur témoignage soit rendu plus efficace, selon cette parole de S. Jean (1 Jn 1, 1): " Ce que nous avons vu, ce que nous avons entendu, ce que nous avons touché, voilà ce dont nous sommes témoins. "

Solutions: 1. S. Ambroise dans son texte parle des preuves que trouve la raison humaine; on vient de le voir, ces preuves n'ont pas de valeur pour démontrer les vérités de foi.

2. Le mérite de la foi vient de ce que l'homme croit, sur l'ordre de Dieu, ce que son esprit ne voit pas. La preuve, qui fait voir par la science ce qui est proposé à la foi, est donc seule à exclure le mérite, et c'est le cas de la raison démonstrative. Mais le Christ n'apporte pas de raisons de cette sorte pour manifester sa résurrection.

3. On vient de le dire, le mérite de la béatitude, causé par la foi, n'est totalement exclu que si l'homme ne veut croire que ce qu'il voit; mais si, à la vue de certains signes, on croit ce que l'on ne voit pas, la foi n'est pas rendue totalement vaine, ni son mérite non plus; S. Thomas, par exemple, à qui il a été dit: " Parce que tu m'as vu, tu as cru ", a vu une chose et en a cru une autre: il a vu les blessures et il a cru Dieu. Mais la foi qui ne requiert pas de tels secours pour croire est plus parfaite. Aussi, pour blâmer le manque de foi chez certains, le Seigneur dit-il (Jn 4, 48): " Si vous ne voyez pas des signes et des prodiges, vous ne croyez pas. " Et, de ce point de vue, on peut comprendre que ceux qui ont le coeur assez docile pour croire en Dieu, même lorsqu'ils ne voient pas de signes, sont heureux en comparaison de ceux qui ne croient que s'ils en voient.

ARTICLE 6: Les preuves apportées par le Christ ont-elles suffisamment manifesté la réalité de sa résurrection?

Objections: 1. Après sa résurrection, le Christ n'a rien fait voir à ses disciples que les anges en apparaissant aux hommes n'aient montré ou n'aient pu montrer eux-mêmes; car les anges se sont présentés fréquemment sous une forme humaine et ils ont parlé, vécu et mangé avec eux, comme s'ils avaient été des hommes véritables, par exemple, dans la Genèse (18), les anges qu'Abraham a reçus dans son hospitalité, et dans le livre de Tobie (5, 5), l'ange qui a conduit et ramené celui-ci. Pourtant, les anges n'ont pas de corps véritable qui leur soit uni naturellement. Or, cela est requis pour une résurrection. Les preuves que le Christ a présentées à ses disciples n'ont donc pas été suffisantes pour manifester sa résurrection.

2. Le Christ a eu une résurrection glorieuse, c'est-à-dire qu'il a possédé une nature humaine en même temps que la gloire. Or, le Christ a manifesté à ses disciples certains signes qui semblent contraires à la nature humaine, comme de " disparaître à leurs yeux " (Lc 24, 31), ou d'entrer auprès d'eux " les portes closes " (Jn 20, 19. 26). D'autre part, certaines actions semblent contraires à la gloire, comme de

manger et de boire (Lc 24, 43; Ac 1, 4; 10, 41), et de porter les cicatrices de ses blessures (Jn 20, 20. 27). Il semble donc que ces signes n'aient pas été suffisants ni appropriés pour éveiller la foi en sa résurrection.

3. Le corps du Christ n'était pas tel après la résurrection qu'il puisse être touché par un mortel, aussi dit-il lui-même à Madeleine (Jn 20, 17): "Ne me touche pas, car je ne suis pas encore remonté vers mon Père. " Il ne lui convenait donc pas de se donner à toucher à ses disciples, afin de manifester la réalité de sa résurrection.

4. Parmi les propriétés du corps glorifié, la principale semble être la clarté. Or, cette clarté, il ne la montre par aucune preuve dans la résurrection.

5. Les anges, donnés comme témoins de la résurrection, ne sont pas présentés de la même manière par les évangélistes. D'après S. Matthieu, l'ange est assis sur la pierre qu'on a roulée près du monument; d'après S. Marc, l'ange se trouve à l'intérieur du sépulcre, et c'est là qu'il fut aperçu par les femmes qui y étaient entrées. Ces deux évangélistes ne parlent que d'un seul ange; S. Jean nous dit qu'il y en avait deux assis; S. Luc, qu'il y en avait deux debout. Les témoignages de la résurrection semblent donc insuffisants.

En sens contraire, le Christ qui est la Sagesse de Dieu " a tout disposé d'une façon suave " et harmonieuse (Sg 8, 1).

Réponse: Le Christ a manifesté sa résurrection d'une double manière: par des témoignages et par des preuves ou signes. Et chacune de ces manifestations a été suffisante en son genre.

En effet, pour prouver sa résurrection à ses disciples le Christ a usé de deux sortes de témoignages, dont aucun ne peut être rejeté. Le premier est le témoignage des anges qui ont annoncé aux femmes la résurrection, ce qu'on voit chez tous les évangélistes. - L'autre est le témoignage des Écritures que lui-même a proposées pour prouver sa résurrection (Lc 24, 25-44).

Les preuves aussi furent suffisantes pour établir que sa résurrection était réelle, et glorieuse. Qu'elle soit réelle, il le montra, en ce qui concerne son corps, sous trois aspects. Il montre, en effet: 1° que c'était un corps réel et résistant, et non pas un corps imaginaire ou éthéré comme l'air. C'est pourquoi il donna son corps à toucher en disant: " Touchez et voyez; un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai "; - 2° que c'était un corps humain; le Christ présenta à ses disciples son visage véritable, qu'ils pouvaient voir de leurs yeux; - 3° que c'était aussi le même corps individuel qu'il avait auparavant; car il leur fit constater les cicatrices de ses blessures; aussi leur dit-il (Lc 24, 38): " Voyez mes mains et mes pieds, c'est bien moi. "

Que sa résurrection soit réelle, il le montra d'autre part, en ce qui concerne l'âme qu'il a de nouveau unie à son corps, par des actions de chacune des trois vies; 1° la vie végétative, en mangeant et en buvant avec ses disciples (Lc 24, 30. 43); - 2° la vie sensitive, en répondant aux questions de ses disciples et en saluant ceux qui étaient présents; - 3° la vie intellectuelle, en conversant avec les disciples et en expliquant les Écritures.

Et, pour que rien ne manque à cette manifestation, il révéla aussi qu'il possédait la nature divine, en faisant un miracle, celui de la pêche, et plus tard en montant au ciel sous leurs yeux; car il est dit (Jn 3, 13): " Personne ne monte au ciel si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel. "

Quant à la gloire de sa résurrection, le Christ la montra à ses disciples en entrant auprès d'eux, "portes closes"; d'après S. Grégoire, "le Seigneur offrit à toucher la chair qu'il avait introduite, portes closes, afin de prouver qu'après la résurrection son corps avait une autre gloire, tout en gardant la même

nature ". De même, c'était une propriété de la gloire " de disparaître subitement à leurs yeux " (Lc 24, 31). Il montrait par là qu'il avait le pouvoir d'être vu ou non; ce qui est, on l'a dit, l'une des prérogatives du corps glorieux.

Solutions: 1. Chacune des preuves ne suffit pas à manifester la résurrection du Christ. Cependant, toutes prises ensemble manifestent parfaitement la résurrection du Christ, surtout à cause du témoignage de l'Écritures des paroles des anges et de l'affirmation du Christ lui-même, confirmée par des miracles. Or, les anges, dans leurs apparitions, n'affirmaient pas qu'ils étaient des hommes, tandis que le Christ affirmait être un homme réel.

Et si les anges ont mangé des aliments, c'est d'une autre manière que le Christ; les corps pris par les anges n'étaient pas des corps vivants ou animés, il n'y avait pas de véritable manducation, bien que les aliments aient été vraiment broyés et soient passés à l'intérieur du corps qu'ils avaient pris; aussi l'ange dit-il à Tobie (12, 8): " Quand j'étais avec vous, je paraissais manger et boire vraiment avec vous; or moi, j'use d'une nourriture invisible. " Mais, parce que le corps du Christ était réellement animé, il a mangé réellement. Comme dit S. Augustin " ce n'est pas le pouvoir, mais le besoin de manger qui est enlevé aux corps des ressuscités". Aussi, d'après S. Bède "le Christ a mangé par puissance et non par indigence " .

2. On l'a dit dans la Réponse, certaines preuves étaient apportées par le Christ pour démontrer la réalité de sa nature humaine, d'autres pour faire éclater la gloire du Ressuscité. Or, la condition de la nature humaine, considérée en elle-même, dans son état présent, s'oppose à la condition de la gloire, selon S. Paul (1 Co 15, 43): " Le corps est semé dans la faiblesse, il ressuscitera dans la puissance. " Voilà pourquoi ce qui tend à montrer la condition de la gloire semble s'opposer à la nature, prise non pas d'une manière absolue, mais dans son état présent, et réciproquement. Aussi S. Grégoire écrit-il: " Le Seigneur a montré deux choses admirables, qui, pour la raison humaine, sont contraires entre elles: après la résurrection, il a prouvé que son corps était incorruptible et que, pourtant, il pouvait être touché. "

3. Selon S. Augustin, en disant à Madeleine: "Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père ", le Seigneur a voulu figurer dans cette femme l'Église des païens qui n'a cru au Christ qu'après son ascension vers son Père. Ou encore Jésus a voulu que l'on crût en lui, c'est-à-dire qu'on le touchât spirituellement, parce que lui-même et son Père ne sont qu'un. D'une certaine façon, le Christ monte vers son Père par les sens intimes de celui qui progresse jusqu'à le reconnaître égal au Père. Or, Madeleine croyait encore en lui d'une manière charnelle, elle qui le pleurait comme on pleure un homme. On lit ailleurs que Marie toucha le Christ, quand en même temps que les autres femmes, elle " s'approcha et embrassa ses pieds ". Comme dit Séverin "cela ne fait pas de difficulté; dans le premier cas, il s'agit d'une préfiguration de la grâce divine; dans le second cas, Jésus refuse le contact d'une femme, au plan de la nature humaine " .

Ou bien encore, écrit S. Jean Chrysostome, " cette femme voulait continuer à vivre avec le Christ comme avant la passion. Dans sa joie, elle ne concevait rien de grand, bien que la chair du Christ, en ressuscitant, fût devenue d'une condition beaucoup plus haut ". Et c'est pourquoi le Christ lui dit: " je ne suis pas encore monté vers mon Père ". comme s'il disait: " Ne pense pas que je mène encore une vie terrestre. Si tu me vois sur terre, c'est que je ne suis pas encore monté vers mon Père, mais le moment est proche où je vais monter. " Aussi ajoute-t-il: " je monte vers mon Père et votre Père. "

4. Comme l'écrivit aussi S. Augustin " le Seigneur est ressuscité avec une chair dotée de clarté: mais il n'a pas voulu apparaître à ses disciples avec cette clarté, car leurs yeux ne pouvaient la fixer. Si, en effet, avant qu'il meure pour nous et qu'il ressuscite, ses disciples n'ont pu soutenir sa vue lors de sa transfiguration sur la montagne, à plus forte raison quand sa chair fut glorifiée ! " .

Il faut aussi se rappeler qu'après la résurrection le Seigneur voulait surtout prouver son identité avec celui qui était mort. Or, c'eût été un grand obstacle que de leur montrer la clarté de son corps. Aucune modification ne contribue, en effet, à révéler la diversité des choses comme le changement d'aspect; car les sensibles communs, parmi lesquels se trouvent l'un et le multiple, le même et le divers, relèvent surtout de la vue. Avant la passion, au contraire, pour détourner les disciples de mépriser la faiblesse de sa passion, le Christ cherchait à leur manifester la gloire de sa majesté. Or, cette gloire, rien ne la fait mieux connaître que la clarté du corps. Voilà pourquoi le Christ a prouvé à ses disciples sa gloire avant la passion, par la clarté, mais après la résurrection, par d'autres indices.

5. D'après S. Augustin encore: "Nous pouvons entendre qu'il n'y a eu qu'un seul ange vu par les femmes, selon S. Matthieu et S. Marc, au moment où elles entrèrent dans le sépulcre, c'est-à-dire dans la chambre qui le précédait. Là, elles ont aperçu un ange assis sur la pierre roulée d'auprès du tombeau, dit S. Matthieu; assis à droite, selon S. Marc. Puis, en regardant le lieu où gisait le corps du Seigneur, elle virent deux autres anges, qui étaient d'abord assis, selon S. Jean, et qui ensuite, après s'être levés, se tinrent debout, selon S. Luc. "

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 56: LA CAUSALITÉ DE LA RÉSURRECTION DU CHRIST

1. La résurrection du Christ est-elle la cause de notre résurrection? - 2. Est-elle la cause de notre justification?

ARTICLE 1: La résurrection du Christ est-elle la cause de notre résurrection?

Objections: 1. Dès qu'une cause suffisante est posée, son effet suit immédiatement. Donc, si la résurrection du Christ est la cause suffisante de la résurrection des corps, tous les morts ont dû ressusciter aussitôt après cette résurrection.

2. La cause de la résurrection des morts, c'est la justice divine, afin que les corps soient récompensés ou punis en même temps que les âmes, de même qu'ils ont communiqué dans le même mérite ou dans le péché. C'est l'opinion de Denys et aussi de S. Jean Damascène. Or, même si le Christ n'était pas ressuscité, la justice de Dieu se serait accomplie nécessairement. Les morts seraient donc ressuscités, même si le Christ n'était pas ressuscité. Sa résurrection n'est donc pas la cause de la résurrection des morts.

3. Si elle était la cause de la résurrection des corps, elle en serait ou la cause exemplaire, ou la cause efficiente, ou la cause méritoire. Elle n'en est pas la cause exemplaire, car c'est Dieu qui produira la résurrection des corps, selon le Christ en S. Jean (5, 21): " Le Père ressuscite les morts "; or, Dieu n'a pas besoin de regarder un modèle hors de lui. - Elle n'en est pas non plus la cause efficiente; car la cause efficiente agit uniquement par contact spirituel ou corporel; or, il est manifeste que la résurrection du Christ n'a pas de contact corporel avec les morts qui ressuscitent, à cause de la distance dans le temps et dans l'espace; ni non plus de contact spirituel, puisque ce contact se fait par la foi et la charité et que même les infidèles et les pécheurs ressuscitent. - Elle n'en est pas enfin la cause méritoire; car le Christ ressuscité n'est plus voyageur et par suite, ne se trouve plus en état de mérite. - Ainsi, la résurrection du Christ ne semble être d'aucune manière la cause de notre résurrection.

4. La mort étant une privation de la vie, détruire la mort n'est pas autre chose que ramener la vie, ce que fait la résurrection. Or, en mourant le Christ a détruit notre mort. C'est donc la mort du Christ et non sa résurrection qui est la cause de notre résurrection.

En sens contraire, sur ce texte (1 Co 15, 12): " Si l'on prêche que le Christ est ressuscité des morts. . . " la Glose remarque: " Le Christ est la cause efficiente de notre résurrection. "

Réponse. Aristote dit: " Ce qui est premier dans un genre est cause de tout ce qui en fait partie. " Or, dans l'ordre de notre résurrection, ce qui est premier c'est la résurrection du Christ, on l'a vu plus haut. Il faut donc que la résurrection du Christ soit la cause de notre résurrection. L'Apôtre écrit (1 Co 15, 20): " Le Christ est ressuscité d'entre les morts, prémices de tous les dormants; car si la mort a été causée par un seul homme, c'est aussi par un seul homme qu'est causée la résurrection des morts. "

Et cela est conforme à la raison. Le principe de la vie des hommes, c'est le Verbe de Dieu, dont il est dit dans le Psaume (36, 10): " En toi est la source de la vie. " Aussi lui-même déclare-t-il en S. Jean (5, 21): " Comme le Père ressuscite les morts et les vivifie, le Fils vivifie ceux qu'il veut. " Or, l'ordre naturel institué par Dieu dans les choses veut que chaque cause agisse d'abord sur l'être qui lui est le plus proche et, par cet être, sur les plus éloignés; par exemple, le feu chauffe d'abord l'air qui est tout près de lui et, par l'air, les corps qui sont plus distants; Dieu lui-même illumine en premier lieu les substances qui sont le plus rapprochées de lui, et, par elles, éclaire celles qui sont le plus éloignées de lui, selon Denys. C'est pourquoi le Verbe de Dieu a d'abord conféré la vie immortelle au corps qui lui était uni par nature et, par lui, il opère la résurrection de tous les autres hommes.

Solutions: 1. On vient de le dire, la résurrection du Christ est cause de notre résurrection par la vertu du Verbe. Or, le Verbe agit par sa volonté. Il n'est donc pas nécessaire que l'effet produit le soit immédiatement, mais qu'il soit réalisé dans les conditions voulues par le Verbe de Dieu; c'est ainsi que nous sommes d'abord conformes au Christ souffrant et mourant en cette vie passible et mortelle, et que nous acquérons ensuite la ressemblance de sa résurrection.

2. La justice de Dieu est la cause première de notre résurrection; mais la résurrection du Christ en est la cause secondaire et comme instrumentale. Il est vrai que la vertu de la cause principale n'est jamais déterminée à se servir de tel ou tel instrument; mais du fait qu'elle agit par tel instrument, cet instrument est cause de l'effet produit. Ainsi donc, la justice divine, considérée en elle-même, n'est pas tenue de causer notre résurrection par la résurrection du Christ; elle aurait pu, en effet, comme on l'a fait remarquer plus haut nous délivrer par un autre moyen que par la Passion et la Résurrection. Mais, étant donné qu'elle a décrété de nous délivrer de cette façon, il est évident que la résurrection du Christ est cause de notre résurrection.

3. A proprement parler, la résurrection du Christ n'est pas cause méritoire de notre résurrection; mais elle en est la cause efficiente et la cause exemplaire. Elle en est tout d'abord la cause efficiente: l'humanité du Christ, selon laquelle il est ressuscité, est d'une certaine manière l'instrument de sa divinité et agit par sa vertu, ainsi qu'on l'a montré plus haut. Voilà pourquoi tout ce que le Christ a fait ou souffert dans son humanité nous étant salutaire par la vertu de sa divinité, comme on l'a prouvé précédemment, la résurrection du Christ est aussi la cause efficiente de notre résurrection par la vertu divine, dont le propre est de rendre la vie aux morts. Cette vertu atteint par sa présence tous les lieux et tous les temps, et son contact suffit pour qu'il y ait véritable efficacité. Par suite, on vient de le dire, la cause primordiale de la résurrection des hommes est la justice divine, en vertu de laquelle le Christ a le pouvoir de faire le jugement, en tant que Fils de l'homme; et la vertu efficiente de sa résurrection s'étend non seulement aux bons, mais aussi aux méchants, qui sont soumis à son jugement.

Parce que le corps du Christ était uni personnellement au Verbe, sa résurrection est la première dans le temps; elle est aussi, dit la Glose, "la première en dignité et en perfection ". Or, ce qui est le plus parfait est toujours le modèle qu'imite à sa manière ce qui est moins parfait. Aussi la résurrection du

Christ est-elle la cause exemplaire de notre résurrection. Et cela est nécessaire, non pas du côté de celui qui cause la résurrection, car il n'a pas besoin de modèle, mais du côté de ceux qui ressuscitent, car les ressuscités doivent être conformes à cette résurrection du Christ, d'après S. Paul (Ph 3, 21): " Il transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire. " La causalité efficiente de la résurrection du Christ s'étend à la résurrection tant des bons que des méchants; néanmoins, sa causalité exemplaire n'atteint que les bons; ceux-ci sont rendus conformes à la filiation du Christ, dit S. Paul (Rm 8, 29).

4. Au point de vue de l'efficience, qui dépend de la vertu divine, la mort du Christ comme aussi sa résurrection est d'une manière générale cause de la destruction de la mort tout autant que de la restauration de la vie. Pourtant, au point de vue de la causalité exemplaire, la mort du Christ, étant la privation de la vie mortelle qu'il menait, est cause de la destruction de notre mort; mais sa résurrection étant l'inauguration de sa vie immortelle, est la cause de la restauration de notre vie. Toutefois la passion du Christ offre en outre un caractère spécial comme on l'a dit plus haut elle est cause méritoire.

ARTICLE 2: La résurrection du Christ est-elle la cause de notre justification?

Objections: 1. D'après S. Augustin, " les corps ressuscitent par l'économie humaine du Christ, mais les âmes ressuscitent par la substance de Dieu ". Or, la résurrection du Christ ne concerne pas la substance de Dieu, mais relève de l'économie humaine. La résurrection du Christ, tout en étant la cause de la résurrection des corps, ne semble donc pas être la cause de la résurrection des âmes.

2. Le corps ne peut agir sur l'esprit. Or, la résurrection du Christ regarde son corps abattu par la mort. La résurrection du Christ n'est donc pas la cause de la résurrection des âmes.

3. Parce que la résurrection du Christ est la cause de la résurrection des corps, " tous les corps, ressusciteront", selon S. Paul (1 Co 15, 51): " Tous, nous ressusciterons. " Mais les âmes de tous les hommes ne ressusciteront pas, car certains " iront au supplice éternel " (Mt 25, 46).

La résurrection du Christ n'est donc pas la cause de la résurrection des âmes.

4. La résurrection des âmes se fait par la rémission des péchés. Or, c'est là l'effet de la passion du Christ, d'après l'Apocalypse (1, 5): " Il nous a lavés de nos péchés dans son sang. " Donc c'est la passion du Christ qui est la cause de la résurrection des âmes, bien plus que sa résurrection.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Rm 4, 25) " Le Christ est ressuscité pour notre justification ", et la justification n'est rien d'autre que la résurrection des âmes. Et sur ce texte du Psaume (30, 6): "Vers le soir, il y aura des pleurs", la Glose écrit: "La résurrection du Christ est la cause de notre résurrection: celle de notre âme dans la vie présente, celle de notre corps dans l'avenir. "

Réponse: On vient de le voir la résurrection du Christ agit par la vertu de la divinité. Cette vertu s'étend non seulement à la résurrection des corps, mais aussi à la résurrection des âmes; car c'est Dieu qui fait que l'âme vit par la grâce et que le corps vit par l'âme. C'est pourquoi la résurrection du Christ possède, d'une manière instrumentale, une vertu efficiente, non seulement pour la résurrection des corps, mais aussi pour la résurrection des âmes.

Pareillement, elle est aussi cause exemplaire par rapport à la résurrection des âmes, car nous devons aussi être conformes par notre âme au Christ ressuscité, selon S. Paul (Rm 6, 4): " Le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père; de même, nous aussi, nous devons marcher dans une vie nouvelle. Ressuscité d'entre les morts, le Christ ne meurt plus; de même, nous aussi, nous devons nous considérer comme morts au péché, afin que, de nouveau, nous vivions par lui. "

Solutions: 1. Lorsque S. Augustin écrit que la résurrection des âmes se fait par la substance de Dieu, il faut l'entendre d'une participation; les âmes deviennent, en effet, bonnes et justes, en participant de la bonté divine, et non pas en participant d'une créature quelconque. Aussi, après avoir dit: " Les âmes ressuscitent par la substance de Dieu ", S. Augustin ajoute-t-il: " L'âme devient bienheureuse en participant de Dieu, mais non en participant d'une âme sainte. " Quant à nos corps, ils deviennent glorieux en participant de la gloire du corps du Christ.

2. La causalité efficiente de la résurrection du Christ atteint les âmes, non pas par la vertu propre du corps ressuscité lui-même, mais par la vertu de la divinité, à laquelle il est personnellement uni.

3. La résurrection des âmes ressortit au mérite, et le mérite est un effet de la justification; mais la résurrection des corps est ordonnée à la peine ou à la récompense, qui sont l'effet de la sentence du juge. Or, il appartient au Christ non de justifier tous les hommes, mais de les juger tous. C'est pourquoi, s'il ressuscite tous les corps, il ne ressuscite pas toutes les âmes.

4. Deux facteurs concourent à la justification des âmes: la rémission de la faute et la nouveauté de vie par la grâce. Quant à la causalité efficiente, qui vient de la vertu divine, la passion du Christ, et aussi sa résurrection, sont causes de la justification sous ses deux aspects. Mais au point de vue de la causalité exemplaire, la passion et la mort du Christ sont la cause propre de la rémission de la faute qui nous fait mourir au péché; et la résurrection du Christ est la cause d'une vie nouvelle; car cette vie nouvelle s'exerce par la grâce ou la justice. Aussi S. Paul écrit-il (Rm 4, 25) que le Christ " a été livré " à la mort pour enlever " nos péchés; et qu'il est ressuscité pour notre justification ". Mais la passion du Christ est aussi cause méritoire, nous l'avons dit.

QUESTION 57 : L'ASCENSION DU CHRIST

1. Convenait-il que le Christ monte au ciel ? - 2. Selon quelle nature l'ascension lui convenait-elle ? - 3. Est-il monté par sa propre puissance ? - 4. Est-il monté au-dessus de tous les lieux corporels ? - 5. Est-il monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles ? - 6. Les effets de l'Ascension.

ARTICLE 1 : Convenait-il que le Christ monte au ciel ?

Objections : 1. D'après le Philosophe, "les réalités les plus parfaites possèdent leur bien sans se mouvoir ". Or, le Christ tient le rang le plus élevé ; car, selon sa nature divine, il est le souverain bien, et selon sa nature humaine, il est au sommet de la gloire. L'ascension étant un mouvement, il ne convenait pas que le Christ monte au ciel.

2. Tout mouvement se fait en vue d'un bien meilleur. Or, le Christ n'eut pas une meilleure existence au ciel que sur la terre, car il n'a rien acquis au ciel, ni pour son âme, ni pour son corps.

Il semble donc que le Christ ne devait pas monter au ciel.

3. Le Fils de Dieu a pris la nature humaine pour notre salut. Mais il aurait été plus salutaire pour les hommes qu'il vive toujours avec nous sur la terre. Il le déclare lui-même à ses disciples (Lc 17, 22) : " Des jours viennent où vous désirerez voir un seul des jours du Fils de l'homme, et vous ne le verrez pas. " Il semble donc qu'il ne convenait pas au Christ de monter au ciel.

4. Selon S. Grégoire le corps du Christ n'a subi aucun changement après sa résurrection. Or, ce n'est pas immédiatement après la résurrection qu'il est monté au ciel, puisque le Seigneur dit lui-même aussitôt après sa résurrection (Jn 20, 17) : "je ne suis pas encore monté vers mon Père. " Il semble donc qu'il ne devait pas davantage monter au ciel quarante jours plus tard.

En sens contraire, le Seigneur l'affirme (Jn 20, 17) : " je monte vers mon Père et votre Père. "

Réponse : Le lieu doit être proportionné à ce qui y réside. Le Christ, par sa résurrection, a commencé une vie immortelle et incorruptible. Or, le lieu où nous habitons est celui de la génération et de la corruption, mais le ciel est celui de l'incorruption. Il ne convenait donc pas qu'après sa résurrection le Christ demeure sur la terre ; mais bien au contraire, il fallait qu'il mont au ciel.

Solutions : 1. La réalité la plus parfaite qui possède son bien sans se mouvoir est Dieu lui-même. Il est, en effet, absolument immuable (Mt 3, 6) : " Moi, le Seigneur, je ne change pas. " Or, d'après S. Augustin, toute créature est de quelque manière soumise au changement. La nature prise par le Fils de Dieu étant demeurée toujours une nature créée, nous l'avons dit il n'y a pas d'inconvénient à lui attribuer quelque mouvement.

2. L'ascension du Christ au ciel ne lui a rien procuré de ce qui appartient à l'essence de la gloire, soit du corps, soit de l'âme ; elle lui a donné toutefois un lieu honorable, ce qui constitue un supplément accidentel de gloire. Non que son corps ait rien acquis des corps célestes, ni de leur perfection, ni de leur conservation, mais il a obtenu uniquement un lieu plus honorable. Or, cela contribuait de quelque façon à sa gloire. De fait, le Christ a éprouvé de la joie ; non pas qu'il ait commencé de s'en réjouir pour la première fois, au moment où il est monté au ciel ; mais il s'en est réjoui d'une nouvelle manière comme d'une réalité qui arrive à son achèvement. Aussi, ce verset du Psaume (16, 11) : " Délices éternelles à ta droite ", la Glose le commente en ces termes : " La dilatation et la joie s'empareront de moi lorsque je serai assis à ton côté, loin des regards des hommes. "

3. L'ascension a retiré aux fidèles la présence corporelle du Christ ; cependant, par sa divinité, le Christ reste toujours présent parmi eux. Aussi dit-il lui-même en S. Matthieu (28, 20) : "Voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles. " Celui " qui est monté aux cieux, dit S. Léon n'abandonne pas ceux qu'il a adoptés. " Mais l'ascension du Christ qui nous a privés de sa présence corporelle, nous a été plus utile que ne l'aurait été cette présence elle-même, pour les raisons suivantes :

1° Elle augmente notre foi, qui a pour objet ce qu'on ne voit pas. Le Seigneur lui-même dit en S. Jean (16, 8) que l'Esprit Saint, lorsqu'il sera venu, " convaincra le monde au sujet de la justice ", la justice " de ceux qui auront cru", remarque S. Augustin : " car la comparaison des fidèles avec les infidèles est par elle-même la condamnation de ces derniers ". Aussi le Seigneur ajoute-t-il : " je vais au Père, et vous ne me verrez plus. " S. Augustin reprend : " Bienheureux ceux qui ne voient pas et qui croient. Ce sera donc par notre justice que le monde sera condamné, car vous croirez en moi sans me voir. "

2° Elle relève notre espérance. Le Seigneur déclare (Jn 14, 3) : " Lorsque je m'en serai allé et que je vous aurai préparé une place, je reviendrai et je vous prendrai avec moi, afin que là où je suis, vous y soyez aussi. " Et le Christ, en emmenant au ciel la nature humaine qu'il avait prise, nous a donné l'espoir d'y parvenir, car " partout où sera le corps s'assembleront les aigles " (Mt 24, 28). Et Michée (2, 13) avait prophétisé " Il monte en frayant le chemin devant eux. "

3° Elle dirige vers les réalités célestes l'affection de notre charité : " Recherchez les choses d'en haut, où le Christ demeure assis à la droite de Dieu ; affectionnez-vous aux choses d'en haut, et non à celles de la terre " (Col 3, 1). Car, d'après S. Matthieu, " où est ton trésor, là aussi est ton coeur ". L'Esprit Saint étant l'amour qui nous ravit vers les réalités du ciel, le Seigneur dit aux disciples (Jn 16, 7) : " Il vous est bon que je m'en aille car, si je ne m'en vais pas, le Défenseur ne viendra pas à vous ; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai. " Ce que S. Augustin commente ainsi : "Vous ne pouvez saisir l'Esprit Saint tant que vous persistez à connaître le Christ selon la chair. Lorsque le Christ se fut éloigné corporellement, non seulement l'Esprit Saint, mais encore le Père et le Fils leur furent présents spirituellement. "

4° Au Christ ressuscité pour la vie immortelle il convenait d'être dans un lieu céleste ; toutefois, il a retardé son ascension afin de prouver la réalité de sa résurrection. Aussi lit-on dans les Actes (1, 3) : " Après sa passion, il se montra vivant à ses disciples, leur en donnant des preuves nombreuses pendant quarante jours. " La Glose fournit plusieurs explications de ce texte : " Ayant subi la mort pendant quarante heures, il a voulu pendant quarante jours confirmer qu'il était vivant. Par ces quarante jours, on peut aussi entendre le temps du monde présent durant lequel le Christ vit avec son Église ; l'homme est composé en effet de quatre éléments, et il est instruit à ne pas transgresser les dix commandements. "

"

ARTICLE 2 : Selon quelle nature convenait-il au Christ de monter au ciel ?

Objections : 1. On lit dans le Psaume (47, 6) " Dieu monte au milieu des acclamations ", et dans le Deutéronome (33, 26) : " Il chevauche les cieus pour te secourir. " Or, ces paroles sont appliquées à Dieu avant même l'incarnation du Christ. Il convenait donc au Christ de monter au ciel en tant que Dieu.

2. Celui qui monte au ciel est celui-là même qui en est descendu, selon cette parole (Jn 3, 13) : " Personne ne monte au ciel, sinon celui qui en est descendu ", et selon S. Paul (Ep 4, 10) : " Celui qui est descendu, c'est celui-là même qui monte. " Or, le Christ est descendu du ciel non comme homme, mais comme Dieu. C'est donc en tant que Dieu qu'il y est monté.

3. Par son ascension, le Christ monte vers le Père. Or, ce n'est pas comme homme qu'il est parvenu à l'égalité avec le Père ; il dit en effet (Jn 14, 28) -. " Le Père est plus grand que moi. " Il semble donc que le Christ est monté au ciel en tant que Dieu.

En sens contraire, sur l'épître aux Éphésiens (4, 9) : " Que signifie : Il est monté, sinon qu'il était d'abord descendu ", la Glose remarque : " Il est évident que c'est selon son humanité que le Christ est monté et descendu. "

Réponse : L'expression " en tant que " peut servir à désigner deux choses : soit la condition de celui qui monte, soit la cause de l'ascension.

Si elle désigne la condition de celui qui monte, le fait de monter ne peut convenir au Christ selon la condition de la nature divine. Tout d'abord, parce que rien, où l'on puisse monter, n'est plus élevé que la divinité. Ensuite, parce que l'ascension est un mouvement local, lequel ne convient pas à la nature divine, qui est immobile et n'a pas de lieu. Mais de cette manière au contraire l'ascension convient au Christ en tant qu'homme, car la nature humaine est contenue dans un lieu et peut être soumise au mouvement. Voilà pourquoi, dans ce sens, on peut dire que le Christ est monté au ciel en tant qu'homme, mais non en tant que Dieu.

Par contre, si l'expression " en tant que " désigne la cause de l'ascension, le Christ étant aussi monté au ciel par la vertu de sa divinité, mais non par celle de sa nature humaine, il faut dire que le Christ est monté au ciel non en tant qu'homme, mais en tant que Dieu. Aussi S. Augustin écrit-il : "C'est par ce qu'il tenait de nous que le Fils de Dieu a été suspendu à la croix, mais c'est par ce qu'il tenait de lui qu'il est monté aux cieus. "

Solutions : 1. Les témoignages invoqués s'appliquent prophétiquement à Dieu, en tant qu'il devait s'incarner. Toutefois, on peut dire que si le fait de monter n'appartient pas en propre à Dieu, cela peut du moins lui convenir par métaphore. On dit en effet que Dieu "monte dans le coeur de l'homme " lorsque ce coeur se soumet à Dieu et s'humilie devant lui. Ainsi dit-on métaphoriquement de Dieu qu'il s'élève au-dessus d'une créature lorsqu'il se la soumet.

2. Celui qui monte au ciel est celui-là même qui en descend. S. Augustin écrit en effet : " Qui est celui qui descend ? L'Homme-Dieu. Qui est celui qui monte ? Le même Homme-Dieu. "

Toutefois deux sortes de descentes sont attribuées au Christ. L'une par laquelle il est descendu du ciel. On l'attribue à l'Homme-Dieu en tant que Dieu. Cette descente est à entendre, non selon un mouvement local, mais selon " l'anéantissement par lequel, étant dans la forme de Dieu, il a pris celle d'un esclave " (Ph 2, 7). Il s'est anéanti, non pas en perdant sa plénitude, mais en prenant notre petitesse. Pareillement, on dit qu'il est descendu du ciel, non parce qu'il a quitté le ciel, mais parce qu'il a pris une nature terrestre dans l'unité de sa personne.

L'autre descente est celle par laquelle, " il est descendu dans les parties inférieures de la terre" (Ep 4, 9). Il s'agit ici d'une descente locale. Elle convient donc au Christ en tant qu'homme.

3. On dit que le Christ est monté vers son Père pour autant qu'il est monté s'asseoir à sa droite. Or, cela convient au Christ et selon sa nature divine, et selon sa nature humaine, ainsi qu'on l'exposera dans la question suivante.

ARTICLE 3 : Le Christ est-il monté au ciel par sa propre puissance ?

Objections : 1. On lit en S. Marc (16, 9) : " Après avoir parlé à ses disciples, le Seigneur Jésus fut enlevé au ciel", et dans les Actes des Apôtres (1, 9) : " Il fut élevé en leur présence et une nuée le déroba à leurs regards. " Or, ce qui est pris et enlevé est mû par un autre. Ce n'est donc pas par sa propre puissance, mais par celle d'un autre, que le Christ a été porté au ciel.

2. Le corps du Christ était un corps terrestre comme le nôtre. Or, il est contraire à la nature d'un corps terrestre d'être élevé en l'air, et aucun mouvement ne peut venir de la propre puissance de ce qui est mû contre sa nature. Le Christ ne s'est donc pas élevé au ciel par sa propre puissance.

3. La puissance propre du Christ est la puissance divine. Mais ce mouvement de montée ne pouvait venir de la puissance divine parce que, celle-ci étant infinie, l'ascension aurait dû être instantanée. Mais alors le Christ n'aurait pas pu "s'élever dans le ciel sous les regards de ses disciples", comme on le lit dans les Actes. Le Christ n'est donc pas monté au ciel par sa propre puissance.

En sens contraire, Isaïe (63, 1) prophétise au sujet du Christ : "Il est magnifique dans son vêtement, et il s'avance dans la grandeur de sa force. " Et S. Grégoire remarque : " Il est dit d'Élie qu'il est monté au ciel dans un char ; c'est pour montrer avec évidence que celui qui n'est qu'un homme avait besoin d'un secours étranger. Quant à notre Rédempteur, il ne s'est élevé ni dans un char, ni avec l'aide des anges : lui qui a fait toutes choses, il a été porté au-dessus de toutes choses par sa propre puissance. "

Réponse : Il y a dans le Christ deux natures, la nature divine et la nature humaine. On peut entendre la puissance propre du Christ selon l'une et l'autre nature. Selon sa nature humaine, on peut aussi entendre une double puissance du Christ : l'une naturelle, qui procède des principes de la nature ; il est évident que, par cette puissance, le Christ ne pouvait s'élever dans le ciel. L'autre puissance dans la nature humaine du Christ est la vertu de la gloire ; c'est selon cette puissance que le Christ est monté au ciel.

Certains cherchent la raison de cette puissance dans une " quinte essence ", la lumière. Celle-ci, affirment-ils, entre dans la composition du corps humain, et c'est par elle que les éléments contraires s'harmonisent dans l'unité. Il en résulte que, dans l'état présent de la vie mortelle, la nature des éléments prédomine dans le corps humain et, suivant cette prédominance de la nature des éléments, le corps humain se trouve attiré en bas par sa puissance. Mais, dans l'état de gloire, ce sera la nature céleste qui prédominera ; aussi est-ce suivant l'inclination et la puissance de cette nature que le corps du Christ et celui des saints sont portés au ciel. On a déjà discuté cette opinion dans la première Partie et elle sera exposée avec plus de développement dans le traité de la résurrection générale.

Cette opinion étant rejetée, d'autres trouvent la source de cette puissance du côté de l'âme glorifiée, dont le rejaillissement glorifiera le corps, ainsi que le déclare S. Augustin. La soumission du corps glorieux à l'âme bienheureuse sera telle, dit encore S. Augustin, que "le corps sera à l'instant même là où le voudra l'esprit ; et l'esprit ne voudra rien qui ne puisse lui convenir, non plus qu'au corps ". Or, nous l'avons établi ' il convenait au corps glorieux et immortel d'être dans un lieu céleste. Aussi est-ce par la puissance de l'âme qui le voulait, que le corps du Christ est monté au ciel.

De même que le corps devient glorieux en participant de l'âme, " de même en participant de Dieu, l'âme devient bienheureuse ", remarque S. Augustin. C'est pourquoi la première cause de l'ascension du Christ au ciel est la vertu divine. Ainsi donc, si le Christ est monté au ciel, c'est par sa propre puissance ; tout d'abord, par la puissance divine ; en second lieu, par la puissance de l'âme glorifiée qui meut le corps comme elle le veut.

Solutions : 1. Bien que le Christ ait été ressuscité par le Père, on dit cependant qu'il est ressuscité par sa propre puissance, parce que la puissance du Père et celle du Fils est la même. Pareillement, le Christ est monté au ciel par sa propre puissance, quoiqu'il ait été élevé et pris par le Père.

2. L'objection montre que sa propre puissance, par laquelle le Christ est monté au ciel, n'est pas celle qui est naturelle à sa nature humaine, mais celle de sa vertu divine, et aussi celle qui appartient à son âme bienheureuse. Il est vrai que le fait de monter vers les hauteurs est contraire à la nature du corps humain dans son état présent, où notre corps n'est pas entièrement soumis à l'esprit ; mais cette ascension ne sera ni un acte contraire à la nature du corps glorieux, ni un acte de violence, puisque toute la nature du corps glorieux est parfaitement soumise à l'esprit.

3. Bien que la puissance divine soit infinie et opère d'une manière infinie, en ce qui dépend de celui qui agit, l'effet de sa vertu est reçu dans les choses selon leur capacité et selon le plan de Dieu. Or, le corps n'est pas capable de changer de lieu instantanément ; car il faut qu'il se mesure à l'espace et,

comme le prouve Aristote, ce sont les divisions de l'espace qui divisent le temps. Aussi n'est-il pas nécessaire que le corps mû par Dieu le soit instantanément ; il l'est avec la rapidité que Dieu lui assigne.

ARTICLE 4 : Le Christ est-il monté au-dessus de tous les cieux corporels ?

Objections : 1. On dit dans le Psaume (11, 4) " Le Seigneur est dans son temple saint, il a son trône dans les cieux. " Or. ce qui est dans le ciel n'est pas au-dessus des cieux. Le Christ n'est donc pas monté au-dessus de tous les cieux.

2. Deux corps ne peuvent être situés en un même lieu, comme le prouve Aristote. Or, un corps ne peut se déplacer d'une extrémité à l'autre sans passer par le milieu. Il semble alors que le Christ ne pouvait monter au-dessus des cieux sans que le ciel lui-même fût divisé. Ce qui est impossible.

3. Il est dit dans les Actes (1, 9) : " Une nuée le déroba à leurs yeux. " Mais les nuées ne peuvent monter au-dessus du ciel. Le Christ n'est donc pas monté au-dessus de tous les cieux.

4. Nous croyons que le Christ demeure pour toujours là où il est monté. Or, ce qui est contre nature ne peut exister toujours ; car ce qui est conforme à la nature ne se trouve réalisé que le plus souvent et dans la plupart des cas seulement. Étant donné qu'il est contraire à la nature qu'un corps céleste soit élevé au-dessus des cieux, il semble donc que le Christ ne s'est pas élevé au-dessus des cieux.

En sens contraire, S. Paul écrit (Ep 4, 10) " Le Christ s'est élevé au-dessus de tous les cieux afin de tout accomplir. "

Réponse : Plus certains corps participent d'une manière parfaite de la bonté divine, plus ils sont supérieurs à l'ordre corporel qui est un ordre local. Aussi remarque-t-on que les corps qui réalisent le plus de forme appartiennent à un ordre naturellement plus élevé, comme l'enseigne le Philosophe ; c'est en effet par la forme qu'un corps participe de l'être divin, dit encore Aristote. Or, un corps participe plus de la bonté divine par la gloire que tout autre corps naturel par la forme de sa nature. Et, parmi les corps glorieux, il est évident que le corps du Christ est le plus resplendissant de gloire. Il lui convenait donc éminemment d'être établi au-dessus de tous les corps. Voilà pourquoi sur ce verset (Ep 4, 8) : " Il s'est élevé dans les hauteurs ", la Glose précise " par le lieu et la dignité ".

Solutions : 1. Le trône de Dieu est dans le ciel, non que celui-ci le renferme, mais c'est plutôt ce trône qui contient le ciel. Aussi, bien loin que quelque partie du ciel lui soit supérieure, doit-il se trouver lui-même au-dessus de tous les cieux comme dit le Psaume (8, 2 Vg) " Ô Dieu, ta gloire s'est élevée au-dessus de tous les cieux. "

2. Il n'est pas dans la nature d'un corps de subsister avec un autre en un même lieu. Cependant, Dieu peut faire par un miracle que deux corps existent simultanément dans un même lieu. Ainsi a-t-il fait que " le corps du Christ sorte du sein fermé de la Bienheureuse Vierge " et que ce corps vienne vers les disciples " portes closes ", remarque S. Grégoire. Il en résulte que le corps du Christ peut être simultanément avec un autre corps dans un même lieu ; non pas en vertu de ses propriétés naturelles, mais grâce à la vertu divine qui l'aide et qui produit cet effet.

3. La nuée n'a pas fourni au Christ, lors de son ascension, une aide semblable à celle d'un véhicule. Elle apparut comme un signe de la divinité, de même que la gloire du Dieu d'Israël s'était montrée dans une nuée au-dessus du tabernacle.

4. Le corps glorieux, en vertu des principes de sa nature, n'a pas le pouvoir d'être dans le ciel ou au-dessus du ciel. Ce pouvoir lui vient de l'âme bienheureuse dont il reçoit sa gloire. Et de même que le mouvement du corps glorieux vers les hauteurs n'est pas violent, de même son repos. Donc, rien ne s'oppose à ce que ce repos dure toujours.

ARTICLE 5 : Le corps du Christ est-il monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles ?

Objections : 1. On ne peut comparer des réalités dépourvues de raison commune. Or le lieu n'est pas attribué pour la même raison aux corps et aux créatures spirituelles, on l'a prouvé dans la première

Partie. On ne peut donc pas dire, semble-t-il, que le corps du Christ est monté au-dessus de toute créature spirituelle.

2. D'après S. Augustin,, " l'esprit surpasse tout corps ". Or la réalité la plus noble doit occuper le lieu le plus élevé. Il semble donc que le Christ n'est pas monté au-dessus de toutes les créatures spirituelles.

3. Dans tout lieu il y a un corps, puisque le vide n'existe pas dans la nature. Donc, si aucun corps n'obtient une place plus élevée que l'esprit dans l'ordre des corps naturels, il n'y aura aucun lieu au-dessus de toute créature spirituelle. Le corps du Christ n'a donc pu s'élever au-dessus de ces créatures.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Ep 1, 20) : " Il l'a établi au-dessus de toute principauté, de toute autorité, de toute puissance, de toute domination et de tout ce qui peut se nommer, non seulement dans le siècle passé, mais encore dans le siècle à venir. "

Réponse : Une réalité doit occuper un lieu d'autant plus élevé qu'elle est plus parfaite, que ce lieu lui soit dû par mode de contact corporel comme pour les corps, ou par mode de contact spirituel comme pour les substances spirituelles. De ce fait, les réalités spirituelles ont droit à occuper un lieu céleste qui est le lieu suprême, parce que ces substances sont les plus élevées dans l'ordre des substances. Or le corps du Christ, si l'on considère la condition de sa nature corporelle, est inférieur aux substances spirituelles. Mais si l'on considère la dignité de l'union par laquelle il est personnellement uni à Dieu, il surpasse en dignité toutes les substances spirituelles. Aussi, pour le motif que nous avons dit, lui convient-il d'occuper un lieu plus élevé, au-dessus de toute créature, même spirituelle. Voilà pourquoi S. Grégoire dit : " Celui qui a fait toutes choses a été porté au-dessus de toutes par sa propre puissance. "

Solutions : 1. Ce n'est pas pour la même raison que l'on attribue un lieu aux substances corporelles et aux substances spirituelles. Cependant, dans les deux cas, il reste que le lieu le plus élevé est attribué à la réalité la plus digne.

2. Cette objection ne considère le corps du Christ que selon la condition de sa nature corporelle, et non selon les exigences de l'union hypostatique.

3. Cette comparaison peut s'entendre de deux manières. Si l'on ne prête attention qu'aux lieux matériels, il n'y en a pas un qui soit tellement élevé qu'il surpasse la dignité de la substance spirituelle ; en ce sens l'objection est valable. Mais si l'on examine la dignité de ceux à qui l'on attribue un lieu, il convient au corps du Christ de se trouver au-dessus des créatures spirituelles.

ARTICLE 6 : Les effets de l'Ascension

Objections : 1. Le Christ a été cause de notre salut en tant qu'il l'a mérité. Or, par son ascension il ne nous a rien mérité. Cette ascension appartient en effet à la récompense de son exaltation ; or, le mérite et la récompense ne sont pas identiques, pas plus que le chemin n'est le but. Il semble donc que l'ascension du Christ n'a pas été la cause de notre salut.

2. Si l'ascension du Christ est cause de notre salut, cela doit surtout se vérifier comme cause de notre propre ascension. Or, celle-ci nous est garantie par la passion du Christ : " Nous avons par le sang du Christ libre accès dans le sanctuaire " (He 10, 19). L'ascension du Christ ne semble donc pas avoir été la cause de notre salut.

3. Le salut qui nous est conféré par le Christ est éternel. " Mon salut demeurera à jamais ", dit Isaïe (51, 6). Or, le Christ n'est pas monté au ciel pour y rester toujours. " Ce Jésus que vous avez vu monter au ciel en reviendra de la même manière ", lit-on dans les Actes (1, 11). Et il est écrit aussi qu'il s'est montré sur terre après son ascension à beaucoup de saints, comme à S. Paul (Ac 9). L'ascension du Christ n'a donc pas été la cause de notre salut.

En sens contraire, le Christ déclare en S. Jean (16, 7) : " Il vous est utile que je m'en aille ", c'est-à-dire que je m'éloigne de vous par l'ascension.

Réponse : L'ascension du Christ est la cause de notre salut de deux façons : tout d'abord par rapport à nous ; puis par rapport au Christ lui-même.

Par rapport à nous, l'ascension du Christ est cause de notre salut : grâce à elle, en effet, notre esprit se tourne vers lui. Ainsi qu'on vient de le voir, l'ascension est utile : 1° à notre foi ; 2° à notre espérance ;

3° à notre charité. 4° En outre, notre respect pour le Christ s'augmente, car nous ne le considérons plus comme un homme terrestre, mais comme Dieu. Aussi l'Apôtre écrit-il (2 Co 5, 16) : " Si nous avons connu le Christ selon la chair ", c'est-à-dire, d'après la Glose, selon une chair mortelle qui nous faisait penser qu'il n'était qu'un homme, " à présent, nous ne le connaissons plus comme tel ".

Par rapport au Christ lui-même, l'ascension est cause de notre salut.

1° Il nous a préparé la voie pour monter au ciel, comme il le dit en S. Jean (14, 2) : " je vais vous préparer une place " ; et ainsi que l'écrit Michée (2, 13) : " Il est monté en ouvrant le chemin. " Il est en effet notre chef, et là où le chef a passé, il faut que passent les membres. Aussi le Christ affirme-t-il (Jn 14, 3) : " Il faut que là où je suis, vous soyez aussi. " La preuve en est que les âmes des saints qu'il avait libérées de l'enfer, il les a conduites au ciel, comme le chante le Psaume (68, 19) : " En montant au ciel, il a emmené captive la captivité. " Ceux qui avaient été faits captifs par le démon, il les a emmenés avec lui au ciel, comme en un lieu étranger à la nature humaine, captifs d'une bonne capture, puisqu'il les a acquis par la victoire.

2° De même que le grand prêtre de l'Ancien Testament entrait dans le sanctuaire afin de se tenir devant Dieu et de représenter le peuple, ainsi le Christ " est entré au ciel afin d'intercéder pour nous " (He 7, 25). Sa présence même, par la nature humaine qu'il a introduite au ciel, est en effet une intercession pour nous. Dieu, qui a exalté de la sorte la nature humaine du Christ, aura aussi pitié de ceux pour lesquels le Fils de Dieu a assumé la nature humaine.

3° Le Christ siégeant ainsi dans les cieux comme Dieu et Seigneur, envoie de là-haut les biens divins aux hommes. " Il s'est élevé au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses " (Ep 4, 10), de les remplir " de ses dons ", explique la Glose.

Solutions : 1. L'ascension du Christ est la cause de notre salut, non par mode de mérite, mais par mode d'efficace, comme nous l'avons montré pour la résurrection.

2. La passion du Christ est au sens propre la cause de notre ascension au ciel, en écartant le péché qui nous en fermait l'entrée, et par mode de mérite. Et l'ascension du Christ est la cause directe de la nôtre, parce qu'elle l'a commencée dans notre chef, auquel il faut que ses membres soient unis.

3. Le Christ, qui est monté une seule fois au ciel, a acquis à jamais pour lui et pour nous le droit et la dignité d'y résider. Toutefois, il n'y a aucune dérogation à cette dignité, si le Christ, pour quelque motif, descend parfois corporellement, c'est-à-dire en vertu d'une apparition quelconque. Le contraire ressort de ce que l'Apôtre dit de lui-même (1 Co 15, 8) afin de confirmer la foi en la résurrection - " Et il apparut aussi à moi, qui suis comme le dernier de tous, comme l'avorton. " Du moins, cette vision ne témoignerait pas en faveur de la résurrection si S. Paul n'avait pas vu le vrai corps du Christ.

QUESTION 58: LA SESSION DU CHRIST À LA DROITE DU PÈRE

1. Convient-il que le Christ siège à la droite du Père? - 2. Cela lui convient-il en tant que Dieu? - 3. Selon sa nature humaine? - 4. Cela lui est-il propre?

ARTICLE 1: Convient-il que le Christ siège à la droite du Père?

Objections: 1. La droite et la gauche se distinguent par des positions corporelles. Or, rien de corporel ne convient à Dieu; car "Dieu est esprit " (Jn 4, 24).

2. Quand un homme est assis à la droite d'un autre, celui-ci est assis à sa gauche. Donc, si le Christ est assis à la droite du Père, il s'ensuit que le Père est assis à la gauche du Fils. Ce qui est inadmissible.

3. Être assis et être debout s'opposent. Or, S. Étienne dit (Ac 7, 55): " Voici, je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu. " Il semble donc que le Christ n'est pas assis à la droite du Père.

En sens contraire, on lit en S. Marc (16, 19) " Après avoir parlé à ses disciples, le Seigneur Jésus monta au ciel, et il est assis à la droite de Dieu. "

Réponse: Sous le nom de "session" nous pouvons considérer deux choses: le fait de demeurer, d'après S. Luc (24, 49) - " Asseyez-vous (*sedete*) à Jérusalem "; et aussi le pouvoir royal ou judiciaire, selon les Proverbes (20, 8): " Le roi, siégeant au tribunal, dissipe tout mal de son regard. " Il convient au Christ de s'asseoir à la droite du Père dans les deux sens. Tout d'abord, il y goûte le repos, en tant qu'il demeure éternellement incorruptible dans la béatitude du Père, que l'on signifie par sa droite: " A ta droite, éternité de délices ! " (Ps 16, 11). Aussi S. Augustin écrit-il: "Il est assis à la droite du Père: il siège ou il est assis; entendez qu'il habite, comme nous disons d'un homme: il a siégé dans ce pays pendant trois ans. Ainsi donc, croyez que le Christ habite à la droite de Dieu le Père; car il est bienheureux, et le nom de sa béatitude est la droite du Père. "

Le Christ siège aussi à la droite de Dieu le Père parce qu'il règne avec lui et tient de lui son pouvoir judiciaire, comme celui qui siège à la droite du roi l'assiste en régnant et en jugeant avec lui. D'après S. Augustin: " Par la droite, entendez le pouvoir que cet homme, pris par Dieu, a reçu pour venir juger, lui qui était venu d'abord pour être jugé. "

Solutions: 1. D'après S. Jean Damascène " ce n'est pas au sens local que nous parlons de la droite de Dieu. Comment celui qui n'a pas de limite aurait-il une droite, entendue en ce sens? Il n'y a que les êtres ayant des limites qui possèdent une droite et une gauche. La droite du Père, c'est la gloire et l'honneur de la divinité ".

2. La seconde objection prend au sens matériel " s'asseoir à la droite ". Aussi S. Augustin dit-il. "Si l'on entend dans un sens corporel que le Christ est assis à la droite du Père, celui-ci sera à la gauche du Christ. Mais là (dans la béatitude éternelle) tout est à la droite, car il n'y a aucune misère. "

3. Comme l'écrit S. Grégoire: "Siéger ou s'asseoir est l'attitude du juge, se tenir debout celle du combat ou du secours. S. Étienne, étant encore dans la peine du combat, a vu debout celui qui venait à son secours. Mais celui-là même, S. Marc nous le décrit après son ascension comme étant assis; car, après la gloire de son ascension, il apparaîtra à la fin comme juge. "

ARTICLE 2: Siéger a la droite du Père convient-il au Christ en tant que Dieu?

Objections: 1. Le Christ, en tant que Dieu, est la droite même du Père. Or, on ne peut à la fois être la droite de quelqu'un et être assis à sa droite. Le Christ, en tant que Dieu, n'est donc pas assis à la droite du Père.

2. D'après S. Marc (16, 19) " le Seigneur Jésus fut enlevé au ciel et s'est assis à la droite de Dieu ". Or, ce n'est pas comme Dieu que le Christ est monté au ciel. Donc ce n'est pas non plus comme Dieu qu'il est assis à la droite de Dieu.

3. En tant que Dieu, le Christ est égal au Père et au Saint-Esprit. Donc, si le Christ, comme Dieu est assis à la droite du Père, pour la même raison le Saint-Esprit sera assis à la droite du Père et du Fils, et le Père à la droite du Fils et du Saint-Esprit. Ce qui n'est écrit nulle part.

En sens contraire, S. Jean Damascène écrit: " La droite du Père, c'est la gloire et l'honneur de la divinité, en laquelle le Fils de Dieu existe avant les siècles, comme Dieu et en tant qu'il est consubstantiel au Père. "

Réponse: A partir de ce qui précède par le nom de " droite " on peut entendre, d'après S. Jean Damascène, la gloire de la divinité; d'après S. Augustin, la béatitude du Père; d'après S. Augustin encore, le pouvoir judiciaire. Par contre, la " session " désigne, ainsi qu'on l'a dit, soit le séjour, soit la

dignité royale ou judiciaire. " Siéger à la droite du Père", ce n'est donc rien d'autre que de posséder, comme le Père, la gloire de la divinité, la béatitude et le pouvoir judiciaire; et cela d'une manière immuable et royale. Or, c'est là un privilège qui convient au Fils en tant que Dieu. Par suite, il est évident que le Christ, en tant que Dieu, est assis à la droite du Père. Toutefois, la préposition " à ", qui est transitive, n'implique qu'une distinction personnelle et un ordre d'origine, non un degré de nature ou de dignité; car, dans les personnes divines, il n'y a pas de degré, ainsi qu'on l'a prouvé dans la première Partie.

Solutions: 1. Si le Fils de Dieu est appelé la droite du Père, c'est par appropriation, de la même manière qu'il est appelé aussi la puissance du Père. Mais la droite du Père, suivant les trois sens signalés, est quelque chose de commun aux trois personnes.

2. En montant au ciel, le Christ, comme homme, a été admis aux honneurs divins: c'est ce que désigne le mot de session. Pourtant, ces honneurs divins conviennent au Christ comme Dieu, non en vertu d'une faveur mais en vertu de son origine éternelle.

3. On ne peut dire d'aucune façon que le Père est assis à la droite du Fils et du Saint-Esprit; car le Fils et le Saint-Esprit tirent leur origine du Père, et non réciproquement. Mais du Saint-Esprit on peut dire vraiment qu'il est assis à la droite du Père et du Fils, selon les trois sens que nous avons donnés. Toutefois, à parler par appropriation, on réserve la session au Fils, parce qu'on lui attribue l'égalité, selon cette parole de S. Augustin: " Dans le Père est l'unité, dans le Fils l'égalité, dans le Saint-Esprit l'harmonie entre l'unité et l'égalité. "

ARTICLE 3: Siéger à la droite du Père convient-il au Christ en tant qu'homme?

Objections: 1. D'après S. Jean Damascène, "la droite du Père c'est la gloire et l'honneur de la divinité ". Or, l'honneur et la gloire de la divinité ne conviennent pas au Christ en tant qu'homme. Il semble donc que le Christ, en tant qu'homme, ne siège pas à la droite du Père.

2. D'ailleurs, siéger à la droite d'un roi n'est-ce pas exclure la sujétion? Or, le Christ en tant qu'homme demeure "soumis au Père" (1 Co 15, 23). Il semble donc que le Christ en tant qu'homme ne soit pas à la droite du Père.

3. Ce texte (Rm 8, 34): " Qui est à la droite de Dieu ". la Glose le commente ainsi: " Égal au Père en honneur divin ou dans les biens les meilleurs de Dieu. " Quant au texte de l'épître aux Hébreux (1, 3): " Il siège au ciel à la droite de Dieu", la Glose l'entend ainsi: "Il possède l'égalité avec le Père, au-dessus de toutes choses par le lieu et par la dignité. " Or, il ne convient pas au Christ en tant qu'homme d'être l'égal de Dieu. Lui-même l'affirme en S. Jean (14, 28): " Le Père est plus grand que moi. " Il semble donc qu'il ne convient pas au Christ en tant qu'homme de siéger à la droite du Père.

En sens contraire, S. Augustin déclare " Par la droite de Dieu entendez le pouvoir que cet homme, assumé par Dieu, a reçu pour venir juger, lui qui était venu pour être jugé. "

Réponse: On vient de le dire: la " droite du Père " signifie ou la gloire de la divinité elle-même, ou sa béatitude éternelle, ou son pouvoir judiciaire et royal. La préposition " à " désigne l'accès à la droite du Père; par quoi on entend, nous l'avons vu. une conjonction entre des réalités et aussi une certaine distinction entre elles. Or, cela peut exister de trois manières: 1° Il peut y avoir conjonction entre les natures et distinction entre les personnes. C'est ainsi que le Christ, en tant que Fils de Dieu, est assis à la droite du Père; car il possède la même nature que le Père. Aussi tous les sens que l'on a déclarés plus haut conviennent-ils essentiellement au Fils comme au Père; et c'est là être à égalité avec le Père.

2° La grâce d'union implique, au contraire, la distinction de nature et l'unité de personne. Et c'est ainsi que le Christ, en tant qu'homme, est Fils de Dieu et, par conséquent, est assis à la droite du Père;

l'expression " en tant que ", toutefois ne désigne pas la condition de la nature, mais l'unité de suppôt, nous l'avons expliqué plus haut.

3° L'accès à la droite du Père peut s'entendre selon la grâce habituelle: cette grâce est plus abondante chez le Christ que chez les autres créatures, en tant que la nature humaine est elle-même, chez le Christ, dans un état de béatitude plus parfait que chez les autres créatures, et sur toutes ces créatures elle exerce un pouvoir royal et judiciaire.

Ainsi donc, si l'expression " en tant que " désigne la condition de la nature, le Christ, en tant que Dieu, est assis à la droite de Dieu, c'est-à-dire à égalité avec le Père. Mais le Christ, en tant qu'homme, est assis à la droite du Père en ce sens qu'il participe à des biens plus importants que les autres créatures; il jouit, en effet, d'une béatitude plus parfaite, et possède le pouvoir judiciaire. - Mais si l'expression " en tant que " désigne l'unité de suppôt, le Christ, en tant qu'homme, est pareillement assis à la droite du Père; il a droit à des honneurs égaux; les honneurs dus au Père, nous les accordons, en effet, au Fils de Dieu avec la nature qu'il a prise, ainsi qu'on l'a dit précédemment.

Solutions: 1. Selon les conditions de sa nature, l'humanité du Christ n'a pas droit à la gloire ou aux honneurs de la divinité; elle n'y a droit qu'en raison de la personne à laquelle elle est unie. Aussi S. Jean Damascène ajoute-t-il: " Dans la gloire de la divinité, le Fils de Dieu, qui existe avant les siècles comme Dieu et en tant qu'il est consubstantiel au Père, siège avec sa chair associée à sa gloire; car c'est d'une seule et même adoration que toute créature adore une seule et même personne avec sa chair. "

2. Si l'expression "en tant que" désigne la condition de la nature, le Christ, en tant qu'homme, est soumis au Père; et, à ce point de vue, il ne convient pas au Christ de siéger à la droite du Père dans l'égalité parfaite avec lui. Mais il lui convient seulement de siéger à la droite du Père en ce sens qu'il possède au-dessus de toute créature l'excellence de la béatitude et le pouvoir judiciaire.

3. Être égal au Père n'appartient pas à la nature humaine du Christ, mais uniquement à la personne qui a pris cette nature. Toutefois, participer aux biens les plus éminents de Dieu, suivant un mode qui dépasse celui de toutes les créatures, convient à la nature elle-même qui a été prise par le Christ.

ARTICLE 4: Siéger à la droite du Père est-il propre au Christ?

Objections: 1. L'Apôtre écrit (Ep 2, 6): " Dieu nous a ressuscités et nous a fait siéger dans le ciel avec le Christ Jésus. " Or, il n'est pas propre au Christ de ressusciter. Par suite, il ne lui est pas propre non plus d'être assis à la droite de Dieu.

2. D'après S. Augustin " pour le Christ, siéger à la droite du Père, c'est habiter dans sa béatitude ". Or, cela convient à beaucoup d'autres.

3. Le Christ lui-même déclare dans l'Apocalypse (3, 21): " Le vainqueur, je lui donnerai de siéger avec moi sur mon trône; comme moi aussi j'ai vaincu et je siège avec mon père sur son trône. " Or, le Christ siège à la droite du Père par le fait qu'il est assis sur son trône. Donc, les vainqueurs siègent pareillement à la droite du Père.

4. Le Seigneur dit en S. Matthieu (20, 23) "Siéger à ma droite ou à ma gauche, il ne m'appartient pas de vous le donner; mais ce sera pour ceux pour qui mon Père l'a préparé. " Or, si cela n'avait pas été vraiment préparé pour quelques-uns, cette promesse aurait été vaine. Siéger à la droite du Père ne convient donc pas au Christ seul.

En sens contraire, il est écrit dans l'épître aux Hébreux (1, 13): " Auquel des anges a-t-il jamais été dit: "Siège à ma droite"?" c'est-à-dire, comme l'interprète la Glose " Participe à mes biens les plus

éminents ", ou " Sois mon égal en divinité. " Comme s'il disait " Cela n'a jamais été dit à personne. " Donc, à plus forte raison, ne convient-il à personne d'autre qu'au Christ d'être assis à la droite du Père.

Réponse: On vient de l'expliquer le Christ siège à la droite du Père en ce sens que selon sa nature divine il est égal au Père, et que selon sa nature humaine il possède les biens divins plus excellemment que toutes les autres créatures. Or, l'un et l'autre privilèges conviennent au Christ seul.

Donc il n'appartient à nul autre qu'au Christ, ange ou homme, de siéger à la droite du Père.

Solutions: 1. Le Christ étant notre tête, ce qui lui est conféré nous est aussi attribué en lui. Voilà pourquoi, lui-même étant déjà ressuscité, l'Apôtre écrit que Dieu nous a d'une certaine façon ressuscités avec lui, et pourtant nous ne sommes pas encore ressuscités en personne, mais nous ressusciterons un jour: " Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts rendra aussi la vie à nos corps mortels " (Rm 8, 11). C'est suivant la même manière de parler que l'Apôtre écrit encore: " Il nous fait siéger avec lui dans le ciel ", car le Christ, qui est notre tête, siège dans le ciel.

2. La droite symbolisant la béatitude divine, siéger à la droite ne signifie pas simplement être dans la béatitude, mais posséder la béatitude avec une puissance dominatrice, et d'une manière pour ainsi dire propre et naturelle. Or, cela convient uniquement au Christ et nullement à une autre créature. - On peut dire néanmoins que tout saint qui est parvenu à la béatitude " est établi à la droite de Dieu "; aussi est-il écrit en S. Matthieu (25, 33): " Le Fils de l'homme mettra les brebis à sa droite. "

3. Le " trône " symbolise le pouvoir judiciaire que le Christ tient de son Père; ainsi est-il écrit qu'il " siège sur le trône de son Père ". Mais les autres saints, c'est du Christ qu'ils tiennent ce pouvoir; et, en ce sens, on dit pareillement qu'ils " siègent sur le trône du Christ ", suivant S. Matthieu (19, 28): " Vous siégerez, vous aussi, sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël. "

4. D'après S. Jean Chrysostome " Ce lieu ", c'est-à-dire la droite du Père où il siège, " est envié non seulement de tous les hommes, mais aussi des anges ". Car S. Paul l'assigne comme la prérogative du Fils unique, quand il écrit: " Auquel des anges a-t-il jamais été dit: "Siège à ma droite"? " Le Seigneur a donc parlé non comme à des hommes qui devaient siéger à sa droite, mais par condescendance envers ceux qui lui adressaient une prière. Car ils ne cherchaient qu'une chose: être auprès de lui avant tous les autres.

On peut répondre aussi que les fils de Zébédée demandaient d'avoir la préséance sur les autres en participant au pouvoir judiciaire du Christ. Ils ne demandaient donc pas d'être assis à la droite ou à la gauche du Père, mais à la droite ou à la gauche du Christ.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 59: LE POUVOIR JUDICIAIRE DU CHRIST

1. Le pouvoir judiciaire doit-il être attribué au Christ? -2. Ce pouvoir convient-il au Christ en tant qu'homme? - 3. Le Christ l'a-t-il obtenu par ses mérites? - 4. Son pouvoir judiciaire est-il universel par rapport à toutes les affaires humaines? - 5. Outre le jugement que le Christ exerce dans le temps présent, faut-il attendre qu'il exerce un autre jugement universel dans les temps à venir? - 6. Le pouvoir judiciaire du Christ s'étend-il même aux anges?

Quant à l'exécution du jugement final, il sera plus à propos d'en traiter quand nous étudierons la fin du monde. Pour le moment, il suffit que nous parlions de ce qui touche à la dignité du Christ.

ARTICLE 1: Le pouvoir judiciaire doit-il être attribué au Christ?

Objections: 1. Le jugement appartient au maître, selon S. Paul (Rm 14, 4): " Qui es-tu, toi, pour juger le serviteur d'autrui? " Or, être maître des créatures est commun à toute la Trinité. Le pouvoir judiciaire ne doit donc pas être attribué spécialement au Christ.

2. On lit dans Daniel (7, 9): " L'Ancien des jours est assis ", et un peu plus loin: " Le tribunal est constitué et les livres sont ouverts. " Or, l'Ancien des jours désigne le Père, puisque, d'après S. Hilaire "dans le Père se trouve l'éternité". Le pouvoir judiciaire doit donc être attribué au Père plutôt qu'au Christ.

3. Il appartient de juger à celui qui accuse. Or cela est du ressort du Saint-Esprit, car le Seigneur dit en S. Jean (16, 8): " Lorsque le Saint-Esprit viendra, il accusera le monde, à propos du péché, de la justice et du jugement. " Le pouvoir judiciaire appartient donc au Saint-Esprit plutôt qu'au Christ.

En sens contraire, il est écrit dans les Actes (10, 42) au sujet du Christ: " C'est lui qui est établi par Dieu juge des vivants et des morts. "

Réponse: Trois qualités sont requises pour prononcer un jugement: 1° Le pouvoir de contraindre les sujets. Aussi est-il dit dans l'Ecclésiastique (7, 6) -. " Ne cherche pas à devenir juge, si tu n'es pas capable d'extirper l'injustice. " 2° Le zèle de la droiture, afin de rendre les jugements, non par haine ou par envie, mais par amour de la justice, selon les Proverbes (3, 12): " Dieu châtie ceux qu'il aime, et comme un père se complaît en son fils. " 3° La sagesse, qui sert à établir le jugement, selon l'Ecclésiastique (10, 1): "Le juge sage jugera son peuple. " Les deux premières qualités sont nécessaires avant le jugement. Mais la troisième est proprement celle qui concourt à établir le jugement; la norme même du jugement, en effet, c'est la loi de la sagesse ou de la vérité selon laquelle on juge.

Le Fils étant la " Sagesse engendrée ", la Vérité qui procède du Père et le représente parfaitement, il s'ensuit que le pouvoir judiciaire est attribué en propre au Fils de Dieu. Aussi S. Augustin écrit-il: " Telle est cette Vérité immuable qu'on appelle justement la loi de tous les arts, et l'art de l'Artiste tout-puissant. Nous et toutes les âmes raisonnables, nous jugeons avec rectitude et selon la vérité des choses qui nous sont inférieures; ainsi seule la Vérité elle-même juge de nous, quand nous lui sommes unis. De la Vérité elle-même personne ne juge, pas même le Père; car elle ne lui est pas inférieure. Aussi ce que le Père juge, c'est par elle qu'il le juge. " Et il conclut: " Le Père ne juge personne, mais il a livré tout jugement à son Fils. "

Solutions: 1. Cet argument prouve que le pouvoir judiciaire est un privilège commun à toute la Trinité; et cela est vrai. Néanmoins, le pouvoir judiciaire est attribué au Fils, en vertu d'une appropriation, on vient de le dire.

2. D'après S. Augustin l'éternité est attribuée au Père à titre de principe, car elle-même implique dans sa notion cette idée de principe. S. Augustin dit aussi en ce même endroit que le Fils est " l'art du Père ". Ainsi donc l'autorité nécessaire pour juger est attribuée au Père, en tant qu'il est le principe du Fils; mais la raison même de jugement est attribuée au Fils qui est l'art et la sagesse du Père; par suite, le Père a tout fait par son Fils en tant que celui-ci est son art, et il jugera aussi toutes choses par son Fils en tant que celui-ci est sa sagesse et sa vérité. Cela est signifié dans Daniel: on y lit d'abord (7, 9): " L'Ancien des jours est assis "; puis: " Le Fils de l'homme parvint jusqu'à l'Ancien des jours et il lui donna la puissance, l'honneur et la royauté " (7, 13). Par là on donne à entendre que l'autorité requise pour juger réside dans le Père, de qui le Fils a reçu pouvoir de juger.

3. D'après S. Augustin. si le Christ déclare que le Saint-Esprit accusera le monde à propos du péché, " c'est comme s'il disait: lui-même répandra dans vos coeurs la charité; car, une fois la crainte chassée,

vous aurez la liberté d'accuser ". Ainsi donc, le jugement est attribué au Saint Esprit, non quant à la notion de jugement, mais pour les dispositions affectives que le jugement implique de la part des hommes.

ARTICLE 2: Le pouvoir judiciaire convient-il au Christ en tant qu'homme?

Objections: 1. S. Augustin dit: " Le jugement est attribué au Fils en tant qu'il est la loi même de la vérité suprême. " Or, c'est là une prérogative du Christ en tant que Dieu. Le pouvoir judiciaire ne convient donc pas au Christ en tant qu'homme.

2. Le rôle du pouvoir judiciaire est de récompenser ceux qui agissent bien, et de punir les méchants. Mais la récompense des bonnes oeuvres, c'est la béatitude éternelle qui n'est donnée que par Dieu. " C'est en participant de Dieu, et non d'une âme sainte, que l'âme devient bienheureuse ", remarque S. Augustin. Il semble donc que le pouvoir judiciaire ne convienne pas au Christ en tant qu'homme, mais en tant que Dieu.

3. C'est au pouvoir judiciaire du Christ qu'il revient de juger les pensées secrètes des coeurs, selon S. Paul (1 Co 4, 8): " Ne jugez de rien avant le temps, jusqu'à ce que vienne le Seigneur; il mettra en lumière ce qui est caché dans les ténèbres et manifestera les desseins des coeurs. " Or, cela appartient seulement à la puissance divine, d'après Jérémie (17, 9): "Le coeur de l'homme est dépravé et insondable: qui le connaîtra? Moi, le Seigneur, qui sonde les coeurs et éprouve les reins, et cela pour rendre à chacun selon sa conduite. " Le pouvoir judiciaire convient donc au Christ, non en tant qu'homme, mais en tant que Dieu.

En sens contraire, on lit en S. Jean (5, 27) " Le Père lui a donné le pouvoir de juger parce qu'il est le Fils de l'homme. "

Réponse: S. Jean Chrysostome semble penser que le pouvoir judiciaire appartient au Christ, non en tant qu'homme, mais seulement en tant que Dieu. Voici comme il présente les paroles de S. Jean: " Le Père lui a donné le pouvoir de juger. N'en soyons pas étonnés parce qu'il est le Fils de l'homme. " Et il commente: " Ce n'est pas, en effet, parce qu'il est homme qu'il a reçu le pouvoir de juger; mais, s'il est juge, c'est qu'il est le Fils de Dieu ineffable. Cette prérogative du Christ dépassant le pouvoir de l'homme, le Seigneur lui-même écarte cette objection en ajoutant: "Ne vous étonnez point parce qu'il est le Fils de l'homme; car lui-même est aussi le Fils de Dieu. " Et le Christ prouve son affirmation par les effets de la résurrection en ajoutant: "L'heure vient où tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront la voix du Fils de Dieu. " "

Toutefois, bien que le pouvoir de juger réside en Dieu tout d'abord, les hommes reçoivent de lui un pouvoir judiciaire envers tous ceux qui sont soumis à leur juridiction. Aussi lit-on dans le Deutéronome (1, 16) "Jugez ce qui est juste "; et ensuite: " Car la sentence est à Dieu "; c'est en effet par l'autorité de Dieu que vous jugez. Or, nous avons dit précédemment que le Christ, même dans sa nature humaine, est le chef de l'Église tout entière, et que Dieu a mis toutes choses sous ses pieds. Il lui appartient donc, même dans sa nature humaine, d'avoir le pouvoir judiciaire. Aussi convient-il d'entendre ainsi le passage de l'Évangile rapporté plus haut: " Le pouvoir de juger a été donné au Christ parce qu'il est le Fils de l'homme ", non pas certes en raison de sa nature, autrement tous les hommes auraient ce pouvoir, comme l'objecte S. Jean Chrysostome. Mais ce pouvoir, le Christ le possède en vertu de la grâce capitale qu'il a reçue dans sa nature humaine.

Le pouvoir judiciaire convient de la sorte au Christ selon sa nature humaine pour trois raisons:

1° A cause de sa communauté et de son affinité avec les autres hommes. Or, Dieu agit par l'intermédiaire des causes secondes parce qu'elles sont plus proches des effets qu'il produit. Ainsi juge-t-il les hommes par le Christ-Homme, afin que son jugement leur soit plus indulgent. " Nous

n'avons pas un grand prêtre incapable de compatir à nos infirmités, dit l'épître aux Hébreux (4, 15); pour nous ressembler, il les a toutes éprouvées, hormis le péché. Approchons-nous donc avec assurance du trône de sa grâce. "

2° Comme on le lit dans S. Augustin: " Au jugement dernier, lors de la résurrection des morts, Dieu ressuscite les corps par le Fils de l'homme, comme il ressuscite les âmes par le même Christ, en tant qu'il est le Fils de Dieu. "

3° D'après S. Augustin encore, " il est juste que ceux qui doivent être jugés voient leur juge. Or, ceux qui doivent être jugés ce sont à la fois les bons et les méchants. Il faut donc que dans le jugement la forme de l'esclave soit montrée aux méchants comme aux bons, et que la forme de Dieu soit réservée aux seuls bons. "

Solutions: 1. Le jugement relève de la vérité comme de sa règle propre; mais il relève aussi de l'homme qui est pénétré de vérité, car celui-ci ne fait qu'un, en quelque sorte, avec la vérité, étant comme une loi et une justice vivantes. Aussi S. Augustin invoque-t-il dans son commentaire, cité dans l'objection, ce mot de l'Apôtre (1 Co 2, 15): " L'homme spirituel juge toutes choses. " Or l'âme du Christ a été plus unie à la vérité et en a été plus remplie que toutes les autres créatures, selon S. Jean (1, 14): " Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité. " Il convient donc éminemment à l'âme du Christ de juger toutes choses.

2. Dieu seul peut rendre les âmes bienheureuses par la participation de lui-même. Mais il appartient au Christ de conduire les âmes à la béatitude comme chef et comme auteur de leur salut, selon l'épître aux Hébreux (2, 10): " Celui qui avait amené à la gloire un grand nombre de fils devait rendre parfait, à force de souffrances, l'auteur de leur salut. "

3. Par soi, Dieu seul a le pouvoir de connaître et de juger les pensées secrètes des coeurs. Cependant, en vertu du rejaillissement de sa divinité sur son âme, il convient également au Christ de connaître et de juger les desseins secrets des coeurs, comme nous l'avons établi plus haut en parlant de la science du Christ. C'est ainsi que l'Apôtre écrit (Rm 2, 16): " Ce jour-là, Dieu jugera les pensées secrètes des hommes par Jésus Christ. "

ARTICLE 3: Le Christ a-t-il obtenu le pouvoir judiciaire par ses mérites?

Objections: 1. Le pouvoir judiciaire relève de la dignité royale selon les Proverbes (20, 8): " Le roi assis sur le trône de la justice dissipe tout mal par son regard. " Or, le Christ a reçu la dignité royale en dehors de tout mérite, car elle lui convient du fait même qu'il est fils unique de Dieu, aussi est-il dit dans S. Luc (1, 33): " Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père, et il régnera éternellement sur la maison de Jacob. " Le Christ n'a donc pas obtenu le pouvoir judiciaire par ses mérites.

2. On vient de le dire, le pouvoir judiciaire convient au Christ en tant qu'il est notre chef. Or, la grâce capitale du Christ ne lui appartient pas à cause de ses mérites, mais elle est la conséquence de son union personnelle entre la nature divine et la nature humaine, selon S. Jean (1, 14. 16) " Nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique plein de grâce et de vérité, et de sa plénitude nous avons tous reçu ", ce qui fait appel à la notion de chef. Il semble donc que le Christ n'a pas obtenu le pouvoir judiciaire par ses mérites.

3. L'Apôtre écrit (1 Co 2, 15) - " L'homme spirituel juge de toutes choses. " Or, l'homme devient spirituel par la grâce, et celle-ci ne provient pas des mérites, " sinon la grâce ne serait plus la grâce " (Rm 2, 8). Il apparaît donc que le pouvoir judiciaire ne convient ni au Christ, ni à personne par mérite, mais seulement par grâce.

En sens contraire, on lit dans Job (36, 17, Vg): " Ta cause a été jugée comme celle de l'impie; tu recevras le jugement de toutes causes. " Et S. Augustin écrit: " Il siégera comme juge, lui qui a été soumis à un juge; il condamnera les vrais coupables, lui qui a été faussement déclaré coupable. "

Réponse: Rien n'empêche qu'une seule et même qualité soit attribuée à quelqu'un à des titres divers. Ainsi, la gloire des corps ressuscités était-elle due au Christ non seulement eu égard à sa divinité et à la gloire de son âme, mais aussi en vertu du mérite acquis par l'abaissement de sa passion. Pareillement, il faut dire que le pouvoir judiciaire appartient tout ensemble au Christ-Homme en raison de sa personne divine, de sa dignité de chef et de la plénitude de sa grâce habituelle; toutefois, il l'a aussi reçu en vertu de ses mérites. C'est ainsi que, selon la justice de Dieu, celui-là devait être établi juge, qui avait lutté et vaincu pour la justice de Dieu et qui avait été jugé injustement. Ainsi dit-il lui-même dans l'Apocalypse (3, 22): " J'ai vaincu et je me suis assis sur le trône de mon Père. " Le trône symbolise ici le pouvoir judiciaire, selon le Psaume (9, 5): " Il est assis sur un trône, et il rend la justice. "

Solutions: 1. La première objection entend le pouvoir judiciaire en tant qu'il est dû au Christ à cause de l'union elle-même au Verbe de Dieu.

2. La seconde objection l'entend selon que ce pouvoir relève de la grâce capitale.

3. Celle-ci le considère par rapport à la grâce habituelle qui parfait l'âme du Christ. Néanmoins, bien que le pouvoir judiciaire revienne au Christ à ces divers titres, cela n'empêche pas qu'il lui soit dû en vertu de ses mérites.

ARTICLE 4: Le pouvoir judiciaire du Christ est-il universel par rapport à toutes les affaires humaines?

Objections: 1. Quelqu'un du milieu de la foule ayant dit au Christ (Lc 13, 13): " Ordonne à mon frère qu'il partage avec moi l'héritage ", le Seigneur lui répondit: " Homme, qui m'a établi pour être votre juge et pour faire vos partages? " Il ne porte donc pas de jugement sur toutes les affaires humaines.

2. Nul ne porte de jugement que sur ce qui lui est soumis. Or, " nous ne voyons pas encore que toutes choses soient soumises " au Christ (He 2, 8). Le Christ n'a donc pas le pouvoir d'exercer son jugement sur toutes les affaires humaines.

3. Selon S. Augustin il ressortit au jugement divin que, en ce monde, les bons soient tantôt dans l'affliction, tantôt dans la prospérité; et les mauvais de même. Mais il en était ainsi même avant l'incarnation du Christ. Donc tous les jugements de Dieu concernant les affaires humaines ne ressortissent pas au pouvoir judiciaire du Christ.

En sens contraire, il est dit en S. Jean (5, 12) " Le Père a donné tout jugement au Fils. "

Réponse: Si l'on parle du Christ selon sa nature divine, il est évident que tout jugement appartient au Fils: de même en effet que le Père a fait toutes choses par son Verbe, ainsi juge-t-il tout par lui.

Mais si l'on parle du Christ selon sa nature humaine, il est également manifeste que toutes choses sont soumises à son jugement, et cela pour trois raisons:

1° A cause de la relation particulière qui existe entre l'âme du Christ et le Verbe de Dieu; si, en effet, " l'homme spirituel juge de tout " (1 Co 2, 15) en tant que son esprit est uni au Verbe de Dieu, à plus forte raison l'âme du Christ, qui est remplie par la vérité du Verbe de Dieu, porte-t-elle un jugement sur toutes choses.

2° Le mérite de la mort du Christ le montre aussi: " Le Christ est mort et ressuscité afin d'être le Seigneur des vivants et des morts " (Rm 14, 9). Et tel est le motif pour lequel il juge tous les hommes. Aussi S. Paul ajoute-t-il aussitôt: " Nous comparaîtrons tous au tribunal du Christ. " Et Daniel (7, 14) avait déjà dit " Il lui a été donné pouvoir, honneur et royauté et tous les peuples, toutes les tribus, toutes les langues le serviront. " 3° On le voit encore si l'on considère le rapport des réalités humaines à la fin du salut de l'homme. En effet, à celui qui a la charge du principal, on confie aussi l'accessoire. Or, les réalités humaines sont toutes ordonnées à cette fin: la béatitude; cette béatitude, c'est le salut éternel, et les hommes y sont admis ou rejetés par le jugement du Christ, comme on le lit en S. Matthieu (25, 21). Il est donc évident que toutes les réalités humaines sont soumises au pouvoir judiciaire du Christ.

Solutions: 1. Le pouvoir judiciaire, on l'a vu, relève de la dignité royale. Or, bien qu'établi roi par Dieu, le Christ n'a pas voulu, pendant qu'il vivait sur la terre, administrer temporellement un royaume terrestre. Ainsi dit-il lui-même en S. Jean (18, 36): " Ma royauté ne vient pas de ce monde. " Pareillement, le Christ, qui venait conduire les hommes à Dieu, n'a pas voulu exercer le pouvoir judiciaire sur les réalités temporelles. Voilà pourquoi S. Ambroise écrit: " C'est à bon droit que le Christ rejette les biens terrestres, lui qui était descendu sur terre à cause des biens divins. Et il n'a pas daigné se faire juge des litiges et arbitre des fortunes, lui qui a la faculté d'être juge des vivants et des morts et l'arbitre des mérites. "

2. Toutes les réalités sont soumises au Christ en raison du pouvoir qu'il a reçu de son Père sur toutes choses. " Tout pouvoir, dit-il, m'a été donné au ciel et sur la terre " (Mt 28, 18). Cependant, tout ne lui est pas soumis dès maintenant, en ce qui concerne la réalisation de son pouvoir; celle-ci n'aura lieu que plus tard, lorsque le Christ accomplira sa volonté sur tous en sauvant les uns et en punissant les autres.

3. Avant l'Incarnation, les jugements sur les hommes étaient rendus par le Christ en tant que Fils de Dieu. A ce pouvoir judiciaire, l'âme du Christ qui lui est personnellement unie participe grâce à l'Incarnation.

ARTICLE 5: Outre le jugement que le Christ exerce dans le temps présent, faut-il attendre qu'il exerce un autre jugement universel dans les temps à venir?

Objections: 1. Après la dernière distribution des récompenses et des peines, il est inutile d'instituer un autre jugement. Or, cette distribution se fait dans le temps présent; car selon S. Luc (23, 49), le Seigneur a déclaré au larron en croix: " Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le paradis "; et S. Luc rapporte aussi (16, 22): " Le riche, après sa mort, fut enseveli dans l'enfer. " Il est donc inutile d'attendre le jugement final.

2. D'après une version, on lit dans le livre de Nahum (1, 9): " Dieu ne jugera pas deux fois la même cause. " Or, le jugement de Dieu s'exerce dans le temps quant au temporel et au spirituel.

Il ne semble donc pas qu'il faille attendre un autre jugement final.

3. La récompense et le châtement correspondent au mérite et au démérite. Mais ceux-ci ne concernent le corps que dans la mesure où celui-ci est l'instrument de l'âme. Donc, ce n'est pas par l'intermédiaire de l'âme que la récompense ou le châtement sont dus au corps. Pour que l'homme soit récompensé ou puni dans son corps, il n'est donc pas requis d'autre jugement final en dehors de celui par lequel les âmes sont maintenant punies ou récompensées.

En sens contraire, le Seigneur dit en S. Jean (12, 48): " La parole que je vous ai dit, c'est elle qui vous jugera au dernier jour. " Au dernier jour, il y aura donc un jugement en dehors du jugement rendu présentement.

Réponse: Un jugement ne peut être définitivement rendu sur une réalité changeante avant qu'elle ait atteint sa consommation. Ainsi une activité, quelle quelle soit, ne peut être définitivement jugée avant d'être achevée en elle-même et dans son effet; beaucoup d'actions semblent en effet utiles, alors que leurs conséquences les dénoncent comme nuisibles. Pareillement, sur un homme, on ne peut prononcer aucun jugement définitif avant que sa vie soit terminée; il peut en effet, de multiples façons, passer du bien au mal et inversement, ou du bien au mieux, ou du mal au pire. Aussi l'Apôtre affirme-t-il (He 9, 27): " Il est établi que les hommes meurent une fois; après quoi ils sont jugés. "

Toutefois, si la vie temporelle de l'homme s'achève en elle-même par la mort, elle demeure encore, de quelque manière, dépendante de ce qui la suivra. L'homme, en effet, peut se survivre 1° Dans la mémoire des autres hommes. Or, parfois à tort, tel ou tel conserve une bonne ou une mauvaise réputation. - 2° Dans ses enfants qui sont comme quelque chose du père. " Si le père meurt c'est comme s'il n'était pas mort; car il laisse après lui quelqu'un qui lui ressemble " (Si 30, 4). Cependant, beaucoup d'hommes bons ont de mauvais fils, et inversement. - 3° Dans les conséquences de ses actes. Ainsi, par l'imposture d'Arius et des autres mauvais guides, l'infidélité se répand-elle jusqu'à la fin du monde. Et jusqu'alors aussi, la foi progresse à cause de la prédication des Apôtres - 4° Dans son corps. Celui-ci est parfois enseveli avec honneur, parfois aussi laissé sans sépulture; et quelquefois même, réduit en poussière, il disparaît complètement. - 5° Dans des réalités où l'homme a mis son affection, comme par exemple en certains biens temporels, dont les uns finissent rapidement, et d'autres durent plus longtemps.

Or, tout cela est soumis à l'appréciation du jugement divin. Et voilà pourquoi l'on ne peut, sur toutes ces choses, porter de jugement définitif et public tant que le cours de ce temps se poursuit. Il suit de là qu'un jugement final est nécessaire: tout ce qui appartient à chaque homme, en quelque manière que ce soit, sera alors jugé d'une façon définitive et manifeste.

Solutions: 1. Certains ont pensé qu'avant le jour du jugement les âmes des saints n'étaient pas récompensées dans le ciel, ni les âmes des damnés punies en enfer. Or, cela semble faux. L'Apôtre écrit en effet (2 Co 5, 6): " Nous avons bon courage et nous préférons nous exiler de ce corps pour aller vivre avec le Seigneur "; comme il ressort des versets suivants, ce n'est plus là " marcher par la foi, mais selon la claire vision ". C'est là voir Dieu dans son essence, ce qui est l'objet même de la vie éternelle, d'après S. Jean (17, 3). Il est donc évident que les âmes séparées des corps sont dans la vie éternelle.

Et c'est pourquoi il faut soutenir qu'après la mort, l'homme, pour tout ce qui touche à l'âme, obtient un statut immuable; par suite, en ce qui concerne la récompense de l'âme, il n'est pas nécessaire de retarder davantage le jugement. Quant aux choses humaines qui restent soumises à la marche du temps, et ne sauraient cependant être étrangères au jugement de Dieu, elles doivent à la fin du temps être appelées de nouveau en jugement. Bien que l'homme n'ait pas mérité ni démérité au sujet de ces choses, elles concourent cependant de quelque manière à sa récompense ou à sa peine. Il est donc nécessaire que tout cela soit apprécié dans un jugement final(.

2. " Dieu ne jugera pas deux fois la même cause ", à savoir sous le même rapport. Mais il n'est pas impossible que Dieu juge deux fois la même cause sous des points de vue divers.

3. La récompense du corps ou son châtement dépend de la récompense ou du châtement de l'âme. Cependant, l'âme n'étant soumise au changement qu'accidentellement et à cause du corps, aussitôt qu'elle est séparée du corps elle possède un statut immuable et reçoit son jugement. Le corps, au contraire, demeure soumis au changement jusqu'à la fin du temps. Il faut donc qu'il reçoive alors sa récompense ou son châtement dans le jugement final.

ARTICLE 6: Le pouvoir judiciaire du Christ s'étend-il même aux anges?

Objections: 1. Les anges, tant bons que mauvais, ont été jugés au commencement du monde, lorsque les uns sont tombés par le péché et que les autres ont été confirmés dans la béatitude. Or, ceux qui ont été jugés n'ont plus besoin d'autre jugement. Le pouvoir judiciaire du Christ ne s'étend donc pas aux anges.

2. Un même être ne peut à la fois juger et être jugé. Or, les anges viendront avec le Christ pour juger, comme on le dit en S. Matthieu (25, 31): " Le Fils de l'homme viendra dans sa majesté et avec tous ses anges. " Les anges ne doivent donc pas être jugés par le Christ.

3. En outre, les anges sont plus parfaits que les autres créatures. Donc, si le Christ est non seulement le juge des hommes, mais encore celui des anges, par la même raison il sera le juge de toutes les créatures. Or, cela semble faux, puisque c'est le propre de la providence de Dieu. On lit dans Job (34, 13): " Qui lui a remis le gouvernement de la terre? Qui lui a confié l'univers? " Le Christ n'est donc pas le juge des anges.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (1 Co 6, 3) " Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges? " Mais les saints ne pourront juger que par l'autorité du Christ. Le Christ a donc, avec plus de raison encore, un pouvoir judiciaire sur les anges.

Réponse: Les anges sont soumis au pouvoir judiciaire du Christ non seulement selon sa nature divine, mais encore en raison de sa nature humaine. Trois motifs le mettent en évidence:

1° L'union étroite entre Dieu et la nature que le Christ a assumée. Car, dit l'épître aux Hébreux (2, 16): " Ce n'est pas des anges qu'il se charge, mais de la postérité d'Abraham. " C'est pourquoi l'âme du Christ plus qu'aucun ange fut remplie de la vérité du Verbe de Dieu. Aussi, comme le remarque Denys l'âme du Christ illumine-t-elle les anges. D'où il suit qu'elle a le pouvoir de les juger.

2° En raison de l'abaissement de sa passion, la nature humaine du Christ mérite d'être élevée au-dessus des anges, de sorte que, selon la parole de S. Paul (Ph 2, 10), " au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur la terre et dans les enfers ". C'est pourquoi le pouvoir judiciaire du Christ s'étend même aux anges, bons et mauvais. En signe de quoi il est dit dans l'Apocalypse (7, 11): " Tous les anges se tenaient autour de son trône. "

3° La mission que les anges exercent auprès des hommes dont le Christ est le chef, d'une manière spéciale. Aussi lit-on (He 1, 14): " Tous sont des esprits au service de Dieu, envoyés en ministère pour ceux qui reçoivent l'héritage du salut. "

Les anges sont soumis au jugement du Christ à trois titres divers:

1° Dans la répartition de leurs charges. Cette répartition se fait aussi par le Christ-Homme: " Les anges étaient à son service " (Mt 4, 11), et les démons lui demandaient d'être envoyés dans un troupeau de porcs (Mt 8, 31).

2° Dans les autres récompenses accidentelles que reçoivent les bons anges, à savoir la joie qu'ils éprouvent du salut des hommes, selon le mot du Seigneur en S. Luc (15, 10): " Il y aura de la joie parmi les anges de Dieu pour un seul pécheur qui fait pénitence. " Et aussi dans les peines accidentelles que subissent les démons et qui font leurs tourments ici-bas ou dans l'enfer. Cela même, en effet, appartient encore au Christ-Homme, puisqu'on lit dans S. Marc (1, 24) qu'un démon s'écria: " Qu'y a-t-il entre nous et toi, Jésus de Nazareth? Es-tu venu pour nous perdre? " 3° Dans la récompense essentielle des bons anges, qui est la vie éternelle, et dans la peine essentielle des démons, qui est la damnation éternelle. Mais ce jugement a été porté depuis l'origine du monde par le Christ, en tant qu'il est le Verbe de Dieu.

Solutions: 1. Cette objection est prise du jugement relatif à la récompense essentielle et à la peine principale.

2. D'après S. Augustin, bien que " l'être spirituel juge de toutes choses ", il est toutefois jugé par la vérité elle-même. C'est pourquoi les anges, tout en exerçant un jugement du fait qu'ils sont des créatures spirituelles, sont néanmoins jugés par le Christ en tant qu'il est le Verbe.

3. Le pouvoir judiciaire du Christ s'étend non seulement aux anges, mais au gouvernement de toute la création. Au témoignage de S. Augustin les êtres inférieurs sont régis par Dieu selon un certain ordre, au moyen des créatures supérieures. L'âme du Christ qui est au-dessus de toute créature régit donc toutes choses. Aussi l'Apôtre écrit-il aux Hébreux (2, 5): " Ce n'est pas à des anges que Dieu a soumis le monde terrestre à venir "; comme l'explique la Glose, " le monde est soumis à celui dont nous parlons: au Christ ".

Et voilà la raison pour laquelle Dieu n'a remis à aucun autre le gouvernement de la terre. Car c'est un seul et même être qui est à la fois Dieu et homme: le Seigneur Jésus Christ. Ce que nous avons dit sur le mystère de son Incarnation suffit présentement.

Somme Théologique IIIa Pars

Après l'étude des mystères du Verbe incarné doit venir celle des sacrements de l'Église, car c'est du Verbe incarné qu'ils tiennent leur efficacité. Cette étude comprend premièrement le traité général des sacrements (Q. 60-65), deuxièmement les traités concernant chaque sacrement en particulier.

Le traité des sacrements en général examine les cinq points suivants : 1° l'essence du sacrement (Q. 60) ; 2° la nécessité des sacrements (61) ; 3° les effets des sacrements (62-63) ; 4° leur cause (Q. 64) ; 5° leur nombre (65).

QUESTION 60 : L'ESSENCE DU SACREMENT

Cette étude se divise en huit articles : - 1. Le sacrement entre-t-il dans le genre du signe ? - 2. Tout signe d'une réalité sacrée est-il un sacrement ? - 3. Le sacrement est-il signe d'une réalité unique ou de plusieurs ? - 4. Le signe sacramentel est-il une chose sensible ? - 5. Requiert-il une chose sensible déterminée ? - 6. Le sacrement requiert-il une signification opérée par des paroles ? - 7. Les sacrements requièrent-ils des paroles déterminées ? - 8. Peut-on ajouter ou enlever quelque chose à ces paroles ?

ARTICLE 1 : Le sacrement entre-t-il dans le genre du signe ?

Objections : 1. Il semble que non, car sacrement s'apparente à l'action de sacrer, comme médicament à celle de remédier ; c'est là une dérivation rattachée à la causalité plutôt qu'à la signification.

2. *Sacramentum* se dit d'une chose cachée ; ainsi dans le livre de Tobie (12, 7) : " Il est bon de cacher le secret (Vg : *sacramentum*) du roi " ; et dans l'épître aux Éphésiens (3, 9) : " L'économie du mystère (Vg : *sacramentum*) caché depuis l'origine des siècles, en Dieu. . . ". Mais le fait d'être caché est contraire à la notion même de signe, que

S. Augustin définit ainsi : " Ce qui, au-delà de l'image qu'il apporte aux sens, fait connaître quelque chose d'autre. "

3. L'action de jurer est appelée parfois *sacramentum*, car on lit dans les *Décrets* de Gratien : " Les enfants qui n'ont pas l'âge de raison ne doivent pas jurer ; et celui qui aura juré une fois ne sera plus témoin ni admis au *sacramentum* ", c'est-à-dire au serment. Mais le serment ne se rattache pas à la raison de signe. Il semble donc que le sacrement n'entre pas dans le genre du signe.

En sens contraire, S. Augustin affirme que " le sacrifice visible est le sacrement du sacrifice invisible ", en ce sens qu'il en est le signe sacré.

Réponse : Tous les êtres ordonnés, même sous des rapports divers, à une seule et même réalité, peuvent lui emprunter leur nom. C'est ainsi que la santé, qui se trouve dans l'animal, permet d'appeler sain non seulement l'animal qui la possède, mais le remède qui la produit, le régime qui la conserve, l'urine qui en présente les signes.

De même on peut d'abord appeler sacrement une chose ayant en soi une sainteté cachée, et alors sacrement équivaut à secret sacré ; mais on peut encore appeler sacrement ce qui est ordonné à cette sainteté, comme cause, ou comme signe, ou sous tout autre rapport. Or, en ce moment nous parlons des sacrements à ce point de vue particulier : comme impliquant le rapport de signe. A ce point de vue le sacrement se classe donc dans le genre signe.

Solutions : 1. La médecine est cause efficiente de la santé ; tous les dérivés du mot médecine impliquent donc référence à ce même et unique agent premier, et c'est pourquoi le mot de médicament exprime la causalité. Tandis que la sainteté, cette réalité sacrée d'où le sacrement tire son nom, n'est pas signifiée par mode de cause efficiente, mais plutôt de cause formelle ou finale. C'est pourquoi le mot sacrement n'implique pas toujours causalité.

2. Cette objection porte selon que sacrement équivaut à secret sacré. Or on ne parle pas seulement du secret de Dieu mais aussi de celui du roi, comme étant sacré et sacrement. C'est parce que, pour les anciens, on appelait saint ou sacro-saint tout ce qu'il était interdit de violer, comme les remparts de la cité et les personnes constituées en dignité. C'est pourquoi ces secrets, divins ou humains, qu'on ne peut violer en les révélant à tous, sont appelés sacrés ou sacrements.

3. Le serment lui aussi, a quelque rapport aux réalités sacrées : il est une attestation faite au nom d'une réalité sacrée ; on peut donc l'appeler sacrement, en un sens différent de celui où nous parlons maintenant des sacrements ; il n'y a pas là équivoque mais analogie, c'est-à-dire rapports divers à un seul et même être, ici la réalité sacrée.

ARTICLE 2 : Tout signe d'une réalité sacrée est-il un sacrement ?

Objections : 1. Il ne le semble pas car toutes les créatures sensibles sont des signes de réalités sacrées, comme dit S. Paul (Rm 1, 20) : " Les perfections invisibles de Dieu se font connaître par ses créatures. " Et pourtant on ne peut dire que toutes les choses sensibles sont des sacrements.

2. Tous les faits de l'ancienne loi figuraient le Christ qui est bien une réalité sacrée, puisqu'il est " le Saint des saints ". Car " tout leur arrivait en figure " selon S. Paul (1 Co 10, 11), qui dit encore : " C'est l'ombre de ce qui doit venir ensuite. La réalité est au Christ " (Col 2, 17). Et cependant toutes les actions des Pères de l'Ancien Testament, toutes les cérémonies de la loi ne sont pas des sacrements, sauf cas particuliers traités dans la deuxième Partie.

3. Sous la loi nouvelle également, bien des choses jouent ce rôle de signes d'une réalité sacrée, sans pourtant qu'on les appelle des sacrements : par exemple l'aspersion d'eau bénite, la consécration de l'autel, etc. Donc tout signe d'une réalité sacrée n'est pas un sacrement.

En sens contraire, la définition est adéquate au défini. Or certains définissent le sacrement comme le signe d'une réalité sacrée, et le texte de S. Augustin cité plus haut appuie cette définition.

Réponse : On ne donne des signes proprement dits qu'aux hommes, car c'est leur condition de parvenir à ce qu'ils ignorent au moyen de ce qu'ils connaissent. Aussi appelle-t-on sacrement, à proprement parler, ce qui est le signe d'une réalité sacrée intéressant les hommes ; de telle sorte qu'à proprement parler on appelle sacrement, dans le sens où nous traitons ici des sacrements, ce qui est le signe d'une réalité sacrée, en tant qu'elle est sanctifiante pour les hommes.

Solutions : 1. Les créatures sensibles signifient quelque chose de sacré, c'est vrai, car elles manifestent la sagesse et la bonté divines en tant qu'elles sont sacrées en elles-mêmes, mais non en

tant qu'elles servent à notre sanctification. C'est pourquoi on ne peut les appeler des sacrements au sens où nous en parlons ici.

2. Certains faits de l'Ancien Testament signifiaient la sainteté du Christ en tant qu'il est saint en lui-même. Mais d'autres signifiaient sa sainteté en tant que sanctifiante pour nous ; ainsi l'immolation de l'agneau pascal signifiait l'immolation du Christ par laquelle nous avons été sanctifiés. Ce sont ceux-là seuls qu'on appelle sacrements de l'ancienne loi.

3. On qualifie une chose d'après ce qui lui est attribué à titre de fin et d'achèvement. Or c'est la perfection qui est la fin, ce n'est pas la disposition. Les choses auxquelles se rapporte l'objection signifient seulement la disposition à la sainteté et ne portent pas le nom de sacrement. On réserve ce nom à ce qui signifie la sainteté comme complètement constituée dans son sujet humain.

ARTICLE 3 : Le sacrement est-il signe d'une réalité unique ou de plusieurs ?

Objections : 1. Il semble que le sacrement ne soit signe que d'une seule réalité, car un signe qui signifie plusieurs choses est un signe ambigu qui prête à l'erreur : tels sont les noms équivoques. Mais la religion chrétienne doit rejeter toute cause d'erreur, selon l'exhortation de S. Paul (Col 2, 8) : " Veillez à ce que personne ne vous séduise par la philosophie et par une vaine tromperie. "

2. On vient d'établir que le sacrement signifie une réalité sacrée en tant qu'elle cause la sanctification des hommes. Mais leur sanctification, d'après l'épître aux Hébreux (13, 12), n'a qu'une seule cause, le sang du Christ : " Jésus a souffert hors de la ville pour sanctifier le peuple par son sang. "

3. On vient de le dire le sacrement signifie proprement la sanctification arrivée à son achèvement, à sa fin. Mais la fin de la sanctification, selon l'épître aux Romains (6, 22), c'est la vie éternelle : " Vous avez votre fruit pour la sanctification, et la fin c'est la vie éternelle. "

En sens contraire, dans le sacrement de l'autel une double réalité est signifiée : le corps véritable du Christ et son corps mystique, selon S. Augustin cité dans les *Sentences* de Prosper.

Réponse : Nous venons de le dire : on appelle sacrement à proprement parler ce qui est ordonné à signifier notre sanctification. Or on peut distinguer trois aspects de notre sanctification : sa cause proprement dite, qui est la passion du Christ ; sa forme, qui consiste dans la grâce et les vertus ; sa fin ultime, qui est la vie éternelle. Les sacrements signifient tout cela.

Un sacrement est donc un signe qui remémore la cause passée, la passion du Christ ; manifeste l'effet de cette Passion en nous, la grâce ; et qui prédit la gloire future.

Solutions : 1. Un signe est ambigu et prête à l'erreur quand il signifie plusieurs choses qui ne sont pas ordonnées entre elles. Mais quand il signifie plusieurs choses unifiées par un certain ordre de rapports, il est un signe non ambigu, mais parfaitement déterminé. C'est ainsi que le nom d'homme signifie l'âme et le corps, comme éléments constitutifs de la nature humaine. De même le sacrement signifie trois réalités unifiées par un certain ordre de rapports.

2. Le sacrement, en signifiant une réalité qui sanctifie, signifie forcément du même coup son effet, qui est compris dans la cause sanctifiante en tant que telle.

3. Il suffit, pour la notion de sacrement, que celui-ci signifie la perfection essentielle qu'est la forme et il n'est pas besoin qu'il signifie seulement cette perfection qu'est la fin.

ARTICLE 4 : Le signe sacramentel est-il une chose sensible ?

Objections : 1. Il semble que ce ne soit pas toujours le cas. Car, selon Aristote, " tout effet est signe de sa cause ". Mais s'il y a des effets sensibles, il y a aussi des effets intelligibles, comme la science, effet de la démonstration. Il n'y a donc pas que des signes sensibles. Or, nous l'avons dit, il suffit, pour constituer la notion de sacrement, du signe d'une chose sacrée, en tant que par elle l'homme est sanctifié. Il n'est donc pas nécessaire que le sacrement soit une chose sensible.

2. Les sacrements concernent le culte et le règne de Dieu, auxquels les choses sensibles sont étrangères, car il est dit en S. Jean (4, 24) : " Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en

esprit et en vérité. " Et S. Paul (Rm 14, 17) : " Le royaume de Dieu n'est pas affaire de nourriture et de boisson. "

3. S. Augustin prétend que " les choses sensibles sont les moindres de tous les biens : l'homme peut s'en passer et vivre vertueusement ". Tandis que les sacrements, nous le verrons, sont nécessaires au salut.

En sens contraire, on connaît la phrase de S. Augustin : " La parole se joint à l'élément, et voilà le sacrement. " Or, il s'agit bien dans cette phrase d'un élément sensible : l'eau. Donc des réalités sensibles sont requises aux sacrements.

Réponse : La sagesse divine pourvoit à chaque être selon son mode : " elle dispose tout harmonieusement " dit le livre de la Sagesse (8, 1). Et en S. Matthieu (25, 15) : " Il donne à chacun à la mesure de ses forces. " Or, il est dans la nature de l'homme de parvenir à la connaissance des choses intelligibles au moyen des choses sensibles. Et le signe est le moyen de parvenir à la connaissance d'autre chose. Aussi, puisque les choses sacrées que les sacrements doivent signifier sont des biens spirituels et intelligibles par lesquels l'homme se sanctifie, c'est au moyen de choses sensibles que la signification sacramentelle sera pleinement accomplie. C'est ainsi encore que la divine Écriture présente les réalités spirituelles au moyen de comparaisons tirées des choses sensibles. Les sacrements requièrent donc des choses sensibles, comme Denys le prouve de son côté.

Solutions : 1. Tout être reçoit son nom et sa définition à titre premier de ce qui lui convient immédiatement et par soi, non de ce qui lui convient par autrui. Or, l'effet sensible est capable par lui-même de conduire à la connaissance d'autre chose, car c'est immédiatement et par soi que l'effet sensible se manifeste à l'homme, chez qui toute connaissance est d'origine sensible. Au contraire, les effets intelligibles ne sont capables de conduire à la connaissance d'autre chose que dans la mesure où ils sont déjà manifestés eux-mêmes par le moyen de choses sensibles. C'est pourquoi on appelle signe, immédiatement et à titre premier, les choses offertes aux sens. S. Augustin le dit : " Le signe est ce qui, au-delà de l'image qu'il apporte aux sens, fait connaître quelque chose d'autre. " Ainsi les effets intelligibles n'ont valeur de signe que dans la mesure où ils sont eux-mêmes connus par des signes proprement dits. C'est par ce biais que des choses d'elles-mêmes inaccessibles aux sens peuvent être appelées sacrements, comme nous le verrons.

2. Évidemment, si l'on regarde les choses sensibles dans leur nature propre, elles ne se rapportent pas au culte ou au règne de Dieu. Elles n'y ont rapport que dans la mesure où elles sont signes de ces réalités spirituelles en quoi consiste le règne de Dieu.

3. De même S. Augustin parle ici des choses sensibles prises dans leur nature propre, non en tant qu'elles servent à signifier les biens spirituels, qui sont les plus précieux.

ARTICLE 5 : Le signe sacramentel requiert-il une chose sensible déterminée ?

Objections : 1. Il semble que non, car, on vient de le voir, on emploie dans les sacrements des choses sensibles pour leur signification. Or, rien n'empêche diverses choses sensibles d'avoir une signification identique. C'est ainsi que la Sainte Écriture emploie pour désigner Dieu diverses métaphores : rocher, lion, soleil, etc. Il semble donc que des choses diverses pourraient convenir pour le même sacrement et que des choses déterminées ne sont pas requises.

2. Le salut de l'âme est plus nécessaire que la santé du corps. Or, pour les remèdes matériels destinés à la santé du corps, on peut employer une chose à défaut d'une autre. A beaucoup plus forte raison, dans les sacrements qui sont des remèdes spirituels destinés au salut de l'âme, pourra-t-on prendre une chose à défaut d'une autre.

3. Il ne convient pas que le salut de l'homme soit restreint par la loi divine et surtout par la loi du Christ qui est venu sauver tous les hommes. Or, sous le régime de la loi de nature, la pratique des sacrements ne requérait pas des choses déterminées : on employait celles qu'on voulait. C'est ce qu'on voit dans la Genèse (28, 20), où Jacob s'engage envers Dieu par le vœu de lui offrir des dîmes et des sacrifices pacifiques. Il semble donc que, surtout dans la loi nouvelle, l'homme ne doit pas être contraint par l'obligation d'employer pour les sacrements des choses déterminées.

En sens contraire, le Seigneur a dit (Jn 3, 5) " Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. "

Réponse : On peut considérer deux aspects dans la pratique des sacrements : le culte divin et la sanctification de l'homme. Le premier point de vue regarde l'homme dans ses rapports avec Dieu. Le second, à l'inverse, regarde Dieu dans ses rapports avec l'homme. Personne n'est chargé de fixer des règles dans ce qui dépend du pouvoir d'un autre, mais seulement dans ce qui est en son pouvoir. Donc puisque la sanctification de l'homme est au pouvoir de Dieu, qui sanctifie, l'homme n'est pas juge de ce qu'il doit employer pour sa sanctification, et c'est à l'institution divine de le déterminer. C'est pourquoi, dans les sacrements de la nouvelle loi qui sanctifient les hommes, selon la parole de S. Paul (1 Co 6, 11) : " Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés ", les choses qu'on y emploie doivent être déterminées par l'institution divine.

Solutions : 1. Il est vrai que la même réalité peut être signifiée par des signes divers. Mais déterminer quel signe doit servir à cette signification, cela regarde l'auteur de cette sanctification. Or, c'est Dieu qui nous signifie des réalités spirituelles par des choses sensibles dans les sacrements, et par des expressions métaphoriques dans l'Écriture. Donc, de même que le Saint-Esprit a décidé l'emploi de métaphores déterminées pour signifier des réalités spirituelles dans tel passage de l'Écriture, de même c'est l'institution divine qui doit déterminer pour tel ou tel sacrement l'emploi des choses chargées de signification.

2. Les choses sensibles possèdent en elles-mêmes par un don de la nature les vertus qui les rendent bonnes pour la santé du corps. Si deux d'entre elles possèdent la même vertu, peu importe donc qu'on emploie l'une ou l'autre. Tandis qu'elles ne sont ordonnées à la sanctification par aucune vertu naturelle contenue en elles, mais seulement par institution divine. Il a donc fallu que Dieu déterminât quelles choses sensibles on emploierait dans les sacrements.

3. A des temps différents, selon S. Augustin, conviennent des sacrements différents, comme aussi on emploie des formes verbales différentes (présent, passé ou futur) pour signifier des temps différents. Sous la loi de nature une inspiration intérieure, sans nulle loi imposée du dehors, portait les hommes à honorer Dieu ; de même une inspiration intérieure déterminait quelles choses sensibles employer à ce culte. Mais la promulgation d'une loi extérieure fut ensuite rendue nécessaire parce que les péchés des hommes avaient obnubilé cette loi de nature, et aussi afin que la grâce du Christ qui sanctifie le genre humain, fût signifiée d'une façon plus expressive. Il fut donc nécessaire de déterminer quelles choses les hommes emploieraient dans les sacrements. La voie du salut n'en est pas resserrée, car les sacrements ne requièrent que des choses usuelles, ou du moins que l'on peut facilement se procurer.

ARTICLE 6 : Le sacrement requiert-il une signification opérée par des paroles ?

Objections : 1. Il ne semble pas car, selon S. Augustin : " Les sacrements matériels sont-ils autre chose, pour ainsi dire, que des paroles visibles ? " En ce cas, ajouter des paroles aux choses sensibles requises par les sacrements consisterait à ajouter des paroles à des paroles, ce qui est superflu.

2. Le sacrement est un être qui est un. Comment constituer un être qui soit un en unissant des êtres de genres disparates ? Les choses sensibles étant des produits de la nature, et les paroles des produits de la raison, il semble que les sacrements ne requièrent pas qu'on ajoute des paroles aux choses sensibles.

3. Les sacrements de la loi nouvelle ont succédé aux sacrements de la loi ancienne : à l'abolition de ceux-ci, ceux-là ont été institués, dit S. Augustin. Mais les sacrements de l'ancienne loi ne nécessitaient aucune formule verbale. Les sacrements de la loi nouvelle ne doivent pas en comporter non plus.

En sens contraire, l'Apôtre nous dit (Ep 5, 25) : " Le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle afin de la sanctifier en la purifiant dans le bain d'eau que la parole de vie accompagne. " Et S. Augustin : " La parole se joint à l'élément, et voilà le sacrement. "

Réponse : Les sacrements, nous l'avons vu, sont employés à la sanctification de l'homme comme étant des signes. Nous pouvons tirer de là trois considérations montrant chacune une convenance à ce que des paroles viennent s'adjoindre aux choses sensibles.

1° On peut envisager dans les sacrements la cause qui sanctifie : c'est le Verbe incarné auquel le sacrement se conforme en ce qu'il joint le " verbe " à la chose sensible ; ainsi dans le mystère de l'Incarnation, le Verbe de Dieu est-il uni à une chair sensible.

2° On peut envisager l'homme qu'il s'agit de sanctifier par les sacrements. L'homme est un composé d'âme et de corps, auquel s'adapte parfaitement le remède sacramentel qui, par la chose visible, touche le corps, et, par la parole, devient un objet de foi pour l'âme. Aussi, le texte : " Déjà vous êtes purs à cause de la parole. . . (Jn 15, 3) " inspire-t-il à S. Augustin cette réflexion v : " D'où vient à l'eau une si grande vertu qu'elle touche le corps et lave le coeur ? Ne lui vient-elle pas de la parole qui opère non parce qu'elle est dite, mais parce qu'elle est crue ? " 3° On peut envisager la signification sacramentelle proprement dite. S. Augustin remarque que " chez les hommes, les paroles occupent la première place entre les autres signes ". parce qu'on peut en tirer des combinaisons variées pour leur faire signifier les diverses conceptions de l'esprit ; aussi est-ce par elles que nous pouvons le plus distinctement exprimer nos conceptions. Pour la perfection de la signification sacramentelle, il était donc nécessaire que la signification des choses sensibles fût précisée par des paroles. C'est ainsi que l'eau peut également signifier l'ablution puisqu'elle est liquide, ou le rafraîchissement puisqu'elle est froide. Mais lorsqu'on dit : " je te baptise " il devient évident que dans le baptême on se sert de l'eau pour signifier la purification spirituelle.

Solutions : 1. C'est par analogie que les choses visibles des sacrements sont appelées des paroles : en tant qu'elles participent d'une certaine valeur de signification qui se trouve à titre premier dans les paroles proprement dites, nous venons de le dire. C'est pourquoi il n'y a pas redoublement superflu de paroles lorsqu'on ajoute des paroles aux choses sensibles, parce que les unes précisent la signification des autres, comme nous l'avons dit.

2. Sans doute, les paroles et les choses sensibles appartiennent à des genres disparates en ce qui regarde leur nature de choses. Mais elles se rejoignent dans la raison de signe qui d'ailleurs se trouve plus parfaitement réalisée dans les paroles que dans les autres moyens d'expression, nous venons de le dire. Paroles et choses, jointes dans le sacrement, constituent donc quelque chose d'un, à la manière d'une forme et d'une matière dans la mesure où les paroles achèvent la signification des choses. Par choses, d'ailleurs, on entend aussi bien les actions sensibles : ablution, onction, etc. car la raison de signe se réalise en elles de la même façon que dans les choses proprement dites.

3. Comme le dit S. Augustin, autres doivent être les sacrements d'une réalité présente et autres les sacrements d'une réalité à venir. Les sacrements de la loi ancienne (mmm) le Seigneur te bénisse, etc. " soit par les sujets de ces sacrements, comme on lit au Deutéronome (26, 3) : " (Tu diras au prêtre) : Je déclare aujourd'hui devant le Seigneur ton Dieu, etc. "

ARTICLE 7 : Les sacrements requièrent-ils des paroles déterminées ?

Objections 1. Il ne semble pas car, d'après le Philosophe " Les mots ne sont pas les mêmes chez tous. " Mais le salut que l'on demande par les sacrements est le même chez tous. Des paroles déterminées ne sont donc pas requises dans les sacrements.

2. Les sacrements requièrent des paroles en tant que celles-ci sont significatives au premier chef, nous venons de le dire. Mais il arrive que la même chose soit signifiée par des paroles différentes ; des paroles déterminées ne sont donc pas requises.

3. Ce qui déforme une chose change son espèce. Mais certains déforment les paroles en les prononçant ; on ne croit pourtant pas que l'effet des sacrements en soit empêché. Sans quoi les ignorants et les bègues qui administrent les sacrements les rendraient fréquemment nuls. C'est donc que les sacrements ne requièrent pas des paroles déterminées.

En sens contraire, le Seigneur a prononcé des paroles déterminées en consacrant le sacrement de l'eucharistie, lui qui a dit (Mt 26, 26) : " Ceci est mon corps. " De même, il a donné ordre à ses disciples de baptiser sous forme verbale déterminée (Mt 28, 19) : " Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. "

Réponse : On vient de le voir a : dans le sacrement, les paroles se comportent à la façon d'une forme et les choses sensibles à la façon d'une matière. Or, dans tout ce qui est composé de matière et de forme, le principe de détermination est du côté de la forme, laquelle est en quelque sorte la fin et le terme de la matière. Aussi ce qui est requis tout d'abord et à titre de principe pour qu'une chose existe, c'est une forme déterminée ; car une matière déterminée n'est requise que pour être proportionnée à la forme déterminée. Puisque les sacrements requièrent des choses sensibles déterminées qui s'y comportent comme une matière, ils requièrent bien davantage une forme verbale déterminée.

Solutions : 1. Selon S. Augustin " la parole opère dans les sacrements, non parce qu'elle est dite ", c'est-à-dire non pas selon le son extérieur du mot, " mais parce qu'elle est crue " c'est-à-dire selon le sens des paroles auquel la foi s'attache. Et c'est ce sens qui est le même pour tous, malgré la diversité des sons. Un tel sens peut donc s'exprimer dans les paroles de n'importe quelle langue ; le sacrement ne s'en réalise pas moins.

2. Sans doute, en toute langue, la même chose peut être signifiée par des mots divers. Cependant il y a toujours un mot que cette langue emploie de préférence et plus communément pour signifier telle chose. Et c'est ce mot qu'on doit affecter à la signification sacramentelle. De même pour les choses sensibles : on affecte à la signification sacramentelle celles qu'on emploie le plus communément pour l'acte qui signifie l'effet du sacrement. Ainsi, comme on emploie communément de l'eau pour l'ablution corporelle, signe d'ablution spirituelle, c'est de l'eau qu'on prend comme matière du baptême.

3. Celui qui déforme les paroles sacramentelles, s'il le fait exprès, semble bien ne pas avoir l'intention de faire ce que fait l'Église, et vraisemblablement le sacrement ne se réalise pas.

Dans le cas d'erreur ou de *lapsus linguae*, si cette déformation va jusqu'à détruire entièrement le sens de la phrase, il ne semble pas que le sacrement se réalise. Cela arrive surtout quand cette altération atteint le commencement du mot, par exemple, si au lieu de " *in nomine Patris* ", on dit " *in nomine Matris* ". Mais si cette corruption ne détruit pas entièrement le sens de la phrase, le sacrement se réalise néanmoins. Cela arrive surtout quand l'altération atteint la désinence, par exemple si on dit : " *in nomine Patrias et Filias* ". Sans doute ces mots ainsi défigurés n'ont pas de signification en vertu d'une institution quelconque, mais on concède qu'ils en ont une selon que l'usage s'en accommode. Et c'est pourquoi, malgré le changement pour l'oreille, le sens demeure le même.

Ce qu'on a dit sur la différence entre la déformation située au début ou à la fin d'un mot s'explique du fait que, chez nous, le changement du début d'un mot change sa signification, ce qui n'est pas le cas pour le changement d'une désinence. Mais chez les Grecs il y a aussi, des changements au début du mot dans la conjugaison des verbes. Cependant, plus qu'à la place de l'altération, c'est à son importance qu'il faut prendre garde ; car, soit au commencement soit à la fin du mot, elle peut être assez légère pour ne pas détruire le sens des paroles ou, au contraire, assez importante pour le détruire. Mais le premier cas se produit plus facilement du côté du début, et le second cas du côté de la fin.

ARTICLE 8 : Peut-on ajouter ou enlever quelque chose à ces paroles ?

Objections : 1. Il semble qu'il ne soit pas permis d'ajouter aux paroles qui constituent la forme des sacrements. En effet, ces paroles sacramentelles ne sont pas moins essentielles que les paroles de la Sainte Écriture. Or, on lit dans le Deutéronome (4,2) : "Vous n'ajouterez rien à la parole que je vous dis et vous n'en retrancherez rien. " Et dans l'Apocalypse (22, 18) : " J'atteste à quiconque entend les paroles de la prophétie de ce livre : si quelqu'un y ajoute, Dieu ajoutera sur lui les plaies qui ont été décrites dans ce livre ; et si quelqu'un en retranche, Dieu retranchera sa part du livre de vie. " Il ne doit donc pas être permis non plus d'ajouter ou de retrancher dans la forme des sacrements.

2. Les paroles se comportent dans les sacrements à la façon d'une forme, nous l'avons dit. Mais toute addition ou soustraction dans une forme varie son espèce de même que dans les nombres, selon Aristote. Donc il apparaît que si l'on ajoute ou si l'on retranche quelque chose dans la forme du sacrement, celui-ci ne sera plus le même.

3. La forme des sacrements requiert, outre un nombre déterminé de syllabes, que les mots soient émis dans un ordre déterminé et par un discours continu. Si ajouter ou retrancher des paroles ne détruit pas

la vérité du sacrement, il devrait en être de même lorsqu'on les prononce dans un ordre différent, ou de façon discontinue.

En sens contraire, tous ne mettent pas les mêmes paroles dans les formules sacramentelles. Ainsi les Latins baptisent sous cette forme : " je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. " et les Grecs avec celle-ci : " Que le serviteur du Christ N. soit baptisé, au nom du Père, etc. " Et pourtant les uns et les autres confèrent vraiment le sacrement. Il est donc permis d'ajouter ou de retrancher dans les formules sacramentelles.

Réponse : Au sujet de tous ces changements qui peuvent se produire dans les formules sacramentelles, il faut faire intervenir deux considérations.

1° L'intention de celui qui prononce ces paroles est requise au sacrement, comme nous le verrons plus loin. C'est pourquoi, s'il a l'intention, par cette addition ou ce retranchement, d'introduire un nouveau rite, non agréé par l'Église, le sacrement ne semble pas réalisé, car le ministre ne semble pas avoir l'intention de faire ce que fait l'Église.

2° Il faut considérer la signification des paroles. En effet, les paroles opèrent dans les sacrements selon le sens qu'elles offrent, nous l'avons dit Il faut donc se demander si le changement en question supprime ce sens exigé, car, en ce cas, il est évident que la vérité du sacrement est supprimée. Or, si l'on retranche un élément essentiel dans la forme sacramentelle, il est évident que le sens des paroles disparaît. Ainsi, selon Didyme : " Si quelqu'un a bien l'intention de baptiser, mais omet un de ces noms (ceux du Père, ou du Fils, ou du Saint-Esprit) le baptême ne s'accomplira pas. " Tandis que si l'on retranche un élément qui n'appartient pas à la substance de la forme, cette soustraction ne supprime pas le sens requis, ni, par suite, l'accomplissement du sacrement. Ainsi dans la forme de l'eucharistie : *Hoc est enim corpus meum*, l'omission de *enim* ne supprime pas le sens requis des mots, et par conséquent n'empêche pas le sacrement de s'accomplir, bien que, peut-être, l'auteur de l'omission commette un péché par négligence ou par irrévérence.

De même pour ce qui est des additions. On peut ajouter quelque chose qui détruit le sens requis ; si l'on dit, par exemple, selon la formule arienne du baptême : " je te baptise au nom du Père qui est supérieur, et du Fils qui est moindre ", une addition de ce genre détruit la vérité du sacrement. Mais si l'addition n'enlève pas le sens requis, elle ne fait pas disparaître la vérité du sacrement. Et peu importe que cette addition ait lieu au commencement, au milieu ou à la fin. Si l'on dit, par exemple : " je te baptise au nom de Dieu Tout-Puissant, et du Fils son unique engendré, et du Saint-Esprit Paraclet " il y aura vraiment baptême. Semblablement si l'on disait : " je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit ; et que la Sainte Vierge te soit en aide " il y aura vraiment baptême. Mais si l'on disait : " je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, et de la Sainte Vierge Marie " peut-être n'y aurait-il pas baptême. Car S. Paul a dit (1 Co 1, 13) : " Est-ce Paul qui a été crucifié pour vous ? Est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés ? " Cependant, pour que cette adjonction du nom de la Vierge rende le baptême invalide, il faudrait qu'on ait entendu par là baptiser au nom de la Sainte Vierge de la même façon qu'au nom de la Trinité par lequel le baptême est consacré ; un tel sens serait, en effet, contraire à la vraie foi et par suite supprimerait la vérité du sacrement. Mais si, au lieu d'ajouter " et au nom de la Sainte Vierge " pour signifier que le nom de la Sainte Vierge opérerait quelque chose dans le baptême, on l'ajoute simplement pour assurer au baptisé le bénéfice de son intercession afin qu'il conserve la grâce baptismale, on ne fait pas disparaître l'effet du sacrement.

Solutions : 1. On n'a pas le droit d'ajouter quelque chose aux paroles de la Sainte Écriture pour leur apporter un sens nouveau ; mais s'il s'agit d'expliquer la Sainte Écriture, on voit que les professeurs y ajoutent bien des paroles. Seulement, on n'a pas le droit d'y ajouter ces paroles en prétendant qu'elles appartiennent à l'intégrité du texte : ce serait une falsification. Il en serait de même pour les sacrements si l'on affirmait faussement que quelque chose appartient à l'intégrité essentielle de la forme sacramentelle.

2. Les paroles appartiennent à la forme du sacrement en raison du sens qu'elles signifient. Toute addition ou soustraction de paroles qui n'ajoute ou ne retranche rien au sens requis ne détruit pas l'espèce du sacrement.

3. Si l'arrêt des paroles est assez important pour suspendre l'intention de celui qui les prononce, le sens du sacrement disparaît et par conséquent sa vérité. Mais elle ne disparaît pas quand l'interruption est trop brève pour annuler l'intention de celui qui parle et le sens de ses paroles. De même pour un

changement dans l'ordre des mots. S'il détruit le sens de la phrase, le sacrement ne s'accomplit pas ; un cas évident est celui d'une négation précédant ou suivant la parole significative. Mais si cette transposition n'est pas de nature à changer le sens de la phrase, elle ne détruit pas la vérité du sacrement, car, selon la remarque d'Aristote, " les noms et les verbes, même transposés, gardent leur signification ".

QUESTION 61 : LA NÉCESSITÉ DES SACREMENTS

Quatre questions : 1. Les sacrements sont-ils nécessaires au salut de l'homme ? - 2. Étaient-ils nécessaires dans l'état qui a précédé le péché ? - 3. Étaient-ils nécessaires dans l'état qui a suivi le péché et précédé le Christ ? - 4. Étaient-ils nécessaires après la venue du Christ ?

ARTICLE 1 : Les sacrements sont-ils nécessaires au salut de l'homme ?

Objections : 1. Il semble que non, puisque S. Paul affirme (1 Tm 4, 8) : " L'activité corporelle a peu d'utilité. " Mais les sacrements engagent une activité corporelle puisqu'ils sont constitués par la signification de choses sensibles accompagnées de paroles. Ils ne sont donc pas nécessaires au salut.

2. Il a été dit à S. Paul (2 Col 2, 9) : " Ma grâce te suffit. " Elle ne suffirait pas si les sacrements étaient nécessaires au salut.

3. Une fois posée la cause efficace, rien d'autre n'est nécessaire à la réalisation de l'effet. Mais la passion du Christ est cause efficace de notre salut, car S. Paul affirme (Rm 5, 10) : " Si, lorsque nous étions ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, à plus forte raison, maintenant que nous sommes réconciliés, serons-nous sauvés en sa vie. " Les sacrements ne sont donc pas requis au salut des hommes.

En sens contraire, S. Augustin écrit : "On ne peut unir des hommes en aucune confession religieuse, vraie ou fausse, sans les assembler par une communauté d'insignes, c'est-à-dire de sacrements visibles. " Mais il est nécessaire au salut des hommes que ceux-ci soient unis en une seule confession de la vraie religion. Les sacrements sont donc nécessaires au salut des hommes.

Réponse : Les sacrements sont nécessaires au salut de l'homme pour trois raisons. La première se tire de la condition de la nature humaine : il lui est propre de s'acheminer par le corporel et le sensible au spirituel et à l'intelligible. Or, il appartient à la providence divine de pourvoir à chaque être selon le mode de sa condition. La sagesse divine agit donc harmonieusement en conférant à l'homme les secours du salut sous des signes corporels et sensibles qu'on appelle les sacrements.

La deuxième raison se tire de l'état de fait où se trouve l'homme : en péchant, il s'est soumis par sa sensibilité aux choses corporelles. Or, on doit appliquer le remède à l'endroit du mal. Il convenait donc que Dieu se servit de signes corporels pour administrer à l'homme un remède spirituel qui, présenté à découvert, serait inaccessible à un esprit livré aux intérêts corporels.

La troisième raison se tire du goût prépondérant de l'homme pour les occupations corporelles. L'en retirer totalement serait trop dur, aussi lui propose-t-on dans les sacrements des activités corporelles qui l'habituent salutairement à éviter des activités superstitieuses - c'est-à-dire le culte des démons - ou, en général, les activités pécheresses qui lui nuisent de toute façon.

Ainsi, par l'institution des sacrements, l'homme est instruit au moyen du sensible d'une façon adaptée à sa nature ; il s'humilie par le recours au corporel dont il reconnaît ainsi la domination ; enfin, les salubres activités sacramentelles le gardent des actions nuisibles.

Solutions : 1. Certes, l'activité corporelle, en tant que corporelle, n'est guère utile ; mais la pratique des sacrements n'est pas purement corporelle ; elle est spirituelle dans sa signification et dans son efficacité.

2. La grâce divine est cause pleinement efficace du salut. Mais Dieu donne la grâce aux hommes selon le mode adapté à leur nature. C'est pourquoi les sacrements sont nécessaires à l'obtention de la grâce.

3. La passion du Christ est cause pleinement efficace du salut de l'homme. Mais il ne s'ensuit pas que les sacrements ne sont pas nécessaires au salut ; au contraire, ils opèrent en vertu de la passion du Christ, et c'est par eux que celle-ci est comme mise à la portée des hommes, selon l'épître aux Romains (6, 3) : " Nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés. "

ARTICLE 2 : Les sacrements étaient-ils nécessaires dans l'état qui a précédé le péché ?

Objections : 1. Il semble que, même avant le péché, les sacrements furent nécessaires à l'homme, puisqu'ils sont nécessaires, avons-nous dit pour obtenir la grâce. Or l'homme avait besoin de la grâce dans l'état d'innocence, nous l'avons vu dans la première Partie. Donc, même en cet état, les sacrements étaient nécessaires.

2. Les sacrements sont nécessaires à l'homme selon la condition de sa nature d'homme, nous venons de le dire. Mais celle-ci est la même avant comme après le péché, il semble donc que l'homme avait besoin des sacrements.

3. Le mariage est un sacrement d'après l'épître aux Éphésiens (5, 32) : "Ceci est un grand sacrement. je parle, moi, du Christ et de l'Église. " Mais on voit dans la Genèse (2, 22) que le mariage a été institué avant le péché originel. Les sacrements étaient donc nécessaires à l'homme avant le péché originel.

En sens contraire, la médecine n'est nécessaire qu'au malade : " Les gens bien portants n'ont pas besoin du médecin" (Mt 9, 12). Mais les sacrements sont des médecines spirituelles qu'on emploie contre les blessures du péché.

Réponse : Dans l'état d'innocence qui précéda le péché originel les sacrements ne furent pas nécessaires. On peut en donner comme raison le bon ordre qui régnait dans cet état où le supérieur dominait l'inférieur et ne dépendait de lui en aucune façon ; car, de même que l'âme rationnelle était soumise à Dieu, les puissances inférieures étaient soumises à l'âme rationnelle, et le corps à l'âme. Il eût été contraire à cet ordre que l'âme fût perfectionnée soit quant à la science, soit quant à la grâce, par un moyen corporel tel que les sacrements. C'est pourquoi, dans l'état d'innocence, l'homme n'avait pas besoin de sacrements, non seulement en tant qu'ils sont ordonnés à guérir le péché, mais aussi en tant qu'ils sont ordonnés à la perfection de l'âme.

Solutions : 1. Sans doute l'homme, dans l'état d'innocence, avait besoin de la grâce ; toutefois, il n'avait pas à l'obtenir par des signes sensibles, mais de façon spirituelle et invisible.

2. Avant comme après le péché la nature de l'homme est la même ; mais l'état de cette nature n'est pas le même. Car après le péché l'âme, même dans sa partie la plus haute, a besoin pour sa perfection de recourir aux choses sensibles, ce qui ne s'imposait pas à l'homme dans l'état d'innocence.

3. Le mariage fut institué dans l'état d'innocence non en tant qu'il est sacrement, mais en tant qu'il répond à un office naturel. Cependant, par voie de conséquence, il symbolisait, un mystère à venir relativement au Christ et à l'Église, comme toutes les figures qui ont précédé le Christ.

ARTICLE 3 : Les sacrements étaient-ils nécessaires dans l'état qui a suivi le péché ?

Objections : 1. Il semble que non. Car nous avons vu que les sacrements servent à appliquer aux hommes la passion du Christ. Celle-ci est donc comme leur cause. Donc les sacrements n'ont pas dû exister avant la venue du Christ.

2. Les sacrements doivent s'adapter à l'état du genre humain, comme le montre S. Augustin Mais l'état du genre humain n'a pas changé après le péché jusqu'à la réparation opérée par le Christ. Donc les sacrements n'ont pas dû changer non plus ; ainsi la loi de Moïse n'a pas dû instituer de nouveaux sacrements outre ceux de la loi de nature.

3. Plus on s'approche de ce qui est parfait, plus on doit y ressembler. Mais la perfection du salut de l'homme a été réalisée par le Christ, et les sacrements de l'ancienne loi étaient plus proches du Christ que les sacrements antérieurs à la loi. Les sacrements de la loi devaient donc être les plus semblables aux sacrements du Christ. Or, on constate le contraire puisqu'il était prédit que le sacerdoce du Christ

serait selon l'ordre de Melchisédech et non selon l'ordre d'Aaron (He 7, 11). L'institution des sacrements antérieurs au Christ semble donc avoir été mal organisée.

En sens contraire, selon S. Augustin " les premiers sacrements célébrés et observés en vertu de la loi étaient les précurseurs du Christ à venir ". Mais il était nécessaire au salut de l'homme que la venue du Christ fût annoncée à l'avance. Il était donc nécessaire qu'avant le Christ certains sacrements fussent établis.

Réponse : Les sacrements sont nécessaires au salut de l'homme à titre de signes sensibles des réalités invisibles par lesquelles l'homme est sanctifié. Or nul ne peut être sanctifié après le péché, si ce n'est par le Christ " que Dieu a établi d'avance comme auteur de la propitiation par la foi en son sang pour la manifestation de sa justice. . . pour se montrer juste en justifiant celui qui s'attache à la foi en Jésus Christ" (Rm 3, 25-26). C'est pourquoi, avant la venue du Christ, il fallait déjà des signes visibles par lesquels l'homme professerait sa foi en la venue future du Sauveur. Ce sont ces signes qu'on appelle sacrements. Ainsi est-il évident que l'institution de certains sacrements s'imposait avant la venue du Christ.

Solutions : 1. La passion du Christ est la cause finale des anciens sacrements, en ce sens qu'ils ont été institués pour la symboliser. Or, la cause finale, si elle ne vient pas la première dans le temps, est première dans l'intention de celui qui agit. Il n'y a donc pas d'illogisme à ce que des sacrements aient existé avant la passion du Christ.

2. On peut envisager à deux points de vue l'état où s'est trouvé le genre humain après le péché et avant le Christ. Si l'on considère le régime de la foi, cet état est toujours demeuré identiquement le même, car les hommes étaient justifiés par la foi en la venue future du Christ. Mais on peut aussi le considérer selon différents degrés dans le péché et dans une connaissance du Christ plus ou moins explicite. Car, avec le déroulement du temps, le péché prit sur l'homme un empire croissant et obscurcit à tel point sa raison que les préceptes de la loi naturelle ne suffisaient plus pour le faire vivre vertueusement, et il fallut déterminer des préceptes en établissant une loi positive, et, outre cela, certains sacrements de la foi. Il fallait aussi qu'avec le progrès du temps, la connaissance de foi s'explicitât davantage. S. Grégoire dit en effet : " La connaissance divine s'accrut avec le progrès du temps. " C'est pourquoi il fut encore nécessaire, dans la loi ancienne, de déterminer des sacrements de la foi dans le Christ à venir ; c'était le déterminé succédant à l'indéterminé ; en effet, avant la loi, on n'avait pas prescrit à l'homme d'une façon arrêtée quels sacrements pratiquer. La loi le fit et c'était nécessaire par suite de l'obscurcissement de la loi naturelle et afin de rendre plus précise la signification de la foi.

3. Le sacrement de Melchisédech qui exista avant la loi, ressemble davantage au sacrement de la loi nouvelle quant à la matière, puisque, nous dit la Genèse (14, 18), " il offrit du pain et du vin ", et que le sacrifice de la loi nouvelle consiste lui aussi dans l'oblation du pain et du vin. Mais les sacrements de la loi mosaïque ressemblaient davantage à la réalité signifiée par nos sacrements, c'est-à-dire à la passion du Christ : on le voit avec l'agneau pascal et les rites analogues. Autrement, si les mêmes apparences sacramentelles s'étaient perpétuées à travers les époques successives, on aurait pu croire à la continuation d'un même sacrement.

ARTICLE 4 : Les sacrements étaient-ils nécessaires après la venue du Christ ?

Objections : 1. Il semble que non, car lorsque la réalité apparent, la figure doit disparaître. Mais " la grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ " (Jn 1, 17). Les sacrements étant signe ou figures de la réalité, il semble qu'après la passion du Christ, les sacrements n'auraient pas dû exister.

2. Les sacrements consistent en certains éléments, nous l'avons montré plus haut. Or, l'Apôtre affirme (Ga 4,3. 7) : " Lorsque nous étions enfants, nous servions sous les éléments du monde ". Mais maintenant " la plénitude des temps est arrivée" et nous ne sommes plus enfants. Il semble donc que nous ne devons plus servir Dieu sous les éléments de ce monde, en pratiquant des sacrements corporels.

3. " En Dieu, il n'y a ni changement ni ombre de vicissitude " (Jc 1, 17). Mais cela entraîne un changement dans la volonté divine, si elle offre maintenant, au temps de la grâce, des sacrements

différents de ceux qu'elle proposait avant le Christ pour la sanctification des hommes. Il semble donc qu'après le Christ d'autres sacrements n'auraient pas dû être institués.

En sens contraire, S. Augustin nous dit " Les sacrements de l'ancienne loi ont été abolis parce qu'accomplis ; et d'autres ont été institués, d'une plus grande vertu, d'une meilleure utilité, d'une pratique plus facile, en nombre plus restreint. "

Réponse : De même que les anciens Pères ont été sauvés par la foi dans le Christ à venir, ainsi sommes-nous sauvés par la foi au Christ qui, maintenant, est né et a souffert. Les sacrements sont des signes professant cette foi qui justifie. Or, il faut des signes différents pour signifier des réalités futures, des réalités passées ou des réalités présentes. " On énonce différemment la même chose selon qu'elle est à faire ou déjà faite, dit S. Augustin c'est ainsi que les mots même "qui souffrira" ou "qui a souffert" n'ont pas le même son. " C'est pourquoi il faut, dans la loi nouvelle, pour signifier les actions du Christ déjà accomplies, des sacrements différents de ceux de l'ancienne loi qui annonçaient des réalités à venir.

Solutions : 1. Selon Denys l'état de la loi nouvelle tient le milieu entre l'état de la loi ancienne dont les figures se réalisent dans la loi nouvelle ; et l'état de la gloire, dans lequel toute la vérité se manifestera à découvert et complètement. C'est pourquoi dans ce dernier état, il n'y aura plus aucun sacrement. Mais présentement, tant que nous connaissons " par miroir et obscurément ", selon S. Paul (1 Co 13, 12), il nous faut passer par des signes sensibles pour arriver aux réalités spirituelles : ce qui concorde avec la définition des sacrements.

2. Ce sont les sacrements de l'ancienne loi que l'Apôtre appelle " des éléments infirmes et indigents " parce qu'ils ne contenaient ni ne causaient la grâce. Aussi dit-il que les usagers de ces sacrements " servaient Dieu sous les éléments du monde " car ces éléments n'étaient que cela. Mais nos sacrements contiennent et causent la grâce.

3. On n'accuse pas un maître de maison d'être capricieux parce qu'il donne à ses gens des ordres différents suivant les saisons. De même si, après la venue du Christ, Dieu institue des sacrements différents de ceux qui existaient sous la loi, cela ne met en lui aucun changement, car les uns convenaient à une grâce qu'il s'agissait de préfigurer, les autres conviennent à une grâce qu'il faut montrer comme présente.

Somme Théologique IIIa Pars

Après l'étude des mystères du Verbe incarné doit venir celle des sacrements de l'Église, car c'est du Verbe incarné qu'ils tiennent leur efficacité. Cette étude comprend premièrement le traité général des sacrements (Q. 60-65), deuxièmement les traités concernant chaque sacrement en particulier.

Le traité des sacrements en général examine les cinq points suivants: 1° l'essence du sacrement (Q. 60); 2° la nécessité des sacrements (61); 3° les effets des sacrements (62-63); 4° leur cause (Q. 64); 5° leur nombre (65).

Mmm

QUESTION 62: L'EFFET PRINCIPAL DES SACREMENTS QUI EST LA GRÂCE

Il faut étudier maintenant l'effet des sacrements. Premièrement, leur effet principal, qui est la grâce (Q. 62); deuxièmement leur effet secondaire, qui est le caractère (Q. 63).

Au sujet de la grâce, six questions: 1. Les sacrements de la loi nouvelle sont-ils cause de la grâce? - 2. La grâce sacramentelle ajoute-t-elle quelque chose à la grâce des vertus et des dons? - 3. Les sacrements contiennent-ils la grâce? - 4. Y a-t-il en eux une vertu pour causer la grâce? - 5. Cette vertu des sacrements découle-t-elle de la passion du Christ? - 6. Les sacrements de l'ancienne loi causeraient-ils la grâce?

ARTICLE 1: Les sacrements de la loi nouvelle sont-ils cause de la grâce?

Objections: 1. Il semble que les sacrements ne sont pas cause de la grâce. Signe et cause ne s'identifient pas, car la raison de signe convient davantage à l'effet. Or le sacrement est signe de la grâce, il n'en est donc pas cause.

2. Nul être corporel ne peut agir sur une réalité spirituelle car " l'agent est plus noble que le patient " dit S. Augustin. Mais le sujet de la grâce, c'est l'âme de l'homme, qui est chose spirituelle. Les sacrements ne peuvent donc causer la grâce.

3. Ce qui appartient en propre à Dieu ne doit pas être attribué à une créature. Mais causer la grâce appartient en propre à Dieu, selon le Psaume (84,12): "Le Seigneur donnera la grâce et la gloire. " Les sacrements étant des créatures - paroles et choses créées - on ne voit pas qu'ils puissent causer la grâce.

En sens contraire, S. Augustin affirme que l'eau baptismale " touche le corps et lave le coeur ". Or le coeur n'est lavé que par la grâce. C'est donc que l'eau baptismale cause la grâce, et de même les autres sacrements de l'Église.

Réponse: Il est impossible de le nier: les sacrements de la loi nouvelle, de quelque façon, causent la grâce. Il est manifeste, en effet, que, par les sacrements de la loi nouvelle, l'homme est incorporé au Christ; l'Apôtre le dit pour le baptême (Ga 3, 27): "Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. " Or, l'homme n'est fait membre du Christ que par la grâce.

Certains disent pourtant que les sacrements ne sont pas cause de la grâce en ce qu'ils opéreraient un effet réel, mais en ce sens que Dieu, lorsqu'on a usé des sacrements, produit la grâce dans l'âme. Ils donnent l'exemple d'un homme qui, sur la présentation d'un jeton de plomb reçoit cent francs, en vertu d'une ordonnance royale; non que ce jeton ait une efficacité quelconque pour procurer cette somme, la seule cause en est la volonté du roi. S. Bernard dit en ce sens: " De même que l'investiture est donnée à un chanoine par le livre, à un abbé par la crosse, à un évêque par l'anneau, ainsi les divers partages de grâces sont-ils conférés par les sacrements. "

Mais, à y bien regarder, une telle explication ne s'élève pas au-dessus de la raison de signe. Le jeton de plomb n'est qu'un signe de l'ordonnance royale selon laquelle on doit donner de l'argent au porteur de ce signe; de même, le livre est un signe de canonicat conféré. A s'en tenir à cette explication, les sacrements de la loi nouvelle ne seraient rien de plus que des signes de la grâce, tandis que d'après l'enseignement des Pères, on doit tenir que les sacrements de la nouvelle loi non seulement signifient, mais causent la grâce.

Il faut donc parler autrement et distinguer deux sortes de cause efficiente: la cause principale et la cause instrumentale. La cause principale opère par la vertu de sa forme, dont son effet est une ressemblance: c'est ainsi que le feu, en vertu de sa chaleur, rend chaud. Au titre de cette causalité principale, aucun être ne peut causer la grâce, hormis Dieu, parce que la grâce n'est pas autre chose qu'une certaine ressemblance de la nature divine reçue en participation, selon la parole de S. Pierre (2 P 1,4): " Il nous a donné de grandes et précieuses promesses pour que nous soyons participants de la nature divine. " La cause instrumentale, elle, n'agit pas par la vertu de sa forme propre mais seulement par le mouvement que lui imprime l'agent principal. Aussi l'effet de la cause instrumentale ne

ressemble-t-il pas à l'instrument, mais à l'agent principal: le lit ne ressemble pas à la hache, mais au projet contenu dans l'esprit de l'artisan. Et c'est ainsi que les sacrements de la loi nouvelle causent la grâce: sous l'influence d'une ordination divine ils sont offerts aux hommes pour causer en eux la grâce. Ainsi s'explique la parole de S. Augustin: "Toutes ces choses - il s'agit des sacrements apparaissent et disparaissent; mais la vertu, c'est-à-dire Dieu, qui opère par elles, demeure en permanence. " Et c'est là ce qu'on appelle proprement un instrument: ce par quoi quelqu'un opère. Ainsi s'exprime l'épître à Tite (3, 5: " Il nous a sauvés par le bain de régénérations. "

Solutions: 1. Sans doute, la cause principale ne peut être dite proprement le signe de son effet, celui-ci fût-il caché, et elle-même fût-elle sensible et apparente. Mais la cause instrumentale, pourvu qu'elle soit apparente, peut être dite signe d'un effet caché; car elle n'est pas seulement cause, elle est encore de quelque manière un effet, en tant qu'elle est mue par l'agent principal. Ainsi les sacrements de la loi nouvelle sont-ils à la fois des causes et des signes; d'où cet adage: " Ils réalisent ce qu'ils représentent. " Il en ressort aussi qu'ils ont parfaitement raison de sacrement en tant qu'ils ordonnent à quelque chose de sacré non seulement par mode de signe, mais encore par mode de cause.

2. L'instrument a une double action: une action instrumentale selon laquelle il opère non par sa vertu propre, mais par la vertu de l'agent principal; et aussi une action propre qui lui revient en vertu de sa forme propre, comme il revient à la hache de couper en raison de son tranchant, tandis qu'il lui revient de faire un lit en tant qu'elle est l'instrument de l'idée artistique. Toutefois, elle n'accomplit son action instrumentale qu'en exerçant son action propre: c'est en coupant qu'elle fait le lit.

De même les sacrements corporels: par leur opération propre exercée à l'égard du corps qu'ils touchent, ils effectuent leur opération instrumentale, qui procède de la puissance divine, et qui atteint l'âme. Ainsi l'eau du baptême, en lavant le corps, selon sa vertu propre, lave l'âme selon qu'elle-même est instrument de la vertu divine, car l'âme et le corps constituent un seul être. Ainsi s'explique la parole de S. Augustin: " Elle touche le corps et lave le coeur. "

3. Cet argument porterait si l'on voulait attribuer aux sacrements, à l'égard de la grâce, une causalité principale qui, en effet, appartient en propre à Dieu comme nous venons de le dire.

ARTICLE 2: La grâce sacramentelle ajoute-t-elle quelque chose à la grâce des vertus et des dons?

Objections: 1. Il ne le semble pas. En effet, par la grâce des vertus et des dons, l'âme est pleinement perfectionnée quant à son essence et quant à ses puissances, nous l'avons montré dans la deuxième Partie. Mais la grâce est ordonnée à la perfection de l'âme. La grâce sacramentelle ne peut donc ajouter quoi que ce soit à la grâce des vertus et des dons.

2. Les défauts de l'âme ont les péchés pour cause. Mais tous les péchés sont efficacement exclus par la grâce des vertus et des dons, puisque tout péché s'oppose à une vertu. La grâce sacramentelle étant ordonnée à enlever les défauts de l'âme ne peut donc ajouter quoi que ce soit à la grâce des vertus et des dons.

3. Toute addition ou soustraction dans les formes les fait changer d'espèce, d'après Aristote. Donc, si la grâce sacramentelle ajoute quelque chose à la grâce des vertus et des dons, il s'ensuit que le mot grâce est employé de façon équivoque; alors on ne nous apprend rien de sûr lorsqu'on affirme que les sacrements causent la grâce.

En sens contraire, si la grâce sacramentelle n'ajoute pas quelque chose à la grâce des vertus et des dons, c'est inutilement que les sacrements sont conférés à ceux qui ont les dons et les vertus. Mais il n'y a rien d'inutile dans les oeuvres de Dieu. Il semble donc que la grâce sacramentelle ajoute quelque chose à la grâce des vertus et des dons.

Réponse: Comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie la grâce considérée en elle-même, en tant qu'elle participe d'une certaine ressemblance avec l'être divin, perfectionne l'essence de l'âme. Et de même que les puissances de l'âme découlent de son essence, ainsi de la grâce découlent certaines perfections pour les puissances de l'âme; ce sont les vertus et les dons qui perfectionnent les puissances en vue de leurs actes. Or les sacrements sont ordonnés à certains effets spéciaux nécessaires dans la vie chrétienne; ainsi le baptême est ordonné à une régénération spirituelle par laquelle l'homme meurt aux vices et devient membre du Christ; cet effet est une réalité spéciale, différente des actes des puissances de l'âme; et la même raison vaut pour les autres sacrements. Donc si les vertus et les dons ajoutent à la grâce prise en général une certaine perfection ordonnée de façon déterminée aux actes propres des puissances, de même la grâce sacramentelle ajoute à la grâce prise en général, ainsi qu'aux vertus et aux dons, un certain secours divin pour l'obtention de la fin du sacrement. De cette façon, la grâce sacramentelle ajoute quelque chose à la grâce des vertus et des dons.

Solutions: 1. La grâce des vertus et des dons perfectionne pleinement l'essence et les puissances de l'âme quant à la bonne disposition générale des actes de l'âme: mais la grâce sacramentelle est nécessaire à certains effets spéciaux que la vie chrétienne requiert.

2. Les vertus et les dons excluent pleinement les vices et les péchés pour le présent et pour l'avenir, c'est-à-dire qu'ils retiennent l'homme de pécher. Mais quant aux péchés passés, si l'acte est écoulé la culpabilité demeure, et l'homme trouve contre eux un remède spécifique dans les sacrements.

3. La grâce sacramentelle se trouve avec la grâce en général dans le rapport d'espèce à genre. Or, le terme d'animal n'est pas équivoque du fait qu'on l'applique à l'animal en général et à l'homme; ainsi il n'y a pas d'équivoque à employer le même terme de grâce pour désigner la grâce prise en général et la grâce sacramentelle.

ARTICLE 3: Les sacrements contiennent-ils la grâce?

Objections: 1. Il semble que non, car le contenu est dans le contenant. Or, la grâce n'est pas dans le sacrement: ni comme un sujet, car le sujet de la grâce, c'est un esprit et non un corps; ni comme un vase, car selon la définition d'Aristote, " un vase est un lieu mobile " et être dans le lieu ne peut pas être le fait d'un accident comme la grâce.

2. Les sacrements sont ordonnés à faire parvenir la grâce aux hommes. Mais la grâce, étant un accident, ne peut passer de sujet en sujet. Si elle était dans les sacrements, ce serait donc pour rien.

3. Le spirituel, fût-il dans le corporel, n'y est pas contenu; l'âme n'est pas contenue dans le corps, elle le contient plutôt. La grâce, être spirituel, ne doit donc pas être contenue dans le sacrement, être corporel.

En sens contraire, Hugues de Saint-Victor affirme: " Le sacrement, en vertu de sa sanctification, contient la grâce invisible. "

Réponse: Il y a mainte façon pour une chose d'être dans une autre. Ainsi la grâce est dans les sacrements de deux façons. D'abord comme dans un signe, car le sacrement est signe de la grâce. Elle y est aussi comme dans une cause. Car le sacrement de la loi nouvelle est cause instrumentale de la grâce, nous l'avons dit. Aussi la grâce est-elle dans le sacrement de la loi nouvelle, non pas sous la forme spécifique ainsi que l'effet se trouve dans la cause univoque; ni même selon une forme modifiée et permanente qui se proportionnerait à tel effet, à la façon dont les effets se trouvent dans les causes supérieures, ainsi que, par exemple, tous les vivants produits par la génération se trouvent dans le soleil. Mais la grâce se trouve dans les sacrements

selon une certaine vertu instrumentale qui est une réalité en devenir et inachevée dans son être naturel, vertu que l'on étudiera à l'ARTICLE suivant.

Solutions: 1. On ne dit pas que la grâce est dans le sacrement comme dans son sujet; on ne dit pas non plus qu'elle y soit comme dans un vase, en entendant ce mot d'un lieu; on donne à ce mot le sens d'instrument d'une oeuvre à faire, sens qu'il a dans le texte d'Ézéchiel (9, 1): " Chacun tient en main un vase (un instrument) de destruction. "

2. Certes, l'accident ne passe pas de sujet en sujet. Cependant, par l'instrument, il passe en quelque façon de la cause au sujet; il ne se trouve pas en l'un et l'autre selon le même mode, mais en chacun selon un mode approprié à sa raison propre.

3. L'être spirituel qui existe d'une façon achevée dans un autre être le contient, au lieu d'être contenu par lui. Mais la grâce se trouve dans le sacrement selon une existence en devenir et inachevée. Il n'y a donc pas de contradiction à dire que le sacrement contient la grâce.

ARTICLE 4: Y a-t-il dans les sacrements une vertu pour causer la grâce?

Objections: 1. C'est impossible, car une vertu productrice de grâce est une vertu spirituelle. Or il ne peut y avoir de vertu spirituelle dans un corps; ce ne peut être une vertu propre, parce que la vertu propre découle de l'essence de la chose et ne peut donc lui être supérieure; ni une vertu qu'il recevrait d'un autre, car ce qui est reçu par un être y existe selon le mode de celui qui le reçoit. Donc il ne peut y avoir dans les sacrements une vertu qui cause la grâce.

2. Tout ce qui est se ramène à un genre de l'être et à un degré du bien. Mais on peut parcourir tous les genres sans trouver où y loger cette vertu sacramentelle. On ne peut davantage le ramener à un degré de bien. Elle ne se range pas parmi les biens moindres, puisque les sacrements sont nécessaires au salut; ni parmi les biens intermédiaires tels que les puissances de l'âme, car celles-ci sont des puissances naturelles; ni parmi les biens suprêmes, puisqu'elle n'est ni la grâce ni une vertu de l'âme. Il n'existe donc dans les sacrements aucune vertu productrice de grâce.

3. S'il y a une telle vertu dans les sacrements, elle n'est causée en eux que par Dieu et par voie de création. Mais alors il est choquant qu'une créature aussi noble cesse d'exister une fois que le sacrement est accompli.

4. Un être unique ne peut exister dans plusieurs êtres disparates. Les sacrements sont constitués par le concours de réalités disparates les paroles et les choses; or dans un sacrement ne peut y avoir qu'une seule vertu. Il n'y a donc aucune vertu dans les sacrements.

En sens contraire, S. Augustin demande: " Quelle est donc cette puissance de l'eau, assez forte pour toucher le corps et laver le coeur? " Et S. Bède déclare " Le Seigneur, en touchant les eaux de sa chair très pure, leur a conféré une puissance de régénération. "

Réponse: Pour ceux qui réduisent les sacrements à ne causer la grâce que par une sorte de concomitance, il n'y a pas en eux de vertu qui joue un rôle efficace dans la production du sacrement. Il y a seulement une vertu divine qui se rend présente au rendez-vous du sacrement et opère l'effet sacramentel.

Mais si l'on tient que le sacrement est cause instrumentale de la grâce, il faut nécessairement poser du même coup dans le sacrement l'existence d'une certaine vertu instrumentale pour amener l'effet sacramentel. Et cette vertu se proportionne à l'instrument. Elle se trouve donc, avec la vertu constituée et achevée qui appartient à un être, dans le même rapport que l'instrument avec l'agent principal. Car l'instrument, nous le savons, n'opère que sous la motion de l'agent principal, tandis que celui-ci opère

par lui-même. C'est pourquoi la vertu de l'agent principal a un être stable et achevé dans sa nature; quant à la vertu instrumentale, son être passe d'un terme à l'autre, c'est un être en devenir, de même que le mouvement est l'acte en devenir issu de l'agent pour aboutir au patient.

Solutions: 1. Certes, une vertu spirituelle ne peut exister dans un être corporel par mode d'être stable et achevé. Mais rien n'interdit l'existence, dans un corps, d'une vertu spirituelle si celle-ci est instrumentale; car un corps peut être mû par une substance spirituelle à engager un effet spirituel. C'est ainsi qu'il y a dans la parole sensible une puissance spirituelle capable d'éveiller l'intelligence humaine, du fait que cette parole procède d'une conception de l'âme. C'est de cette manière qu'une puissance spirituelle existe dans les sacrements, en tant que Dieu les ordonne à un effet spirituel.

2. Le mouvement, étant un acte imparfait, ne se range proprement dans aucune catégorie, mais se ramène à la catégorie où l'on range l'acte parfait; c'est ainsi que le mouvement d'altération se réduit au genre qualité. Ainsi la vertu instrumentale n'est-elle à proprement parler dans aucune catégorie, mais on la réduit au genre et à l'espèce de la vertu parfaite.

3. De même que la vertu instrumentale acquise à l'instrument du fait qu'il est l'agent principal, de même le sacrement ri vertu spirituelle de sa bénédiction par le Christ et de sa mise en usage par le ministre. C'est l'explication de S. Augustin dans une homélie sur l'Épiphanie " Il ne faut pas s'étonner si nous disons que l'eau, substance corporelle, atteint l'âme pour la purifier. Oui, elle l'atteint, et elle pénètre tous les replis de la conscience. Car si l'eau est déjà subtile et souple par nature, la bénédiction du Christ la rend plus subtile encore, et elle traverse comme une fine rosée les principes vitaux les plus profonds, et jusqu'aux dernières retraites de l'âme. "

4. La même puissance de l'agent principal se retrouve à l'état instrumental dans tous les instruments ordonnés en vue de l'effet, puisqu'il y a entre eux unité d'ordre. Ainsi la puissance sacramentelle se retrouve-t-elle dans les paroles et dans les choses puisque et choses constituent un seul sacrement.

ARTICLE 5: Cette vertu des sacrements découle-t-elle de la passion du Christ?

Objections: 1. Il semble que non, car si les sacrements ont une vertu, c'est pour causer la grâce, vie spirituelle de l'âme. Mais, selon S. Augustin: " Le Verbe, en tant qu'il existait dès le principe en Dieu, vivifie les âmes; en tant qu'il est incarné, il vivifie les corps. " Donc, puisque la passion du Christ appartient au Verbe en tant qu'il est incarné, elle ne peut causer la vertu des sacrements.

2. La vertu des sacrements dépend de la foi car pour S. Augustin le Verbe de Dieu accomplit le sacrement " non parce qu'il est dit, mais parce qu'il est cru". Mais notre foi ne se limite pas à la passion du Christ, elle vise aussi les Centres mystères de son humanité et aussi, au premier chef, sa divinité. Il paraît donc que les sacrements ne tiennent pas leur vertu spécialement de la passion du Christ.

3. Les sacrements sont ordonnés à la justification hommes, selon S. Paul (1 Co 6, 11): " Vous avez été lavés et vous avez été justifiés. " Mais on attribue la justification à la résurrection, à preuve l'épître aux Romains (4, 25): " Il est ressuscité en vue de notre justification. " Les sacrements semblent donc tenir leur vertu plutôt de la résurrection du Christ que de sa passion.

En sens contraire, on lit dans la Glose (sur Rm 5, 14): " Les sacrements, par lesquels l'Église est sauvée, jaillirent du côté du Christ endormi sur la croix. "

Réponse: Le sacrement opère, pour causer la grâce, par mode d'instrument, nous l'avons dit. Mais il y a deux sortes d'instruments: séparé, comme le bâton; conjoint, comme la main. C'est par l'intermédiaire de l'instrument conjoint qu'on meut l'instrument séparé: le bâton est mû par la main. La cause efficiente principale de la grâce est Dieu lui-même, pour qui l'humanité du Christ est un

instrument conjoint, et le sacrement un instrument séparé. C'est pourquoi il faut que la vertu salutaire découle de la divinité du Christ par son humanité jusqu'aux sacrements.

La grâce sacramentelle paraît ordonnée surtout à deux fins: supprimer les défauts des péchés passés (car si leur acte est écoulé, leur culpabilité demeure); et en outre perfectionner l'âme en ce qui regarde le culte de Dieu selon l'observance de la vie chrétienne. Il est évident, d'après ce que nous avons dit antérieurement que c'est surtout la passion du Christ qui nous a délivrés de nos péchés par manière d'efficience, de mérite, mais aussi de satisfaction. De même encore est-ce par sa passion que le Christ a inauguré le régime cultuel de la religion chrétienne en " s'offrant lui-même en offrande et en victime à Dieu ", dit l'épître aux Éphésiens (5, 2). Il est donc évident que les sacrements de l'Église tiennent spécialement leur vertu de la passion du Christ; c'est la réception des sacrements qui nous met en communication avec la vertu de la passion du Christ. L'eau et le sang jaillis du côté du Christ en croix symbolisent cette vérité, l'eau se rapporte au baptême et le sang à l'eucharistie, car ce sont les sacrements les plus importants.

Solutions: 1. Le Verbe, comme existant dès le principe en Dieu, vivifie les âmes à titre d'agent principal: sa chair et les mystères qui s'y sont accomplis opèrent instrumentalement pour la vie de l'âme. Sur la vie du corps, ils agissent non seulement à titre instrumental, mais encore par une certaine exemplarité, nous l'avons dit.

2. " Par la, foi, le Christ habite en nous ", dit l'épître aux Éphésiens (3, 17). C'est pourquoi la vertu du Christ nous est unie par la foi. La vertu de remettre les péchés ressortit d'une façon spéciale à sa passion. Les hommes sont donc délivrés de leurs péchés spécialement par la foi à sa passion, selon l'épître aux Romains (3, 25): " Dieu l'a établi comme moyen de propitiation par la foi en son sang. " C'est pourquoi la vertu des sacrements, ordonnée à la destruction du péché, vient surtout de la foi à la passion du Christ.

3. Si la justification est attribuée à la résurrection, c'est parce que le terme auquel elle mène est la nouveauté de vie établie par la grâce. Mais elle est attribuée à la passion comme à son origine, car le pardon de la faute est fruit de la passion.

ARTICLE 6: Les sacrements de l'ancienne loi causaient-ils la grâces

Objections: 1. Il le semble bien, car, on vient de le voir', les sacrements de la loi nouvelle tiennent leur efficacité de la foi à la passion du Christ. Mais cette foi a existé dans la loi ancienne comme elle existe dans la loi nouvelle: " Nous avons le même esprit de foi " dit S. Paul (2 Co 4, 13). Puisque les sacrements de la loi nouvelle confèrent la grâce, les sacrements de la loi ancienne la conféraient aussi.

2. Il n'y a de sanctification que par la grâce. Mais les hommes se sanctifiaient par les sacrements de la loi ancienne, car il est dit dans le Lévitique (8, 31): "Lorsque Moïse eut sanctifié Aaron et ses fils et leurs vêtements. . . "

3. " Sous la loi, la circoncision fournissait le même secours de guérison contre la blessure du péché originel que le baptême au temps de la révélation de la grâce", dit S. Bède. Mais aujourd'hui le baptême confère la grâce. La circoncision la conférait donc. Il en va de même pour les autres sacrements de la loi; car si le baptême est la porte des sacrements de la loi nouvelle, la circoncision était la porte des sacrements de la loi ancienne. Ce qui fait dire à l'Apôtre (Ga 5, 3): " J'atteste à quiconque se fait circoncire qu'il est tenu d'observer toute la loi. "

En sens contraire, il est écrit dans l'épître aux Galates (4, 9): " Est-ce que vous revenez à des éléments infirmes et indigents? " c'est-à-dire, explique la Glose, " à la loi qui est appelée infirme parce que ne justifie pas parfaitement ". Mais la grâce justifie parfaitement. Donc les sacrements de la loi ancienne ne conféraient pas la grâce.

Réponse: On ne peut soutenir que les sacrements de la loi ancienne conféraient la grâce justifiante par eux-mêmes, c'est-à-dire par leur vertu propre car, en ce cas, la passion du Christ n'aurait pas été nécessaire, selon l'épître aux Galates (2, 21): " Si la justice vient de la loi, le Christ est mort pour rien. " Mais on ne peut pas soutenir non plus que les sacrements de la loi ancienne tenaient de la passion du Christ la vertu de conférer la grâce justifiante. On vient de le voir v, nous sommes mis en communication avec la vertu de la passion du Christ par le moyen de la foi et des sacrements, de façon différente toutefois; car la conjonction au moyen de la foi est réalisée par un acte de l'âme, la conjonction au moyen des sacrements est réalisée par l'emploi de choses extérieures. Or, ce qui est temporellement postérieur peut très bien agir avant d'exister réellement, à condition d'être antérieur dans l'acte de l'âme; c'est ainsi que la fin, temporellement postérieure, meut celui qui agit en tant qu'elle est appréhendée et désirée par lui. Mais, s'il s'agit de moyens extérieurs, ceux qui n'existent pas encore sont sans effets. C'est ainsi que la cause efficiente ne peut, comme la cause finale, agir en étant postérieure dans l'existence selon l'ordre de succession chronologique. Il en ressort donc avec évidence que la passion du Christ, cause de la justification des hommes, produit bien une vertu justifiante pour les sacrements de la loi nouvelle, mais non pour ceux de la loi ancienne.

Cependant, les anciens Pères étaient justifiés comme nous par la foi à la passion du Christ. Or, les sacrements de la loi ancienne étaient comme des protestations de cette foi, en tant qu'ils signifiaient la passion du Christ et ses effets. Il est donc clair que les sacrements de la loi ancienne n'avaient en eux aucune vertu capable de conférer la grâce justifiante; ils se bornaient à signifier la foi par laquelle on était justifié.

Solutions: 1. Les anciens Pères avaient foi en la passion future du Christ; celle-ci pouvait les justifier en tant qu'elle existait dans leur âme à titre de représentation. Mais nous, nous avons foi en la passion du Christ qui nous est antérieure et qui peut donc justifier en outre lorsque nous employons, à titre de moyens objectifs, les réalités sacramentelles, comme nous venons de le dire.

2. Cette sanctification était en figure; on les disait sanctifiés en ce sens qu'ils étaient députés au culte divin selon le régime rituel de la loi ancienne qui, tout entier, était ordonné à figurer la passion du Christ.

3. Sur la circoncision, il y a eu diverses opinions. On a dit qu'elle ne conférait pas la grâce et se bornait à enlever le péché. Mais c'est impossible, car l'homme n'est justifié du péché que par la grâce. "Vous avez été justifiés gratuitement par sa grâce ", dit S. Paul (Rm 3, 24).

Aussi d'autres ont-ils soutenu que la circoncision conférait la grâce quant à ses effets destructeurs de la faute, mais non quant à ses effets positifs. Cela encore est faux car, par la circoncision, les enfants recevaient la faculté de parvenir à la gloire, ultime effet positif de la grâce. En outre, dans l'ordre de la causalité formelle, les effets positifs sont antérieurs par nature aux effets privatifs, bien que ce soit l'inverse dans l'ordre de la causalité matérielle; car la forme n'exclut la privation qu'en informant le sujet.

C'est pourquoi d'autres ont dit que la circoncision conférait bien la grâce quant à cet effet positif qui rend digne de la vie éternelle, mais non pour ce qui est de réprimer la convoitise poussant au péché. J'ai partagé quelque temps cette manière de voir. Mais si l'on y regarde de plus près, on remarque que cette réponse n'est pas encore la vraie, car la plus petite grâce peut résister à n'importe quelle convoitise et mériter la vie éternelle.

La meilleure réponse est donc que la circoncision, comme les autres sacrements de la loi ancienne, était signe de la foi justifiante, ce qui fait dire à S. Paul (Rm 4, 11): "Abraham reçut le signe de la circoncision comme le sceau de la justice obtenue par la foi. " La grâce était donc conférée dans la circoncision en tant qu'elle était signe de la passion future du Christ, comme on le verra plus loin.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 63: L'EFFET SECOND DES SACREMENTS QUI EST LE CARACTÈRE

1. Les sacrements produisent-ils dans l'âme un caractère? - 2. Quelle est l'essence de ce caractère? - 3. De qui est-il l'empreinte? - 4. Quel est le sujet dans lequel il réside? - 5. Est-il indélébile? - 6. Tous les sacrements impriment-ils un caractère?

ARTICLE 1: Les sacrements produisent-ils dans l'âme un caractère?

Objections: 1. Il semble que non, car le mot caractère semble signifier un signe distinctif. Or, les membres du Christ sont distingués des autres hommes par la prédestination éternelle, qui ne met rien de réel dans les prédestinés, mais seulement en Dieu qui prédestine, comme nous l'avons établi dans la première Partie. S. Paul (2 Tm 2, 19) dit en effet: " Le fondement solide posé par Dieu demeure, portant en guise de sceau: Le Seigneur connaît ceux qui lui appartiennent. "

2. Le caractère est un signe distinctif. Mais S. Augustin définit le signe: "Ce qui, au-delà de l'image qu'il fournit aux sens, fait connaître quelque chose d'autre. " Or, il n'y a rien dans l'âme qui fournisse une image aux sens.

3. Si le fidèle est distingué de l'infidèle par le sacrement de la loi nouvelle, il en était de même par les sacrements de la loi ancienne. Mais ceux-ci n'imprimaient pas de caractère dans l'âme, d'où leur appellation par l'Apôtre (He 9, 10) d'" ordonnances charnelles ". Il semble donc que les sacrements de la loi nouvelle eux non plus n'impriment pas de caractère.

En sens contraire, selon l'Apôtre (2 Co 1, 21): " Celui qui nous a oints, c'est Dieu, qui nous a aussi marqués d'un sceau et a donné comme gage le Saint-Esprit dans nos coeurs. " Mais tout ce que le caractère implique, c'est justement l'impression d'un sceau. Il semble donc que Dieu, par les sacrements, nous imprime son caractère.

Réponse: Comme on l'a montré plus haut, les sacrements de la loi nouvelle sont ordonnés à une double fin: remédier aux péchés et parfaire l'âme en vue du culte de Dieu tel qu'il convient au rite de la vie chrétienne. Or tous ceux que l'on députe à une fonction précise, il est d'usage de les marquer par un signe approprié; ainsi, dans l'antiquité, les soldats enrôlés au service militaire portaient certains caractères sur leur corps, du fait qu'ils étaient députés à un service corporel. Aussi, puisque les hommes

sont députés par les sacrements au service spirituel du culte de Dieu, il est logique que ces sacrements marquent les fidèles d'un certain caractère spirituel. D'où la parole de S. Augustin: " Supposons un soldat qui, pris de peur, a fui le combat, reniant ainsi le caractère imprimé dans son corps; s'il a recouru ensuite à la clémence du chef, obtenu son pardon à force de prières et retourne au combat, maintenant que cet homme est libre, qu'il s'est amendé, va-t-on lui renouveler son caractère, alors qu'il suffit de le reconnaître et de l'approuver? Les sacrements du Christ seraient-ils moins profondément imprimés que cette marque corporelle? "

Solutions: 1. Concédonz que les fidèles du Christ sont députés à la récompense de la gloire future par le sceau de la prédestination divine; mais ils sont députés, aux actes qui conviennent à l'état présent de l'Église par un certain sceau spirituel, imprimé en eux, que l'on nomme le caractère.

2. Le caractère imprimé dans l'âme a raison de signe en tant qu'imprimé par un sacrement sensible; car on connaît qu'un homme est marqué du caractère baptismal à ce qu'il a été lavé par l'eau perceptible aux sens. Mais on peut aussi appeler caractère ou sceau, par métaphore, tout ce qui sert à configurer ou à distinguer, même s'il ne s'agit pas d'un signe sensible; c'est ainsi que l'Apôtre nomme le Christ figure ou caractère de la substance du Père (He 1, 3).

3. Ainsi qu'on l'a dit précédemment, les sacrements de l'ancienne loi n'avaient pas en eux-mêmes le pouvoir spirituel de produire un effet spirituel. C'est pourquoi ces sacrements n'exigeaient pas un caractère spirituel: la circoncision corporelle, que l'Apôtre appelle un sceau (Rm 4, 11) était un signe pleinement suffisant.

ARTICLE 2: Quelle est l'essence de ce caractères?

Objections: 1. Il ne semble pas que le caractère soit une puissance spirituelle. En effet, " caractère " semble synonyme de " figure ", si bien que dans le passage de l'épître aux Hébreux (1, 3), où le Christ est appelé " figure de la substance " du Père, le grec porte *character* au lieu de " figure ". Mais la figure rentre dans la quatrième espèce de qualité; elle diffère donc de la puissance qui est de la deuxième espèce.

2. " La divinité bienheureuse, dit Denys,, reçoit le baptisé à la participation d'elle-même et lui confère cette participation par sa propre lumière comme par un signe. " Ainsi le caractère semble-t-il être une sorte de lumière. Mais la lumière appartient à la troisième espèce de qualité. Le caractère n'est donc pas une puissance, puisque celle-ci appartient à la deuxième espèce de qualité.

3. Certains définissent le caractère " un signe sacré de la communion dans la foi et de l'ordination sainte, conféré par le pontife ". Mais le signe est dans le genre de la relation, et non dans le genre de la puissance.

4. La puissance a raison de cause et de principe, d'après Aristote Mais le signe, qui entre dans la définition du caractère, s'apparente plutôt à la raison d'effet. Le caractère n'est donc pas une puissance spirituelle.

En sens contraire, au dire d'Aristote " Il y a trois choses dans l'âme: la puissance, l'habitus et la passion. " Or, le caractère n'est pas une passion, car la passion disparaît vite, alors que le caractère est indélébile comme nous le dirons plus loin. De même, il n'est pas un habitus, car il n'est pas d'habitus qui soit indéterminé au bien ou au mal; or, le caractère est indéterminé, car certains en usent bien, d'autres mal, ce qui n'arrive pas dans les habitus; car personne ne fait mauvais usage de l'habitus vertueux, et personne ne fait bon usage de l'habitus vicieux. Il reste donc que le caractère est une puissance.

Réponse: Les sacrements de la loi nouvelle, nous l'avons vu impriment un caractère en tant qu'ils députent les hommes au culte de Dieu tel qu'il convient au rite de la religion chrétienne. Aussi, après avoir dit que " Dieu, par l'impression d'un certain signe, donne au baptisé une participation de lui-même ", Denys ajoute-t-il: " Il le parfait ainsi en le faisant divin et transmetteur du divin. " Or, le culte divin consiste à recevoir des choses divines ou à les transmettre à autrui. Mais, pour chacun de ces offices, une puissance est nécessaire, puissance active pour transmettre, puissance passive pour recevoir. C'est pourquoi le caractère comporte une puissance spirituelle ordonnée au culte divin.

Il faut bien savoir cependant que cette puissance spirituelle est instrumentale, ainsi qu'on l'a dit pour la vertu contenue dans les sacrements. Car posséder le caractère sacramentel revient aux ministres de Dieu; mais d'après le Philosophe " le ministre se comporte à la manière d'un instrument ". Et comme la vertu qui est dans les sacrements ne rentre que par réduction dans un genre déterminé, car elle est

quelque chose d'instable par soi, et d'inachevé; ainsi le caractère n'est pas proprement dans un genre ou une espèce, mais il se ramène à la deuxième espèce de qualité.

Solutions: 1. La figure termine pour ainsi dire la quantité. Elle n'existe donc à proprement parler que dans l'ordre corporel; on n'en parle que par métaphore dans l'ordre spirituel. Mais un être est toujours rangé dans un genre ou dans une espèce par ce qu'on lui attribue en propre. Le caractère ne peut donc être dans la quatrième espèce de la qualité, en dépit de certaines opinions.

2. Il n'y a dans la troisième espèce de qualité que des passions sensibles ou des qualités sensibles. Or le caractère n'est pas une lumière sensible. Il n'est donc pas de la troisième espèce de qualité où certains ont voulu le mettre.

3. La relation qu'implique le mot signe doit être fondée sur une réalité. Or la relation de ce signe qu'est le caractère ne peut avoir pour fondement immédiat l'essence de l'âme, car elle conviendrait alors par nature à toute âme. Il faut donc admettre en l'âme quelque chose qui fonde une telle relation: et c'est l'essence du caractère. Aussi ne faut-il pas qu'il soit dans le genre de la relation comme certains l'ont prétendu.

4. Le caractère a raison de signe si on le rapporte au sacrement sensible qui l'imprime; mais, considéré en lui-même, il a raison de principe de la façon qu'on a dite.

ARTICLE 3: De qui est-il l'empreinte?

Objections: 1. Il ne semble pas que le caractère sacramentel soit l'empreinte du Christ. On lit en effet dans l'épître aux Éphésiens (4, 30): " Ne contrastez pas le Saint-Esprit de Dieu dans lequel vous avez été marqués d'un signe. " Mais l'impression d'un signe est impliquée dans le mot de caractère. Il faut donc attribuer le caractère sacramentel au Saint-Esprit plutôt qu'au Christ.

2. Le caractère a raison de signe. Il est signe de la grâce que confère le sacrement. Mais la grâce est infusée dans l'âme par la Trinité tout entière; d'où la parole du Psaume (84, 12): " La grâce et la gloire, c'est le Seigneur qui les donne. " Il ne semble donc pas que le caractère sacramentel doive être attribué spécialement au Christ.

3. Si quelqu'un reçoit un caractère, c'est pour être distingué des autres. Mais c'est la charité qui distingue les saints d'avec les autres hommes, car selon S. Augustin " elle seule distingue entre les fils du royaume et les fils de perdition "; c'est aussi pourquoi l'on dit que les fils de perdition portent le caractère de la bête, comme il est écrit dans l'Apocalypse (13, 16). Or la charité n'est pas appropriée au Christ, mais plutôt au Saint-Esprit, selon l'épître aux Romains (5, 5): " La charité de Dieu a été répandue dans nos coeurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné ", - ou même au Père selon la 2^{ème} épître aux Corinthiens (13, 13): " La grâce de notre Seigneur Jésus Christ et la charité de Dieu. . . " Donc, semble-t-il, le caractère sacramentel ne doit pas être attribué au Christ.

En sens contraire, certains donnent cette définition du caractère: " Le caractère est une marque distinctive imprimée par le Caractère éternel dans l'âme rationnelle selon qu'il est image, configurant la trinité créée à la Trinité créatrice et créatrice, et distinguant les fidèles de ceux qui ne sont pas configurés selon la condition stable de la foi. " Mais le Caractère éternel, c'est le Christ lui-même qui est, selon l'épître aux Hébreux (1, 3): " le rayonnement de la gloire, et la figure (ou caractère) de la substance du Père. " C'est donc au Christ que l'on doit attribuer en propre le caractère sacramentel.

Réponse: Comme on l'a montré plus haut, le caractère est proprement un sceau qui désigne une chose ordonnée à une fin déterminée; ainsi, c'est par un caractère que le denier est désigné pour servir au commerce, et les soldats sont marqués d'un caractère qui les députe au service militaire. Or le fidèle est député à deux choses. D'abord et à titre principal à la jouissance de la gloire, et pour cela, il est

marqué du sceau de la grâce; c'est ce que dit Ézéchiel (9, 4): " Marque d'un Tau le front des hommes qui gémissent et qui souffrent ", et de même l'Apocalypse (7, 3): " Ne nuisez pas à la terre, ni aux arbres, jusqu'à ce que nous ayons marqué au front les serviteurs de notre Dieu. " En second lieu, chaque fidèle est député à recevoir ou à donner aux autres ce qui concerne le culte de Dieu; et c'est là le rôle propre du caractère sacramentel. Or, tout le rite de la religion chrétienne découle du sacerdoce du Christ. C'est pourquoi il est évident que le caractère sacramentel est spécialement caractère du Christ, au sacerdoce de qui les fidèles sont configurés selon les caractères sacramentels; et ceux-ci ne sont pas autre chose que des sortes de participations du sacerdoce du Christ, qui découlent du Christ même.

Solutions: 1. L'Apôtre parle ici de cette configuration par laquelle on est député à la gloire future. Cette configuration est l'oeuvre de la grâce, et elle est attribuée au Saint-Esprit, car le Saint-Esprit est amour, et c'est par amour que Dieu nous fait ces dons gratuits, ce qui ressortit à la raison de grâce. Aussi S. Paul écrit-il (1 Co 12, 4): " Les grâces sont diverses, mais l'Esprit est le même. "

2. Le caractère sacramentel est réalisé par rapport au signe extérieur et il est signe par rapport à l'effet ultime. On peut donc attribuer quelque chose au caractère de deux façons. Ou bien sous la raison de signe; en ce sens il est le signe de la grâce invisible que confère le sacrement. Ou bien sous sa raison propre de caractère; en ce sens, il est un signe configurant au chef qui possède l'autorité souveraine sur la tâche à laquelle on est député; par exemple, les soldats qui sont députés au combat sont marqués de la marque du chef, et lui sont ainsi comme configurés. De même, ceux qui sont députés au culte chrétien dont le souverain est le Christ, reçoivent un caractère qui les configure au Christ; il est donc bien proprement caractère du Christ.

3. Le caractère établit une distinction par rapport à une fin à laquelle est ordonné celui qui reçoit ce caractère, nous l'avons dit; c'est en vue du combat que le caractère militaire distingue le soldat du roi d'avec le soldat ennemi. De même, le caractère des fidèles est ce qui distingue les fidèles du Christ d'avec les esclaves du démon, soit en vue de la vie éternelle, soit en vue du culte de l'Église présente; le premier rôle est rempli par la charité et la grâce - c'est ce que démontre l'objection - le second, par le caractère sacramentel. Si bien qu'à l'opposé, on peut entendre par " caractère de la bête " ou bien une malice obstinée qui députe à la peine éternelle, ou bien la profession d'un culte illicite.

ARTICLE 4: Quel est le sujet dans lequel réside le caractère?

Objections: 1. Il semble que le caractère ne réside pas dans les puissances de l'âme. Car on dit que le caractère est une disposition à la grâce. Or celle-ci a pour sujet l'essence de l'âme, comme on l'a dit dans la deuxième Partie.

2. Une puissance de l'âme ne peut être le sujet que d'un habitus ou d'une disposition. Or, le caractère, on l'a dit, n'est pas un habitus ou une disposition, mais plutôt une puissance qui n'a pas d'autre sujet que l'essence de l'âme. Donc il semble que le caractère ne réside pas dans une puissance de l'âme, mais plutôt dans son essence.

3. Les puissances de l'âme rationnelle se divisent en puissance de connaissance et puissance appétitive. Mais on ne peut dire que le caractère soit seulement dans une puissance de connaissance, ni seulement dans une puissance appétitive. On ne peut dire non plus qu'il soit dans les deux à la fois, car un même accident ne peut avoir des sujets divers. Il semble donc que le sujet du caractère soit l'essence de l'âme, plutôt qu'une de ses puissances.

En sens contraire, selon la définition du caractère que nous avons citée plus haut, le caractère est imprimé en l'âme rationnelle selon qu'il est une image. Si l'on voit une image de la Trinité dans l'âme, c'est selon ses puissances. Le caractère existe donc dans les puissances de l'âme.

Réponse: Nous l'avons dit, le caractère est un certain sceau par lequel l'âme est désignée pour recevoir ou transmettre aux autres ce qui concerne le culte divin. Or, le culte divin consiste en certains actes, et ce sont les puissances de l'âme qui sont proprement ordonnées aux actes comme l'essence à l'existence. Le caractère n'a donc pas pour sujet l'essence de l'âme, mais l'une de ses puissances.

Solutions: 1. Pour attribuer son sujet à un accident, on tient compte de la disposition prochaine que cet accident produit, non d'une disposition éloignée ou indirecte. Or, le caractère dispose l'âme de façon directe et prochaine à l'accomplissement du culte divin. Et parce que le culte n'est accompli dignement qu'avec le secours de la grâce, car " ceux qui adorent Dieu doivent l'adorer en esprit et en vérité " (Jn 4, 24), il s'ensuit que la libéralité divine accorde la grâce à ceux qui reçoivent le caractère, pour leur permettre de remplir dignement les fonctions auxquelles ils sont députés. Pour désigner le sujet du caractère, il faut donc tenir compte des actes relatifs au culte divin, plutôt que de la grâce.

2. L'essence de l'âme est le sujet de la puissance naturelle qui découle des principes de l'essence. Or, le caractère n'est pas une puissance de cette sorte, mais une certaine puissance spirituelle survenant du dehors. Aussi, de même que l'essence de l'âme, principe de la vie naturelle de l'homme, est perfectionnée par la grâce qui donne à l'âme la vie spirituelle, de même la puissance naturelle de l'âme est perfectionnée par cette puissance spirituelle qu'est le caractère. Si en effet l'habitus et la disposition appartiennent aux puissances de l'âme, c'est qu'elles sont ordonnées aux actes dont les puissances sont les principes; et pour la même raison, tout ce qui est ordonné à l'acte doit être attribué à la puissance.

3. Comme nous venons de le dire, le caractère est ordonné au culte divin, lequel est une protestation de foi par des signes extérieurs. Il faut donc que le caractère soit dans cette puissance connaissante de l'âme où réside la foi.

ARTICLE 5: Le caractère est-il indélébile?

Objections: 1. Il ne semble pas. Un accident est en effet d'autant mieux fixé en son sujet qu'il est plus parfait. Or, la grâce est plus parfaite que le caractère qui s'ordonne à elle comme à une fin ultérieure. Or la grâce est détruite par le péché. Donc à plus forte raison le caractère.

2. Par le caractère, on est député au culte divin, on vient de le dire; mais certains passent du culte divin à un culte contraire par l'apostasie de la foi. Ces gens-là semblent donc bien perdre le caractère sacramentel.

3. Lorsque la fin disparaît, ce qui est ordonné à la fin doit aussi disparaître sous peine de subsister pour rien. Ainsi, après la résurrection, il n'y aura plus de mariage, car la génération, fin du mariage, aura disparu. Or le culte extérieur, fin du caractère, ne subsistera pas dans la patrie où l'on ne fera rien par figure, mais selon une vérité sans ombre. Donc le caractère sacramentel ne subsiste pas perpétuellement en l'âme, et ainsi n'y est pas imprimé de façon indélébile.

En sens contraire, S. Augustin écrit: " Les sacrements chrétiens ne son pas moins profondément imprimés, que la marque corporelle du service militaire. " Or ce caractère militaire n'est pas renouvelé, mais il est " reconnu et approuvé " en celui qui, après une faute, mérite le pardon de son chef. Donc le caractère sacramentel non plus ne peut être effacé.

Réponse: Comme nous l'avons dit, les sacrements de la loi nouvelle ont un double objet: le remède au péché et le culte divin. Or il est commun à tous les sacrements de fournir un remède contre le péché du fait qu'ils confèrent la grâce. Mais tous les sacrements ne sont pas ordonnés directement au culte divin; il est évident, par exemple, que le sacrement de pénitence, qui délivre l'homme du péché, ne lui fournit rien de nouveau pour le culte divin, mais le rétablit dans son état premier.

Or, un sacrement peut se rapporter au culte divin de trois façons différentes: 1° dans l'action sacramentelle elle-même, 2° en lui fournissant des ministres ou agents, 3° en lui fournissant des bénéficiaires. Le sacrement qui concerne le culte divin dans l'action sacramentelle elle-même, c'est l'eucharistie en quoi consiste comme en son principe le culte divin, du fait qu'elle est le sacrifice de l'Église; et ce sacrement n'imprime pas de caractère en l'homme, car il ne l'ordonne pas à agir ou à recevoir ultérieurement dans l'ordre sacramentel, étant plutôt, selon Denys, "la fin et la consommation de tous les sacrements ". Cependant il contient le Christ lui-même, qui n'a pas le caractère, mais toute la plénitude du sacerdoce.

Ensuite, le sacrement qui se rapporte au culte divin pour lui fournir des ministres, c'est l'ordre, qui députe certains hommes à donner les sacrements.

Enfin, le sacrement qui se rapporte au culte divin pour lui fournir des bénéficiaires, c'est le baptême, car il donne à l'homme le pouvoir de recevoir les autres sacrements de l'Église; aussi le nomme-t-on la porte de tous les autres sacrements. A cela aussi est ordonnée d'une certaine façon la confirmation, comme nous le verrons en son lieu.

Ainsi trois sacrements impriment un caractère le baptême, la confirmation et l'ordre.

Solutions: 1. Par tous les sacrements l'homme est fait participant du sacerdoce du Christ, en ce sens qu'il en reçoit quelque effet; mais tous les sacrements ne le députent pas au culte en qualité de membre actif ou passif du sacerdoce du Christ. Or, c'est cela qui est requis pour qu'un sacrement imprime un caractère.

2. Par tous les sacrements l'homme est sanctifié en tant que la sainteté comporte la purification du péché, oeuvre de la grâce. Mais, d'une façon plus spéciale, par certains sacrements qui impriment un caractère, l'homme est sanctifié par une consécration, en ce sens qu'il est député au culte divin; de même que les objets inanimés sont dits sanctifiés par une semblable députation.

3. Bien que le caractère soit déjà réalité et encore sacrement, tout ce qui est tel n'est pas nécessairement caractère. Nous verrons plus loin, à propos des divers sacrements, ce qui est en eux déjà réalité et encore sacrement.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 64: LA CAUSE DES SACREMENTS

Il faut maintenant étudier la cause des sacrements, qu'il s'agisse de la cause souveraine ou qu'il s'agisse de la cause ministérielle. Dix questions se posent - 1. Dieu est-il seul à réaliser l'effet intérieur du sacrement? - 2. L'institution des sacrements a-t-elle Dieu seul pour auteur? - 3. Le pouvoir du Christ sur les sacrements. - 4. Le Christ pouvait-il communiquer à d'autres son pouvoir sur les sacrements? - 5. Les mauvais peuvent-ils avoir un pouvoir ministériel sur les sacrements? - 6. Les mauvais pèchent-ils en administrant les sacrements? - 7. Les anges peuvent-ils être ministres des sacrements? - 8. L'intention du ministre est-elle requise dans les sacrements? - 9. Une foi droite est-elle requise au point qu'un infidèle ne puisse donner les sacrements? - 10. L'intention droite est-elle requise?

ARTICLE 1: Dieu est-il seul à réaliser l'effet intérieur du sacrement?

Objections: 1. Il semble que Dieu ne soit pas seul à réaliser l'effet intérieur du sacrement mais que cela appartienne aussi au ministre. Car cet effet intérieur consiste à purifier l'homme de ses péchés et à l'illuminer par la grâce. Or il appartient aux ministres de l'Église de " purifier, illuminer et parfaire ", selon l'enseignement de Denys.

2. Dans l'administration des sacrements, certains suffrages sont présentés à Dieu sous forme de prières. Mais les prières des justes ont plus de chance d'être exaucées par Dieu que les prières du premier venu, comme il est dit en S. Jean (9, 31): " Si quelqu'un rend hommage à Dieu et fait sa volonté, Dieu l'exaucera. " Il semble donc que l'on bénéficie davantage du sacrement si on le reçoit d'un ministre vertueux. Donc le ministre aussi réalise l'effet intérieur et pas seulement Dieu.

3. L'homme est plus digne qu'une chose inanimée, et cependant il y a des choses inanimées qui concourent à l'effet intérieur: " L'eau touche le corps et lave le coeur", dit S. Augustin. Donc, l'homme concourt à l'effet intérieur, et pas seulement Dieu.

En sens contraire, il est dit dans l'épître aux Romains (8, 33): " C'est Dieu qui justifie. " Puisque l'effet intérieur de tous les sacrements est la justification, on voit que Dieu seul réalise l'effet intérieur du sacrement.

Réponse: Il y a deux façons de réaliser un effet: en qualité d'agent principal ou en qualité d'instrument. Selon la première manière, c'est Dieu seul qui réalise l'effet intérieur du sacrement. C'est parce que Dieu seul pénètre dans l'âme où réside l'effet du sacrement, et un être ne peut agir directement là où il n'est pas. C'est aussi parce qu'il appartient à Dieu seul de produire la grâce, qui est l'effet intérieur du sacrement, nous l'avons dit dans la deuxième Partie. En outre, le caractère, effet intérieur de certains sacrements, est une vertu instrumentale dérivant de l'agent principal qui est Dieu. Mais, de la seconde manière, c'est-à-dire en agissant en qualité de ministre, l'homme peut réaliser l'effet intérieur du sacrement; car le ministre et l'instrument ont la même définition: l'action de l'un et de l'autre s'exerce à l'extérieur et aboutit à un effet intérieur sous la motion de l'agent principal qui est Dieu.

Solutions: 1. La purification qui est attribuée aux ministres de l'Église n'est pas la purification du péché; on dit que les diacres purifient parce qu'ils écartent les impurs de l'assemblée des fidèles, ou parce qu'ils les préparent par de saintes admonitions à la réception des sacrements. De même, on dit que les prêtres illuminent le peuple saint, non parce qu'ils infusent la grâce, mais parce qu'ils administrent les sacrements de la grâce, comme le montre Denys au même endroit.

2. Les prières prononcées dans l'administration des sacrements ne sont pas adressées à Dieu de la part d'une personne privée, mais de la part de toute l'Église, dont les prières sont agréables à Dieu: " Si deux parmi vous s'accordent sur la terre, quelque chose qu'ils demandent, ils l'obtiendront de mon Père ", est-il dit en S. Matthieu (18, 19). D'ailleurs, rien n'empêche que la dévotion d'un juste concoure à ce résultat. Mais ce qui est proprement l'effet du sacrement n'est pas obtenu par la prière de l'Église ou du ministre, mais par le mérite de la passion du Christ, dont la vertu agit dans les sacrements, nous l'avons déjà dit d. Aussi l'effet du sacrement n'est-il pas rendu meilleur parce que le ministre est meilleur.

Cependant un bien annexe peut être obtenu au bénéficiaire du sacrement par la dévotion du ministre; cependant ce n'est pas le ministre qui le réalise, mais celui-ci en obtient de Dieu la réalisation.

3. Les choses inanimées ne concourent à l'effet intérieur qu'en qualité d'instruments, on l'a dit. De même les hommes n'y concourent qu'en qualité de ministres, on vient de le dire aussi.

ARTICLE 2: L'institution des sacrements a-t-elle Dieu seul pour auteur?

Objections: 1. Il ne semble pas, car c'est la Sainte Écriture qui nous fait connaître les institutions divines. Mais il est certains éléments des rites sacramentels dont on ne trouve nulle mention dans la Sainte Écriture, ainsi le saint chrême avec lequel on donne la confirmation et l'huile dont on oint les prêtres, et bien d'autres paroles ou gestes dont on use dans les sacrements.

2. Les sacrements sont des signes. Or les choses sensibles ont une signification naturelle; et l'on ne peut pourtant pas dire que Dieu se complaise en certaines significations plutôt qu'en d'autres, car il approuve tout ce qu'il a fait. Il semble au contraire que ce soit le propre des démons d'être attirés par des signes pour produire certains effets, suivant la parole de S. Augustin: " Comme les démons s'insinuent dans des créatures qui ne sont pas leur ouvrage mais l'ouvrage de Dieu, ils sont alléchés par des attrait conformes au goût de chacun; ce n'est pas l'attrait de l'animal pour la nourriture, mais de l'esprit pour les signes. " Il semble donc inutile de faire intervenir l'institution divine dans les sacrements.

3. Les Apôtres ont été sur terre les vicaires de Dieu; c'est pourquoi l'Apôtre écrit (2 Co 2, 10): " Car pour moi le don que j'ai fait - si tant est que j'aie donné quelque chose - c'est par considération pour vous et en tenant la place du Christ ", c'est-à-dire comme si le Christ avait fait ce don lui-même. Il semble donc que les Apôtres et leurs successeurs puissent instituer de nouveaux sacrements.

En sens contraire, c'est celui qui donne à une institution sa force et sa vertu qui est l'auteur de cette institution; on le voit chez ceux qui instituent des lois. Mais la vertu du sacrement vient de Dieu seul, nous venons de le montrer Donc Dieu seul peut instituer le sacrements.

Réponse: C'est à titre d'instrument, on l'a vu que les sacrements réalisent des effets spirituels. Or, l'instrument tient sa vertu de l'agent principal. Il y a deux agents, dans le cas du sacrement: celui qui l'institue, et celui qui use du sacrement déjà institué en l'appliquant à produire son effet. Mais la vertu du sacrement ne peut pas venir de celui qui ne fait qu'en user, car il n'agit ainsi qu'à la façon d'un ministre. Il reste donc que la vertu du sacrement lui vienne de celui qui l'a institué. La vertu du sacrement ne venant que de Dieu, il en résulte que Dieu seul a institué les sacrements.

Solutions: 1. Les éléments du rite sacramentel qui sont d'institution humaine ne sont pas nécessaires au sacrement, mais contribuent à la solennité dont on l'entoure pour exciter dévotion et respect en ceux qui les reçoivent. Quant aux éléments nécessaires au sacrement, ils ont été institués par le Christ lui-même. . qui es t à la fois. Dieu et homme; et s'ils ne nous sont pas tous révélés dans les Écritures, l'Église cependant les a reçus de l'enseignement ordinaire des Apôtres; c'est ainsi que S. Paul écrit (1 Co 11, 34): " Pour les autres points, je les réglerai lors de ma venue ".

2. Les choses sensibles ont par leur nature une certaine aptitude à signifier des effets spirituels; mais cette aptitude encore indéterminée est précisée par l'institution divine qui lui donne une signification particulière. C'est ce qu'entend Hugues de Saint-Victor lorsqu'il dit que "le sacrement signifie en vertu de l'institution". Cependant Dieu a choisi certaines réalités de préférence à d'autres pour les significations sacramentelles, non qu'il limite son action à ces seules réalités, mais afin que la signification soit mieux adaptée.

3. Les Apôtres et leurs successeurs sont les vicaires de Dieu pour le gouvernement de cette Église qui est constituée par la foi et les sacrements de la foi. Aussi, de même qu'ils ne peuvent constituer une autre Église, ils ne peuvent transmettre une autre foi, ni instituer d'autres sacrements; c'est " par les sacrements qui coulèrent du côté du Christ crucifié " que l'Église du Christ a été constituée.

ARTICLE 3: Le pouvoir du Christ sur les sacrements

Objections: 1. Il semble que le Christ, en tant qu'homme, avait le pouvoir de produire l'effet intérieur des sacrements. En effet, S. Jean Baptiste a déclaré (Jn 1, 33): " Celui qui m'a envoyé baptiser dans

l'eau m'a dit: "Celui sur qui tu verras descendre et demeurer l'Esprit, c'est celui-là qui baptise dans l'Esprit Saint. " " Mais baptiser dans l'Esprit Saint c'est conférer intérieurement la grâce de l'Esprit Saint. Or, l'Esprit Saint est descendu sur le Christ en tant qu'homme; car en tant que Dieu c'est lui-même qui donne l'Esprit Saint. Le Christ, comme homme, avait donc le pouvoir de produire l'effet intérieur des sacrements.

2. Notre Seigneur a dit (Mt 9, 6): " Sachez que le Fils de l'homme a le pouvoir sur terre de remettre les péchés. " Or la rémission des péchés est l'effet intérieur du sacrement.

3. L'institution des sacrements appartient à celui qui est l'agent principal dans la production de leur effet intérieur. Or, il est évident que c'est le Christ qui a institué les sacrements.

4. Nul ne peut produire l'effet du sacrement sans conférer le sacrement, à moins qu'il ne produise cet effet par sa vertu propre. Or le Christ, en dehors du rite sacramentel, en a produit l'effet, comme on peut le voir pour Madeleine à qui il a dit (Luc 7, 48): " Tes péchés te sont remis. "

5. L'être par la vertu duquel agit le sacrement, est l'agent principal qui produit l'effet intérieur. Or les sacrements tiennent leur vertu de la passion du Christ et de l'invocation de son nom, d'après S. Paul (1 Co 1, 13): " Paul est-il mort pour vous, ou bien avez-vous été baptisés au nom de Paul? "

Donc le Christ en tant qu'homme produit l'effet intérieur du sacrement.

En sens contraire, S. Augustin enseigne que " dans les sacrements, c'est la vertu divine qui produit secrètement le salut ". Or la vertu divine appartient au Christ non en tant qu'il est homme, mais en tant qu'il est Dieu.

Réponse: Le Christ produit l'effet intérieur des sacrements en tant qu'il est Dieu et en tant qu'il est homme, mais de façon différente dans les deux cas.

En tant que Dieu, il agit dans les sacrements à titre d'auteur souverain. En tant qu'homme, il en opère les effets intérieurs de façon méritoire et aussi par mode d'efficace, mais alors il s'agit seulement d'une efficace instrumentale. On a vu en effets que la passion du Christ, qu'il a soufferte en sa nature humaine, est cause de notre justification et en la méritant et en la réalisant effectivement, cela non par mode d'agent principal, comme un auteur souverain, mais à la façon d'un instrument, en tant que son humanité est l'instrument de sa divinité, nous l'avons déjà dit.

Cependant, parce qu'elle est l'instrument conjoint à la divinité dans l'unité d'une seule personne, cette humanité possède une sorte de primauté et de causalité à l'égard des instruments séparés que sont les ministres de l'Église. C'est pourquoi, de même que le Christ, en tant que Dieu, a un pouvoir souverain sur les sacrements, de même, en tant qu'homme, il a un pouvoir de ministre principal, ou pouvoir d'excellence. Ce pouvoir consiste en quatre prérogatives:

1° En ce que c'est le mérite et la vertu de sa passion qui agissent dans les sacrements, on l'a dit.

2° C'est par la foi que nous entrons en communication avec la vertu de sa passion, car "c'est lui que Dieu a établi d'avance comme moyen de propitiation par la foi en son sang" (Rm 3, 25), - foi que nous professons par l'invocation du nom du Christ; c'est pourquoi le fait que les sacrements sont consacrés au nom du Christ relève du pouvoir d'excellence qu'il exerce sur les sacrements.

3° C'est de leur institution par le Christ qu'ils tiennent leur vertu. Il appartient donc à l'excellence du pouvoir du Christ que celui qui a donné aux sacrements leur vertu ait pu les instituer.

4° Comme la cause ne dépend pas de son effet, mais bien plutôt l'effet de sa cause, il appartient à l'excellence du pouvoir du Christ qu'il ait pu produire l'effet des sacrements sans accomplir le rite sacramentel extérieur.

Solutions: La réponse aux objections et à l'argument en sens contraire est ainsi évidente, car il y a du vrai des deux côtés, on vient de le dire.

ARTICLE 4: Le Christ pouvait-il communiquer à d'autres son pouvoir sur les sacrements?

Objections: 1. Il semble que le Christ ne pouvait pas communiquer à ses ministres le pouvoir qu'il avait sur les sacrements. En effet, S. Augustin raisonne ainsi m: " S'il le pouvait et s'il ne l'a pas voulu, c'est qu'il était jaloux de son pouvoir. " Mais il n'y avait aucune jalousie dans le Christ en qui résidait toute la plénitude de la charité. Donc, puisque le Christ n'a pas communiqué son pouvoir à des ministres, c'est qu'il ne le pouvait pas.

2. A propos de cette parole en S. Jean (14, 12): " Il fera de plus grandes choses ", S. Augustin écrit: " je l'affirme hautement, c'est une plus grande chose " de justifier un homme " que de créer le ciel et la terre ". Mais le Christ ne pouvait communiquer à ses disciples le pouvoir de créer le ciel et la terre. Il ne pouvait donc leur communiquer celui de justifier un impie. Donc, puisque la justification de l'impie s'accomplit par le pouvoir que le Christ exerce dans les sacrements, il semble qu'il ne pouvait communiquer ce pouvoir à des ministres.

3. Il revient au Christ comme tête de l'Église que la grâce découle de lui jusqu'aux autres hommes selon S. Jean (1, 16): " De sa plénitude, nous avons tous reçu. " Mais cela n'était pas communicable à d'autres, sans quoi l'Église serait un monstre, ayant plusieurs têtes. Il apparaît donc que le Christ n'a donc pu communiquer son pouvoir à des ministres.

En sens contraire, sur cette parole de S. Jean Baptiste (Jn 1, 31): " Et moi, je ne le connaissais pas ", S. Augustin écrit: " Il ne savait pas que le Seigneur lui-même aurait le pouvoir baptismal et se le réserverait. " Jean Baptiste ne l'aurait pas ignoré si un pouvoir de cette sorte était incommunicable.

Donc le Christ a pu communiquer ce pouvoir à ses ministres.

Réponse: Le Christ avait un double pouvoir sur les sacrements, nous venons de le dire: un pouvoir souverain qui lui appartient en tant qu'il est Dieu. Et ce pouvoir ne pouvait être communiqué à aucune créature, pas plus que l'essence divine. Il avait un autre pouvoir, celui d'excellence, qui lui appartient en tant qu'il est homme. Ce pouvoir-là, il pouvait le communiquer à des ministres, en leur donnant une telle plénitude de grâce que leur mérite aurait produit les effets des sacrements, qu'à l'invocation de leurs noms les sacrements auraient été sanctifiés, qu'ils auraient pu eux-mêmes instituer des sacrements et, sans les rites sacramentels, conférer l'effet des sacrements par leur seul commandement. L'instrument conjoint peut en effet transmettre d'autant mieux sa vertu à l'instrument séparé qu'il est lui-même plus puissant, comme la main à l'égard du bâton.

Solutions: 1. Ce n'est pas par jalousie que le Christ s'est abstenu de communiquer son pouvoir d'excellence aux ministres de l'Église, mais pour l'utilité des fidèles, afin qu'ils ne mettent pas leur espoir en l'homme, et qu'il n'y ait pas de multiples catégories de sacrements d'où naîtrait la division dans l'Église; comme il arriva pour ceux qui disaient: " Moi, je suis à Paul. Et moi, à Apollos, et moi à Céphas " (1 Co 1, 12).

2. Cette objection se réfère au pouvoir d'autorité souveraine qui appartient au Christ selon qu'il est Dieu. Mais, comparé aux pouvoirs des autres ministres, le pouvoir d'excellence, lui aussi, peut être appelé souveraineté. Aussi, sur ce mot de la 1^{ère} épître aux Corinthiens (1, 13), " le Christ est divisé ",

la Glose enseigne " qu'il pouvait donner autorité sur le baptême à ceux qu'il a chargés de ce ministère ".

3. Pour éviter qu'il y ait plusieurs têtes dans l'Église, le Christ n'a pas voulu communiquer à des ministres son pouvoir d'excellence. D'ailleurs, s'il l'avait communiqué, il serait lui-même tête à titre principal, et les autres seulement de façon secondaire et dérivée.

ARTICLE 5: Les mauvais peuvent-ils avoir un pouvoir ministériel sur les sacrements?

Objections: 1. Cela paraît impossible, car les sacrements de la loi nouvelle ont pour but de purifier du péché et de conférer la grâce. Mais les méchants, étant impurs, ne peuvent pas purifier les autres de leurs péchés: " Qu'est-ce qu'un impur pourrait bien purifier? " dit l'Ecclésiastique (34,4). De plus, n'ayant pas la grâce, ils ne sauraient la conférer, puisqu'on ne donne que ce que l'on a.

2. Toute la vertu des sacrements découle du Christ, on l'a dit q. Mais les méchants sont séparés du Christ; car ils n'ont pas la charité qui unit les membres à la tête: " Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu et Dieu en lui " (1 Jn 4, 16).

3. Si l'un des éléments requis dans les sacrements vient à manquer, le sacrement n'est pas réalisé; par exemple s'il manque la forme ou la matière requise. Mais le ministre requis pour le sacrement, c'est celui qui n'est pas souillé par le péché selon le Lévitique (31, 17): " Tout homme de ta race, dans toutes les familles, qui aura contracté une souillure, n'offrira pas le pain à son Dieu, et n'accédera pas à son ministère. " Donc, si le ministre est un mauvais, rien ne se produit dans le sacrement.

En sens contraire, sur ce passage de S. Jean (1, 33): " Celui sur qui tu verras l'Esprit, etc. ", S. Augustin écrit: " Qu'est-ce que S. Jean Baptiste ignorait dans le Christ? Que le Seigneur posséderait et se réserverait le pouvoir souverain sur le baptême, mais en transmettrait le ministère aux bons comme aux mauvais. Que peut te faire un ministre mauvais quand le Seigneur est bon? "

Réponse: Comme nous l'avons dit., les ministres de l'Église agissent instrumentalement dans les sacrements car, d'une certaine façon, la définition du ministre est identique à celle de l'instrument. Or, comme nous l'avons vu, l'instrument n'agit pas selon sa forme ou sa vertu propres, mais selon une vertu qui appartient à celui qui le meut. C'est pourquoi il est accidentel à l'instrument comme instrument d'avoir telle forme ou telle vertu, en dehors de ce qui est requis à sa raison d'instrument; ainsi est-il indifférent que le corps du médecin soit sain ou malade, car il n'est que l'instrument de l'âme en qui réside l'art médical; peu importe que le conduit par où l'eau passe soit, en argent ou en plomb. Aussi les ministres de l'Église peuvent-ils conférer les sacrements, même s'ils sont mauvais.

Solutions: 1. Si les ministres de l'Église purifient de leurs péchés les hommes qui s'approchent des sacrements, et s'ils leur confèrent la grâce, ce n'est pas par leur vertu, mais c'est le Christ qui, par son pouvoir, réalise ces effets en utilisant ses ministres comme instruments. Aussi le résultat produit en ceux qui reçoivent les sacrements ne les fait-il pas ressembler aux ministres, mais les configure au Christ.

2. Par la charité, les membres du Christ sont unis à leur chef pour recevoir de lui la vie, car " celui qui n'aime pas demeure dans la mort " (1 Jn 3. 14). Mais on peut agir à l'aide d'un instrument privé de vie et qui soit séparé quant à l'appartenance corporelle, pourvu qu'il soit conjoint par la motion qu'on lui imprime; l'artiste n'agit pas de la même façon avec sa main et avec une hache. Ainsi donc le Christ agit dans les sacrements avec les bons comme avec des membres vivants, avec les mauvais comme avec des instruments privés de vie.

3. Une chose peut être requise de deux façons dans le sacrement. 1° Elle est requise comme absolument nécessaire; et alors, si elle vient à manquer, le sacrement n'est pas réalisé: s'il manque, par exemple, la forme requise ou la matière requise.

2° Mais une chose peut encore être requise dans le sacrement pour une raison de bienséance; c'est à ce titre que la bonté des ministres est requise.

ARTICLE 6: Les mauvais pèchent-ils en administrant les sacrements?

Objections: 1. Il semble que non, car on est le ministre de Dieu par les oeuvres de charité, comme on est son ministre dans les sacrements; c'est pourquoi on lit dans l'épître aux Hébreux (13, 16): " Ne négligez pas la bienfaisance, ni la solidarité: car Dieu est favorable à de tels sacrifices. " Mais les mauvais ne pèchent pas en se faisant les ministres de Dieu dans les oeuvres de charité; au contraire il faut le leur conseiller selon cette parole de Daniel (4, 24): " Écoute mon conseil: rachète tes péchés par des aumônes. " Donc il semble que les mauvais ne pèchent pas en administrant les sacrements.

2. Quiconque se solidarise avec le pécheur est lui-même coupable de péché, car selon l'épître aux Romains (1, 32): " Sont dignes de mort, non seulement ceux qui commettent des péchés mais aussi ceux qui approuvent ceux qui les commettent. " Si les ministres mauvais pèchent en administrant les sacrements, ceux qui reçoivent d'eux les sacrements se solidarisent avec eux dans le péché. Ils pécheraient donc également, ce qui semble absurde.

3. Il semble que jamais la conscience ne puisse se trouver dans une impasse, car l'homme serait alors acculé au désespoir. Mais c'est ce qui se produirait si les mauvais péchaient en administrant les sacrements, car parfois ils pécheraient aussi en ne les administrant pas, par exemple alors que leur charge les y oblige. S. Paul dit en effet (1 Co 9, 16): " Malheur à moi si je n'évangélise pas car l'obligation m'en incombe. " Parfois aussi ils pécheraient par leur abstention en présence d'un péril: par exemple, si on apporte un enfant en danger de mort à un pécheur pour qu'il le baptise. Il n'est donc pas possible que les mauvais pèchent en administrant les sacrements.

En sens contraire, Denys enseigne qu'" aux mauvais il n'est pas même permis de toucher les symboles ", c'est-à-dire les signes sacramentels; et, dans sa lettre à Démophile, il écrit: " Un tel homme ", c'est-à-dire un pécheur " est bien audacieux d'imposer les mains dans des rites sacerdotaux; il n'a ni crainte ni pudeur à poursuivre des actions divines sans la divinité; il croit que Dieu ignore ce que lui-même connaît bien au dedans de lui; il pense tromper par l'emploi d'un nom mensonger celui qu'il appelle son Père, et ses infamies immondes - je ne puis pas dire ses prières - il ose les proférer sur les signes divins, en se montrant semblable au Christ ".

Réponse: On pèche par action en agissant " non selon ce qu'il faut ", dit Aristote. Or, on l'a vu , il convient que les ministres des sacrements soient des justes, car les ministres doivent se conformer à Dieu selon ces paroles du Lévitique (19, 16): "Vous serez saints, car je suis saint " et de l'Ecclésiastique (10, 2): " Tel est le chef du peuple, et tels ses ministres. " Il est donc certain que les mauvais qui se présentent comme ministres de Dieu et de l'Église pèchent en dispensant les sacrements. Et parce que ce péché est une irrévérence à l'égard de Dieu, qu'il souille les sacrements pour autant que le pécheur en a le pouvoir (car, de soi, les sacrements ne sauraient être souillés): il en résulte qu'un tel péché, par nature, est mortel.

Solutions: 1. Les oeuvres de charité ne sont pas sanctifiées par une consécration, mais ce sont elles qui contribuent à la sainteté d'une vie juste, comme étant des éléments de la justice. C'est pourquoi l'homme qui se montre le ministre de Dieu dans les oeuvres de charité est sanctifié davantage s'il est déjà juste, et il est préparé à la sainteté s'il est pécheur. Tandis que les sacrements comportent en eux-mêmes une certaine sanctification par une consécration mystique; le ministre doit donc avoir d'abord

la sainteté d'une vie juste pour être accordé à son ministère. Il agit donc de façon discordante et il pèche s'il accède dans l'état de péché à un tel ministère.

2. Celui qui s'approche des sacrements les reçoit du ministre de l'Église, non pas en tant que celui-ci est tel ou tel, mais en tant qu'il est ministre de l'Église. C'est pourquoi, aussi longtemps que l'Église lui laisse son ministère, celui à qui il donne le sacrement ne se met pas en communion avec son péché, mais en communion avec l'Église qui le présente comme son ministre. Mais si l'Église ne le supporte plus, par exemple si elle le dégrade, l'excommunie ou le suspend, on pèche lorsqu'on reçoit de lui un sacrement, car on entre en communion avec son péché.

3. Celui qui est dans l'état de péché mortel n'est pas contraint de pécher de toute façon si, par sa charge, il lui incombe de distribuer les sacrements, car il peut se repentir de son péché, puis administrer licitement. Il n'est d'ailleurs pas inconcevable qu'il soit perplexe, c'est-à-dire contraint à pécher, à supposer qu'il veuille demeurer dans son péché. Dans le cas de nécessité absolue cependant, il ne pécherait pas en baptisant là où un laïc pourrait baptiser. Car il est évident alors, qu'il ne se présenterait pas comme le ministre de l'Église, mais qu'il viendrait en aide à celui qui est pris par la nécessité. Il n'en est pas de même pour les autres sacrements, qui ne sont pas aussi nécessaires que le baptême, comme on le verra plus loin.

ARTICLE 7: Les anges peuvent-ils être ministres des sacrements?

Objections: 1. Cela paraît possible, car tout ce qu'un ministre supérieur peut faire, un ministre inférieur le peut: tous les pouvoirs du diacre, le prêtre les possède, mais non inversement. Or, dans l'organisation de la hiérarchie, selon Denys, les anges sont supérieurs à n'importe quels hommes. Donc, puisque les hommes peuvent administrer les sacrements, à plus forte raison les anges.

2. Dans le ciel, les saints deviennent semblables aux anges, d'après l'Évangile (Mt 22, 30). Mais certains saints du ciel peuvent administrer les sacrements, puisque le caractère sacramentel est indélébile, on l'a dit. Il semble donc que les anges peuvent administrer les sacrements.

3. Comme on l'a dit le diable est le chef des mauvais, qui sont ses membres. Or, les mauvais peuvent administrer les sacrements. Donc, les démons aussi.

En sens contraire, l'épître aux Hébreux (5, 1) enseigne: " Tout grand prêtre, pris d'entre les hommes, est établi en faveur des hommes dans leurs relations avec Dieu. " Or, les anges, bons ou mauvais, ne sont pas pris d'entre les hommes. Ils ne sont donc pas établis ministres dans les relations avec Dieu, c'est-à-dire dans les sacrements.

Réponse: Nous avons vu que toute la vertu des sacrements découle de la passion du Christ, qui est le fait du Christ en tant qu'homme. Ce sont les hommes qui ont la même nature que lui, et non les anges. C'est en raison de sa passion précisément qu'il est dit "abaissé un moment au-dessous des anges ", comme le montre l'épître aux Hébreux (2, 9). C'est donc aux hommes et non aux anges qu'il appartient de dispenser les sacrements et d'en être les ministres.

Il faut noter cependant que Dieu, s'il n'a pas lié sa vertu aux sacrements au point de ne pouvoir sans eux conférer l'effet sacramentel, n'a pas davantage lié sa vertu aux ministres de l'Église, au point de ne pouvoir donner aux anges celle d'administrer les sacrements. Et, parce que les bons anges sont des messagers de vérité, si un ministère sacramentel était accompli par de bons anges, on devrait le tenir pour authentique, car il serait indubitable que cela s'est fait de par la volonté divine; c'est ainsi que certains temples ont été consacrés par le ministère des anges, dit-on. Mais si des démons, qui sont esprits de mensonge, se donnaient comme ministres d'un sacrement, on ne devrait pas tenir leur ministère pour valable.

Solutions: 1. Ce que les hommes font sous un mode inférieur, c'est-à-dire au moyen de sacrements sensibles qui sont proportionnés à leur nature, les anges, ministres supérieurs, le font sous un mode supérieur " en purifiant, illuminant et perfectionnant " de façon invisible.

2. Les saints dans le ciel sont semblables aux anges en ce qu'ils participent de la même gloire divine, non en ce qu'ils posséderaient une même nature. Par suite ils ne leur sont pas semblables dans leurs relations avec les sacrements.

3. Si les mauvais peuvent être les ministres des sacrements, ce n'est pas parce que leur méchanceté fait d'eux les membres du diable. Aussi, de ce que le diable est leur chef, on ne peut pas conclure qu'il ait plus de pouvoir qu'eux sur les sacrements.

ARTICLE 8: L'intention du ministre est-elle requise dans les sacrements?

Objections: 1. Elle ne semble pas nécessaire à l'accomplissement du sacrement, car le ministre agit dans les sacrements en qualité d'instrument. Or, l'accomplissement de l'action ne répond pas à l'intention de l'instrument, mais à celle de l'agent principal. L'intention du ministre n'est donc pas requise pour l'accomplissement du sacrement.

2. Aucun homme ne peut connaître l'intention d'un autre. Si l'intention du ministre était requise pour l'accomplissement du sacrement, celui qui s'y présente ne pourrait savoir s'il l'a vraiment reçu. Ainsi il ne pourrait être certain de son salut, étant donné surtout que certains sacrements sont nécessaires au salut, comme on le verra plus loin. L'intention ne se sépare pas de l'attention. Mais parfois les ministres du sacrement pensent à autre chose et ne font pas attention à ce qu'ils disent et à ce qu'ils font. Et, en ce cas, comme il y aurait défaut d'intention, le sacrement ne s'accomplirait pas.

En sens contraire, les oeuvres accomplies hors de toute intention sont le produit du hasard. Mais on ne peut dire cela de l'opération sacramentelle; celle-ci requiert donc l'intention du ministre.

Réponse: Quand un être est capable de plusieurs réalisations possibles, il faut faire intervenir un principe de détermination qui le limitera à l'oeuvre unique qu'il s'agit de produire.

Les actions sacramentelles peuvent avoir une portée multiple; ainsi l'ablution de l'eau dans le baptême peut avoir pour raison d'être la propreté ou la santé corporelle, le jeu, etc. Il faut donc faire intervenir l'intention de celui qui fait l'ablution pour déterminer celle-ci à un seul effet qui sera celui du sacrement. Et cette intention est exprimée par les paroles prononcées dans l'administration des sacrements, telles que: " je te baptise au nom du Père, etc. "

Solutions: 1. L'instrument inanimé n'a pas d'intention à l'égard de l'effet; ce qui en tient lieu c'est le mouvement que lui imprime l'agent principal. Mais l'instrument animé, tel que le ministre, n'est pas seulement mû; il se meut encore lui-même, en tant que par sa volonté il meut ses membres pour leur faire produire l'oeuvre à faire. Son intention est donc requise pour qu'il se soumette lui-même à l'agent principal, c'est-à-dire pour qu'il ait l'intention de faire ce que fait le Christ et l'Église.

2. Ici, deux opinions sont en présence. Certains exigent du ministre l'intention mentale sans laquelle le sacrement n'est pas accompli. Cependant, ce défaut d'intention de la part du ministre est suppléé: chez les enfants qui ne désirent pas le baptême, par le Christ qui baptise invisiblement; et chez les adultes qui désirent le baptême, par leur foi et leur dévotion. Mais si cette opinion se soutient assez bien en ce qui concerne l'effet dernier, c'est-à-dire la justification, en ce qui concerne l'effet intermédiaire qui est " déjà réalité et encore sacrement ", c'est-à-dire le caractère, on ne peut admettre que la dévotion du sujet puisse suppléer; car le caractère n'est jamais imprimé en dehors du sacrement.

C'est pourquoi d'autres ont une position meilleure: ils disent que le ministre du sacrement agit comme représentant de l'Église tout entière dont il est le ministre; les paroles qu'il prononce expriment l'intention de l'Église, qui suffit pleinement à l'accomplissement du sacrement, pourvu que ni le ministre ni le sujet ne manifestent extérieurement une intention contraire.

3. Celui qui pense à autre chose n'a pas l'intention actuelle; il a pourtant l'intention habituelle qui suffit à l'accomplissement du sacrement. Par exemple, un prêtre qui vient donner le baptême a l'intention de faire, en baptisant, ce que fait l'Église. Si par la suite sa pensée est entraînée d'un autre côté, le sacrement est accompli en vertu de l'intention première. Certes, le ministre du sacrement doit s'appliquer consciencieusement à avoir l'intention actuelle; mais ce n'est pas entièrement au pouvoir de l'homme et il a beau vouloir fermement être attentif, il se met à penser à autre chose, comme dit le Psaume (40, 13) " Mon coeur m'a abandonné ".

ARTICLE 9: Une foi droite est-elle requise au point qu'un infidèle ne puisse donner les sacrements?

Objections: 1. La foi du ministre semble nécessaire au sacrement. Car, nous venons de le dire, son intention est nécessaire à l'accomplissement du sacrement. Mais "la foi dirige l'intention", selon S. Augustin.

2. Si un ministre de l'Église n'a pas la vraie foi, il est hérétique. Mais les hérétiques, semble-t-il ne peuvent conférer les sacrements. " Toutes les oeuvres des hérétiques, écrit S. Cyprien sont charnelles, vaines et fausses, si bien que nous ne devons ratifier aucun de leurs actes. " Et S. Léon affirme: " Sans aucun doute, cette aberration très cruelle et très folle a éteint toute la lumière des sacrements célestes dans l'Église d'Alexandrie; l'offrande du sacrifice est interrompue; elle a cessé, la consécration du chrême; et dans les mains parricides des impies se sont dérobés tous les mystères. " Une vraie foi, chez le ministre est donc nécessaire au sacrement.

3. Ceux qui n'ont pas la vraie foi semblent être séparés de l'Église par l'excommunication. S. Jean écrit dans sa deuxième épître (10): "Si quelqu'un vient à vous sans vous apporter cette doctrine, ne le recevez pas dans votre maison et ne le saluez même pas"; et S. Paul à Tite (3, 10): " Quant à l'hérétique, après un premier et un second avertissement, éloigne-le de toi. " Mais l'excommunié ne peut pas conférer les sacrements de l'Église, étant séparé de l'Église, au ministère de qui est confiée la distribution des sacrements.

En sens contraire, S. Augustin soutient en face des donatistes: " Souvenez-vous que les moeurs des méchants ne peuvent nuire aux sacrements de Dieu ni en les rendant nuls ni en les rendant moins saints. "

Réponse: Nous l'avons dit plus haut parce que le ministre agit instrumentalement dans les sacrements, il n'agit pas par sa vertu propre, mais par la vertu du Christ. Or, on met la foi d'un homme, de même que sa charité, au compte de sa vertu propre. Aussi, de même que la charité du ministre n'est pas requise pour l'accomplissement du sacrement, puisque les pécheurs peuvent administrer les sacrements comme nous venons de le voir la foi n'est pas davantage requise; et un infidèle peut procurer un vrai sacrement du moment que toutes les autres conditions nécessaires sont réalisées.

Solutions Il peut arriver que la foi d'un homme soit défaillante sur un point, mais non sur la vérité du sacrement qu'il administre. Par exemple, si un homme croit que le serment est illicite en toute circonstance, tout en croyant que le baptême est le moyen efficace du salut. L'infidélité, en ce cas, n'empêche pas d'avoir l'intention de conférer le sacrement. Mais supposons que le ministre n'ait pas la foi, précisément au sujet du sacrement dont il célèbre le rite: fi ne croit pas que l'action extérieure qu'il accomplit soit suivie d'aucun effet intérieur; malgré cela, il n'ignore pas que l'Église catholique a l'intention, en accomplissant cette action extérieure de produire le sacrement; il peut donc, en dépit de

son incroyance, avoir l'intention de faire ce que fait l'Église, tout en croyant que cela ne sert de rien. Une telle intention suffit pour le sacrement, car, nous l'avons vu le ministre du sacrement agit comme représentant de toute l'Église dont la foi supplée ce qui manque à la sienne.

2. Certains hérétiques administrent les sacrements sans observer la forme de l'Église; ceux-là ne confèrent ni le sacrement ni l'effet du sacrement. D'autres observent la forme de l'Église; ils confèrent le sacrement, mais non l'effet du sacrement. A condition qu'ils soient séparés de l'Église de façon patente, car dans ce cas celui qui reçoit d'eux le sacrement pèche par le fait même, et c'est cela qui l'empêche d'obtenir l'effet du sacrement. C'est ce qui explique la parole de S. Augustin: " Tiens avec pleine certitude et ne doute aucunement que ceux qui ont reçu le baptême hors de l'Église, s'ils ne reviennent pas à l'Église, le baptême achève leur perdition. " C'est en ce sens qu'il faut également interpréter la parole de S. Léon: " Toute la lumière des sacrements est éteinte dans l'Église d'Alexandrie. " Il l'entend de l'effet du sacrement, mais non du rite sacramentel lui-même.

Quant à S. Cyprien, il croyait que les hérétiques ne pouvaient pas conférer les sacrements. Mais, sur ce point son opinion n'est pas suivie. Comme le dit S. Augustin: "Le martyr Cyprien ne voulait pas reconnaître le baptême donné chez les hérétiques ou les schismatiques; mais il a accumulé de si grands mérites, jusqu'à obtenir le triomphe du martyr, que sa charité éclatante dissipe cette ombre légère; et ce qu'il pouvait y avoir à émonder sur ce point a été retranché par la faux de la souffrance. "

3. La puissance d'administrer les sacrements relève du caractère spirituel qui est indélébile, nous l'avons montré. Aussi, du fait qu'un homme est suspendu, excommunié ou même dégradé par l'Église, il ne perd pas le pouvoir de conférer le sacrement, mais la permission d'user de ce pouvoir. Cet homme confère donc le sacrement mais, ce faisant, il pèche. Et celui qui reçoit le sacrement d'un tel ministre pèche de son côté, et ne reçoit pas l'effet du sacrement, à moins d'être excusé par l'ignorance.

ARTICLE 10: L'intention droite est-elle requise?

Objections: 1. Il semble que l'intention droite du ministre est requise à l'accomplissement du sacrement. Car, d'après ce qui a été dit l'intention du ministre doit se conformer à l'intention de l'Église. Mais celle-ci est toujours droite. Une intention droite de la part du ministre est donc nécessairement requise à l'accomplissement du sacrement.

2. L'intention perverse est pire que l'intention de s'amuser. Mais l'intention de s'amuser annule le sacrement, par exemple dans le cas d'un baptême administré par jeu. A plus forte raison par conséquent, l'intention perverse annule-t-elle le sacrement, par exemple si l'on baptise quelqu'un afin de le tuer ensuite.

3. L'intention perverse vicie toute l'oeuvre selon la parole de Notre Seigneur: " Si ton oeil est mauvais, tout ton corps est dans les ténèbres " (Lc 11, 34). Mais les sacrements du Christ ne peuvent être vicieux par la méchanceté des hommes, dit S. Augustin. Donc, s'il y a intention perverse du ministre, il apparaît qu'il n'y a pas vrai sacrement.

En sens contraire, l'intention perverse relève de la malice du ministre et nous savons que celle-ci n'annule pas le sacrement. Donc l'intention perverse non plus.

Réponse: L'intention du ministre peut être perverse de deux façons. 1° A l'égard du sacrement lui-même; par exemple, on ne veut pas conférer le sacrement, mais agir par plaisanterie; une telle perversion détruit la vérité du sacrement, surtout si l'intention est extérieurement manifeste.

2° L'intention du ministre peut être perverse à l'égard de ce qui suivra le sacrement; par exemple, si un prêtre veut baptiser une femme pour abuser d'elle, ou s'il consacre le corps du Christ pour en faire un poison. Comme ce qui est premier ne dépend pas de ce qui est postérieur, la vérité du sacrement n'est

pas détruite par cette intention perverse. Mais en ayant une pareille intention le ministre commet un péché grave.

Solutions: 1. L'intention de l'Église est droite quant à la réalisation et quant à l'usage du sacrement. Mais si la première rectitude est réalisatrice du sacrement, la seconde est seulement cause de mérite. Ainsi le ministre qui conforme son intention à celle de l'Église quant au premier point et non quant au second, réalise le sacrement mais n'en retire pas de mérite.

2. L'intention de s'amuser ou de plaisanter exclut même la première rectitude de l'intention, celle qui réalise le sacrement. Par conséquent, la comparaison avec l'intention perverse ne porte pas.

3. L'intention perverse ne pervertit que l'oeuvre de son auteur, non celle d'un autre. L'intention perverse du ministre ne pervertit dans l'action sacramentelle que ce qui est l'oeuvre du ministre, non ce qui est l'oeuvre du Christ dont il est le ministre. C'est comme si un intendant avait une mauvaise intention en distribuant aux pauvres des aumônes que son maître lui aurait prescrites avec une intention droite.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 65: LE NOMBRE DES SACREMENTS

Quatre questions: - 1. Y a-t-il sept sacrements? - 2. Leur ordre réciproque. - 3. Leur hiérarchie. - 4. Sont-ils tous nécessaires au salut?

ARTICLE 1: Y a-t-il sept sacrements

Objections: 1. Il semble qu'il ne doit pas y en avoir sept, car ils tiennent leur efficacité de la vertu divine qui est une, et de la vertu de la passion du Christ, qui est une aussi. Car, selon l'épître aux Hébreux (10, 14): " Par une oblation unique, il a rendu parfaits pour toujours ceux qui sont sanctifiés. " Il ne devrait donc y avoir qu'un seul sacrement.

2. Le sacrement est fait pour remédier au défaut du péché, qui est double: la peine et la faute. Deux sacrements suffiraient donc.

3. Les sacrements sont des actions de la hiérarchie ecclésiastique comme on le voit dans Denys. Mais, comme il le dit lui-même, la hiérarchie a trois actions: purifier, illuminer et parfaire. Il ne doit donc y avoir que trois sacrements.

4. D'après S. Augustin. les sacrements de la loi nouvelle sont moins nombreux que ceux de la loi ancienne. Or, il n'y avait dans la loi ancienne aucun sacrement correspondant à la confirmation et à l'extrême-onction. Donc ceux-ci ne doivent pas compter non plus parmi les sacrements de la loi nouvelle.

5. La luxure n'est pas le plus grave des péchés, nous l'avons montré dans la deuxième Partie: Puisqu'on n'a pas institué de sacrement pour remédier aux autres péchés, il était inutile d'instituer le mariage pour combattre la luxure.

En sens contraire, Les sacrements semblent être plus de sept. Car on appelle sacrements des signes sacrés. Mais il y a dans l'Église bien d'autres réalités saintes exprimées par des signes sensibles, comme l'eau bénite, la consécration de l'autel, etc.

7. Selon Hugues de Saint-Victor, les sacrements de la loi ancienne furent les oblations, les dîmes et les sacrifices. Mais le sacrifice de l'Église est un sacrement: l'eucharistie. Donc les oblations et les dîmes, elles aussi, doivent être appelées des sacrements.

8. Il y a trois catégories de péché: originel, mortel et véniel. Mais le baptême est dirigé contre le péché originel, et contre le péché mortel il y a la pénitence. Il devrait donc y avoir un sacrement, outre les sept que l'on connaît, dirigé contre le péché véniel.

Réponse: Les sacrements de l'Église ont un double objet, avons-nous dite: perfectionner l'homme en ce qui concerne le culte divin réglé par la religion de la vie chrétienne, et présenter un remède contre le mal du péché. Le nombre de sept sacrements se justifie à ces deux points de vue. En effet la vie spirituelle a une certaine ressemblance avec la vie corporelle, selon la ressemblance générale du corporel avec le spirituel. Or, la vie corporelle comporte un double achèvement: l'un personnel, l'autre relatif à toute la communauté sociale où vit la personne, car l'homme, par sa nature, est un animal social.

Relativement à lui-même, l'homme est achevé de deux façons dans sa vie corporelle: d'une façon essentielle, en acquérant un achèvement de sa vie; d'une façon accidentelle, en écartant les obstacles à la vie, tels que les maladies et autres maux de même genre.

D'une façon essentielle et directe, la vie corporelle atteint son achèvement selon trois modes.

1° Par la génération qui inaugure l'existence et la vie de l'homme; ce qui en tient lieu dans sa vie spirituelle, c'est le baptême, régénération spirituelle, selon l'épître à Tite (3, 5): "Par le bain de régénération. . ."

2° Par la croissance qui fait atteindre à l'homme sa taille et sa force parfaites; ce qui en tient lieu dans la vie spirituelle, c'est la confirmation où l'on reçoit le Saint-Esprit pour être fortifié. D'où cette parole aux disciples, une fois baptisés: " Demeurez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la force d'en-haut " (Luc 24, 49).

3° Par la nutrition, qui conserve dans l'homme la vie et la force; ce qui en tient lieu dans la vie spirituelle, c'est l'eucharistie. Comme dit Notre Seigneur en S. Jean (6, 54): " Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. "

Et ce serait suffisant si l'homme avait, au corporel et au spirituel, une vie qui ne souffre aucune atteinte. Mais, comme il est sujet à l'infirmité corporelle et à l'infirmité spirituelle, qui est le péché, il lui faut un traitement contre cette infirmité. Celui-ci est double: il y a cette guérison qui rend la santé, et ce qui en tient lieu dans la vie spirituelle, c'est la pénitence, selon la parole du Psaume (41, 5): " Guéris mon âme, car j'ai péché contre toi "; et il y a ce rétablissement de la vigueur première qu'on obtient par un régime et un exercice appropriés; ce qui en tient lieu dans la vie spirituelle, c'est l'extrême-onction qui enlève les séquelles du péché et rend l'homme prêt pour la gloire finale. Aussi, selon l'épître de S. Jacques (5, 15) -. " Et s'il a commis des péchés, ils lui seront pardonnés. "

Relativement à toute la communauté, l'homme est perfectionné de deux façons. D'abord, du fait qu'il reçoit le pouvoir de gouverner la multitude et d'exercer des fonctions publiques. Ce qui correspond à cela dans la vie spirituelle, c'est le sacrement de l'ordre, puisque, d'après l'épître aux Hébreux (7, 27), les prêtres n'offrent pas des victimes pour eux seulement, mais aussi pour le peuple.

Ensuite, à l'égard de la propagation de l'espèce, l'homme est perfectionné par le mariage tant dans la vie corporelle que dans la vie spirituelle, du fait que ce n'est pas là seulement un sacrement, mais d'abord un office naturel.

C'est encore ainsi que se justifie le nombre des sacrements, selon qu'ils sont dirigés contre le défaut du péché; le baptême est dirigé contre le manque de vie spirituelle; la confirmation contre la faiblesse de l'âme qui se trouve chez les nouveau-nés; l'eucharistie contre la fragilité de l'âme en face du péché; la pénitence contre le péché actuel commis après le baptême; l'extrême-onction contre les séquelles du péché qui n'ont pas été suffisamment enlevées par la pénitence, du fait de la négligence ou de l'ignorance; l'ordre contre la désorganisation de la multitude; le mariage est un remède à la fois contre la convoitise personnelle et contre la diminution de la multitude causée par la mort.

Enfin, certains justifient le nombre des sacrements en les adaptant aux vertus, et aux défauts produits par les péchés et leurs châtiments. Selon ces théologiens, à la foi correspond le baptême, dirigé contre la faute originelle; à l'espérance, l'extrême-onction dirigée contre la faute vénielle; à la charité, l'eucharistie dirigée contre la blessure de malice; à la prudence, l'ordre dirigé contre la blessure d'ignorance; à la justice, la pénitence dirigée contre le péché mortel; à la tempérance, le mariage dirigé contre la convoitise; à la force, la confirmation dirigée contre la blessure de faiblesse.

Solutions: 1. Un même agent principal emploie des instruments divers pour produire divers effets, en harmonie avec l'oeuvre à faire. De même la vertu divine et la passion du Christ opèrent en nous par des sacrements divers comme par divers instruments.

2. La faute et la peine diffèrent selon l'espèce en tant qu'il y a des espèces diverses de fautes et de peines; et elles diffèrent encore selon les états et les positions diverses des hommes. C'est cela qui a obligé à multiplier les sacrements, nous venons de le dire.

3. Dans les actions hiérarchiques, on considère les agents, les bénéficiaires et les actions. Les agents sont les ministres de l'Église, que concerne le sacrement de l'ordre. Les bénéficiaires sont ceux qui s'approchent des sacrements, et ils sont produits par le mariage. Quant aux actions, elles consistent à purifier, illuminer et perfectionner. Mais la purification, considérée isolément, ne peut être un sacrement de la loi nouvelle, qui confère la grâce; elle n'est le fait que de sacramentaux: la catéchèse et l'exorcisme préparatoires au baptême. Selon Denys la purification et l'illumination réunies sont le fait du baptême et, secondairement, en raison de la rechute, sont le fait de la pénitence et de l'extrême-onction. Enfin, le perfectionnement, quant à la vertu qui est comme la perfection de la forme, ressortit à la confirmation; et quant à l'obtention de la fin, ressortit à l'eucharistie.

4. Dans le sacrement de confirmation on reçoit la plénitude du Saint-Esprit pour être fortifié; par l'extrême-onction, on est rendu prêt à recevoir la gloire sans délai. Mais ni l'une ni l'autre ne convient à l'ancienne alliance. C'est pourquoi, dans la loi ancienne, il ne pouvait rien y avoir qui correspondit à ces deux sacrements. Cette absence n'empêche pas les sacrements anciens d'avoir été plus nombreux à cause de la diversité des sacrifices et des cérémonies.

5. Il a fallu employer contre la convoitise charnelle un remède spécial, au moyen d'un sacrement; d'abord parce que cette convoitise corrompt la nature et pas seulement la personne; ensuite à cause de son impétuosité qui submerge la raison.

6. L'eau bénite et les autres choses consacrées ne sont pas appelées des sacrements, parce qu'elles ne conduisent pas jusqu'à l'effet du sacrement qui est l'obtention de la grâce. Mais ce sont là des dispositions aux sacrements qui opèrent en écartant un obstacle; c'est ainsi que l'eau bénite est dirigée contre les pièges du démon et contre les péchés véniels; ou encore en produisant une certaine capacité à l'égard de l'accomplissement et de la réception des sacrements; c'est ainsi que, par révérence pour l'eucharistie, on consacre l'autel et les vases qu'on y emploie.

7. Aussi bien dans la loi de nature que dans la loi mosaïque, les oblations et les dîmes n'avaient pas pour seule fin l'entretien des ministres du culte et des pauvres, mais encore une préfiguration; c'est à

cause de celle-ci qu'elles étaient des sacrements. Mais aujourd'hui elles ont perdu leur symbolisme figuratif, c'est pourquoi elles n'ont plus rang de sacrement.

8. L'infusion de la grâce n'est pas requise à l'effacement du péché véniel. C'est pourquoi, puisque tout sacrement de la loi nouvelle produit une infusion de grâce, aucun n'est institué directement contre le péché véniel, que certains sacramentaux comme l'eau bénite et les rites analogues suffisent à enlever. Certains affirment pourtant que l'extrême-onction est dirigée contre le péché véniel. Mais nous traiterons cette question en son lieu.

ARTICLE 2: L'ordre réciproque des sacrements

Objections: 1. L'énumération qui précède ne présente pas un ordre satisfaisant. Car l'Apôtre dit (1 Co 15, 46): " Ce qui est animal vient en premier, et ensuite ce qui est spirituel. " Or, tandis que le mariage engendre l'homme selon la génération animale, le baptême le réengendre, par une seconde génération, spirituelle cette fois. Le mariage doit donc passer avant le baptême dans l'énumération des sacrements.

2. Le sacrement de l'ordre confère le pouvoir d'être agent dans les actions sacramentelles. Mais l'agent précède son action. L'ordre doit donc avoir le premier rang, avant le baptême et les autres sacrements.

3. L'eucharistie est une nourriture spirituelle, et la confirmation est définie par analogie avec la croissance. Mais la nourriture étant cause de la croissance, doit la précéder. Donc l'eucharistie précède la confirmation.

4. La pénitence prépare l'homme à l'eucharistie; elle doit donc la précéder comme la préparation précède le plein accomplissement.

5. Le plus proche de la fin ultime est ce qui vient en dernier. L'extrême-onction est, de tous les sacrements, le plus proche de la béatitude, notre fin ultime. C'est donc à elle de clore la liste des sacrements.

En sens contraire, tout le monde range habituellement les sacrements dans l'ordre adopté à l'Article précédent.

Réponse: On peut facilement justifier l'ordre des sacrements d'après ce que nous avons dit. Car, de même que l'unité précède la multiplicité, les sacrements ordonnés à la perfection personnelle précèdent naturellement ceux qui sont ordonnés à la perfection du groupe. C'est pourquoi l'on range en tout dernier lieu l'ordre et le mariage; et si l'on met le mariage après l'ordre, c'est parce qu'il réalise moins parfaitement la notion de vie spirituelle à laquelle les sacrements sont ordonnés.

Parmi les sacrements ordonnés à la perfection personnelle, ceux qui sont ordonnés essentiellement à la perfection de la vie spirituelle passent par nature avant ceux qui n'y sont ordonnés qu'accidentellement, c'est-à-dire pour écarter les suites nuisibles d'un accident survenu. Les derniers sacrements sont donc la pénitence et l'extrême-onction, et celle-ci qui consomme la guérison, est rangée après la pénitence qui l'inaugure.

Parmi les trois autres sacrements, évidemment le baptême, régénération spirituelle, vient en premier; la confirmation vient ensuite, qui est ordonnée à procurer une force spirituelle pleinement possédée; on nomme en dernier lieu l'eucharistie, ordonnée à l'achèvement final.

Solutions: 1. Le mariage, en tant qu'ordonné à la vie animale, est un office naturel. Mais en tant qu'il comporte quelque spiritualité, il est un sacrement; et comme il est celui des sacrements qui en comporte le moins, on le met en fin de liste.

2. Avant d'agir, il faut être en pleine possession de son être. C'est pourquoi les sacrements qui achèvent l'être personnel viennent avant le sacrement de l'ordre par lequel on est établi dans l'office de perfectionner les autres.

3. La nourriture précède la croissance pour la causer, elle la suit également pour conserver à l'homme toute la corpulence et toute la force à laquelle la croissance l'a fait parvenir. C'est pourquoi on peut mettre l'eucharistie avant la confirmation, avec Denys, ou après, avec le Maître des Sentences.

4. Cet argument serait juste si la pénitence était nécessaire pour préparer à l'eucharistie. Or, cela n'est pas, car un homme indemne de péché mortel n'a pas besoin de se préparer par la pénitence à la réception de l'eucharistie. On voit donc que la pénitence ne prépare à l'eucharistie que par accident, c'est-à-dire dans l'hypothèse du péché. Comme il est dit dans l'Écritures: " Toi, Seigneur, Dieu des justes, tu n'as pas imposé de pénitence aux justes. "

5. Nous avons expliqué pour quelle raison l'extrême-onction occupe la dernière place parmi les sacrements ordonnés à la perfection personnelle.

ARTICLE 3: La hiérarchie des sacrements

Objections: 1. Il semble que l'eucharistie ne soit pas le plus important des sacrements, car, dit Aristote le bien commun est plus important que le bien d'un seul. Le mariage est ordonné au bien commun de l'espèce humaine réalisé par la génération, et l'eucharistie est ordonnée au bien propre de celui qui la reçoit. Donc celle-ci n'est pas le plus important des sacrements.

2. Les sacrements conférés par un ministre supérieur semblent les plus dignes. La confirmation et l'ordre sont conférés exclusivement par l'évêque qui est supérieur à un simple prêtre, lequel confère l'eucharistie. Ces deux sacrements sont donc plus importants que l'eucharistie.

3. Les sacrements sont d'autant plus importants qu'ils ont plus d'efficacité. Les sacrements qui impriment un caractère: le baptême, la confirmation et l'ordre, sont donc plus importants que l'eucharistie qui n'en imprime pas.

4. L'être dont d'autres êtres dépendent semble plus important qu'eux. Mais l'eucharistie dépend du baptême, car on ne peut recevoir l'eucharistie si l'on n'est baptisé. Le baptême est donc plus important que l'eucharistie.

En sens contraire, Denys affirme: " On voit qu'aucune fonction sacramentelle n'est achevée sans la très sainte eucharistie. Ce sacrement est donc le plus important, celui qui achève tous les autres. "

Réponse: En thèse absolue, l'eucharistie est le plus important de tous les sacrements. Cela se manifeste de trois façons.

1° En raison du contenu de ce sacrement l'eucharistie contient substantiellement le Christ lui-même, tandis que les autres sacrements ne contiennent qu'une vertu instrumentale reçue du Christ en participation, nous l'avons montré plus haut; or, en tout domaine, l'être par essence est plus important que l'être participé.

2° Cela se voit par la connexion interne de l'organisme sacramentel, car tous les autres sacrements sont ordonnés à celui-ci comme à leur fin. En effet, il est évident que le sacrement de l'ordre a pour fin la consécration de l'eucharistie. Le sacrement de baptême est ordonné à la réception de l'eucharistie, et il est perfectionné par la confirmation, qui empêche de se soustraire, par crainte, à un si grand sacrement. Puis, la pénitence et l'extrême-onction préparent l'homme à recevoir dignement le corps du Christ. Le mariage aussi rejoint ce sacrement, au moins par son symbolisme, en tant qu'il représente la

conjonction du Christ et de l'Église, dont l'union est figurée par le sacrement de l'eucharistie. D'où la parole de l'Apôtre (Ep 5, 23): " Ce sacrement (le mariage) est grand. Je parle, moi, du Christ et de l'Église. "

3° Cette supériorité de l'eucharistie apparaît dans les rites sacramentels. Car l'administration de presque tous les sacrements se consomme dans l'eucharistie, comme le remarque Denys (argument *en sens contraire*); ainsi voit-on les nouveaux ordonnés communier et aussi les nouveaux baptisés s'ils sont adultes.

Quant aux autres sacrements, on peut les hiérarchiser selon de multiples points de vue. Au point de vue de la nécessité, le baptême est le plus important des sacrements; au point de vue de la perfection, c'est l'ordre; et la confirmation se situe entre les deux. Quant à la pénitence et à l'extrême-onction, ils appartiennent à une catégorie inférieure par rapport aux précédents, parce que, nous l'avons dit ils sont ordonnés à la vie chrétienne non pas essentiellement, mais par accident, c'est-à-dire pour remédier à un défaut survenu. Dans cette catégorie, toutefois, l'extrême-onction se rapporte à la pénitence comme la confirmation au baptême; c'est-à-dire que si la pénitence est plus nécessaire, l'extrême-onction confère une perfection plus haute.

Solutions: 1. Le mariage est ordonné au bien commun corporel. Mais le bien commun spirituel de toute l'Église réside substantiellement dans le sacrement de l'eucharistie lui-même.

2. L'ordre et la confirmation députent les fidèles du Christ à des fonctions spéciales qui se rattachent à la fonction du prince. C'est pourquoi l'administration de ces deux sacrements est réservée à l'évêque qui, dans l'Église, est comme le prince. Mais le sacrement de l'eucharistie ne députe à aucune fonction, étant plutôt la fin de toutes les fonctions, nous venons de le dire.

3. Le caractère sacramental est, nous l'avons dit une certaine participation du sacerdoce du Christ. Aussi le sacrement qui unit à l'homme le Christ lui-même est-il plus digne que le sacrement qui imprime le caractère du Christ.

4. Cet argument porte si on se place au point de vue de la nécessité. Ainsi le baptême est le plus important des sacrements en tant qu'il est le plus nécessaire. De même l'ordre et la confirmation jouissent d'une certaine prééminence en raison de celui qui les administre, et le mariage en raison de son symbolisme: car rien n'empêche un être qui n'est pas purement et simplement le plus digne, d'être le plus digne à un point de vue particulier.

ARTICLE 4: Les sacrements sont-ils tous nécessaires au salut?

Objections: 1. Tous les sacrements sont nécessaires au salut. En effet, ce qui n'est pas nécessaire est superflu, et aucun sacrement n'est superflu, car Dieu ne fait rien en vain.

2. De même que Notre Seigneur a dit du baptême (Jn 3, 5): " Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, ne peut entrer dans le royaume de Dieu ", de même a-t-il dit de l'eucharistie (Jn 6, 54): " Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. " L'eucharistie est donc un sacrement aussi nécessaire que le baptême.

3. On peut être sauvé sans le sacrement de baptême, pourvu que ce soit la nécessité et non le mépris de la religion qui ait exclu le sacrement comme on le verra plus loin. Mais il est vrai pour n'importe quel sacrement que le mépris de la religion est un obstacle au salut. C'est donc à un titre égal que tous les sacrements sont nécessaires au salut.

En sens contraire, les enfants sont sauvés par le seul baptême, sans qu'il soit besoin des autres sacrements.

Réponse: La qualification de " nécessaire " à l'égard de la fin - et telle est la nécessité dont il s'agit ici - peut être attribuée de deux façons.

On peut appeler nécessaire ce sans quoi on ne peut obtenir la fin; ainsi la nourriture est nécessaire à la vie humaine. C'est là quelque chose d'absolument nécessaire à la fin. Mais on appelle aussi nécessaire ce sans quoi on n'obtient pas la fin aussi commodément; c'est ainsi qu'un cheval est nécessaire au voyage. Ce n'est pas là quelque chose d'absolument nécessaire à la fin.

Trois sacrements sont nécessaires au premier sens: deux pour l'individu, le baptême absolument, la pénitence en raison d'un péché mortel commis après le baptême. Le sacrement de l'ordre est nécessaire de la même façon, mais pour l'Église, car "où il n'y a pas de chef, la communauté s'écroule ", constatent les Proverbes (11, 14). Quant aux autres sacrements, ils ne sont nécessaires qu'au second sens: car la confirmation achève, pour ainsi dire le baptême, et l'extrême onction achève la pénitence; quant au mariage, il conserve la communauté de l'Église en renouvelant ses membres.

Solutions: 1. Pour qu'un être ne soit pas superflu il suffit qu'il soit nécessaire au premier ou au second des sens que nous avons distingués; c'est ainsi que tous les sacrements sont nécessaires, on vient de le dire.

2. Il faut entendre cette parole de Notre Seigneur de la manducation spirituelle et non pas seulement de la manducation sacramentelle; c'est l'explication de S. Augustin.

3. Le mépris de n'importe quel sacrement est un obstacle au salut, mais il n'y a pas mépris du fait qu'on ne s'inquiète pas de recevoir un sacrement qui n'est pas nécessaire au salut. Autrement tous ceux qui ne reçoivent pas le sacrement de l'ordre et qui ne contractent pas mariage, mépriseraient ces sacrements.

LE BAPTÊME

Il faut maintenant étudier les sacrements les uns après les autres en ce qu'ils ont de propre: le baptême d'abord, puis la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage. Au sujet du baptême, nous étudierons: 1° Le baptême lui-même (Q. 66-69). - 2° Les rites qui y préparent (Q. 70-72).

Sur le baptême lui-même nous considérerons: I. La nature du sacrement (Q. 66). - II. Son ministre (Q. 67). - III. Ceux qui le reçoivent (Q. 68). - IV. Ses effets (Q. 69).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 66: LA NATURE DU SACREMENT DE BAPTÊME

1. Qu'est-ce que le baptême? est-ce l'ablution? - 2. L'institution de ce sacrement. - 3. L'eau en est-elle la matière propre? - 4. Faut-il de l'eau pure? - 5. La forme: " Moi, je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit " convient-elle à ce sacrement? - 6. Pourrait-on baptiser sous cette forme " Moi, je te baptise au nom du Christ? " - 7. L'immersion est-elle nécessaire au baptême? 8. Faut-il une triple immersion? - 9. Le baptême peut-il être réitéré? - 10. La liturgie du baptême. - 11. Les différentes sortes de baptême. - 12. Comparaison entre ces baptêmes.

ARTICLE 1: Qu'est-ce que le baptême? Est-ce une ablution?

Objections: 1. L'ablution du corps passe et le baptême demeure. Donc le baptême n'est pas l'ablution elle-même, mais plutôt, comme dit le Damascène, " une régénération, un sceau, une sauvegarde, une illumination " .

2. Hugues de Saint-Victor dit que "le baptême c'est l'eau sanctifiée par la parole de Dieu pour laver nos fautes ". Mais l'eau n'est pas l'ablution elle-même, c'est plutôt l'ablution qui est l'usage qu'on fait de l'eau.

3. S. Augustin dit: " La parole s'ajoute à l'élément pour faire le sacrement. " Or ici l'élément c'est l'eau; le baptême est donc l'eau elle-même, et non pas l'ablution.

En sens contraire, il est écrit (Si 34, 25) " Celui qui se lave après avoir touché un mort et de nouveau le touche, que lui sert son ablution? " Il semble donc que le baptême soit l'ablution elle-même.

Réponse: Dans le baptême, trois choses sont à considérer: ce qui est seulement signe (*sacramentum tantum*), ce qui est à la fois réalité et signe (*res et sacramentum*); ce qui est seulement réalité (*res tantum*). Ce qui n'est que sacrement, est quelque chose de visible et d'extérieur, signe d'un effet intérieur: c'est bien cela qui constitue le sacrement. Or ici, ce qui se présente aux sens, c'est l'eau elle-même, et l'usage qu'on en fait, c'est-à-dire l'ablution. C'est pourquoi certains ont pris l'eau elle-même pour le sacrement. Tel semble être le sens des mots d'Hugues de Saint-Victor. qui définit tout sacrement: " un élément matériel ", et le baptême: " de l'eau " .

Mais cela n'est pas vrai. Puisque les sacrements de la loi nouvelle opèrent une certaine sanctification, le sacrement se réalise là où se réalise cette sanctification. Or ce n'est pas dans l'eau que se réalise cette sanctification; l'eau ne possède qu'une vertu sanctifiante instrumentale, qui n'est pas permanente, mais qui s'écoule dans l'homme, sujet de la sanctification proprement dite. Ce n'est donc pas dans l'eau que s'accomplit le sacrement, mais dans l'application de cette eau à l'homme, c'est-à-dire dans l'ablution. Aussi le Maître des Sentences dit-il que " le baptême est une ablution extérieure du corps, accomplie avec les paroles prescrites " .

Quant à ce qui est à la fois réalité et sacrement, c'est le caractère baptismal: réalité signifiée par l'ablution extérieure, et par là même signe sacramentel de la justification intérieure. Celle-ci dans ce sacrement, est seulement réalité signifiée et non point signe.

Solutions: 1. Ce qui est réalité et sacrement le caractère; et ce qui est réalité seulement: la justification intérieure, sont deux effets permanents; mais si le caractère demeure et ne peut être effacé, la justification intérieure demeure et peut se perdre. Le Damascène a donc défini le baptême non quant à son élément extérieur, qui est sacrement seulement, mais quant à son effet intérieur.

Deux des définitions qu'il a données s'appliquent au caractère: le "sceau" et la " sauvegarde ", parce que de soi le caractère, qu'on appelle aussi " sceau ", garde l'âme dans le bien. - Deux autres définitions s'appliquent à la réalité ultime du sacrement: elle est une " régénération ", en ce que par le baptême l'homme commence la vie nouvelle de la justice; et une " illumination ": ce qui s'entend spécialement de la foi par laquelle l'homme reçoit la vie spirituelle, selon le mot d'Habacuc (2, 4): " Le juste vit de la foi. " Or le baptême est une profession de foi: c'est pourquoi on l'appelle " sacrement de la foi " .

De même Denys définit le baptême par rapport aux autres sacrements, quand il dit qu'il est "comme le principe des plus saintes prescriptions de l'action sacrée, qui donne à notre âme les dispositions capables de les recevoir ". Et par rapport à la gloire céleste, qui est la fin générale de tous les sacrements, quand il ajoute que le baptême ouvre le chemin qui nous fait monter jusqu'au repos du ciel. Et encore par rapport au principe de la vie spirituelle, quand il l'appelle " la transmission de notre sacrée et très divine régénération " .

2. Nous venons de le dire: il n'est pas nécessaire de suivre sur ce point l'opinion d'Hugues de Saint-Victor. - On peut cependant l'entendre correctement en disant que le baptême est l'eau, parce que l'eau est le principe matériel du baptême. Ce serait alors définir le baptême par sa cause.

3. Si l'union de la parole à l'élément sensible constitue le sacrement, celui-ci se réalise non pas dans l'élément lui-même, mais dans l'homme à qui l'on applique cet élément sous forme d'ablution. Et c'est ce que signifient les paroles qui s'ajoutent à l'élément: "Je te baptise, etc. "

ARTICLE 2: L'institution de ce sacrement

Objections: 1. Il semble que le baptême fut institué après la passion du Christ, car la cause précède son effet: or c'est la passion du Christ qui agit dans les sacrements de la loi nouvelle. La passion du Christ a donc précédé l'institution des sacrements de la loi nouvelle, et particulièrement l'institution du baptême, puisque l'Apôtre dit (Rm 6, 3): " Nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est en sa mort que nous avons été baptisés. "

2. Les sacrements de la loi nouvelle tiennent leur efficacité du commandement du Christ. Or le Christ a donné à ses disciples l'ordre de baptiser après sa passion et sa résurrection, en disant (Mt 28, 19): " Allez, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père, etc. " Il semble donc que c'est après la passion du Christ que le baptême fut institué.

3. Le baptême est un sacrement nécessaire, on l'a dit plus haut; aussi semble-t-il que dès son institution, les hommes étaient obligés de le recevoir. Or, avant la passion du Christ, les hommes n'étaient pas obligés au baptême, puisque la circoncision, à laquelle a succédé le baptême, gardait encore toute sa valeur. Il semble donc que le baptême n'a pas été institué avant la passion du Christ.

En sens contraire, S. Augustin dit: " C'est par l'immersion du Christ dans l'eau que l'eau lave tous nos péchés. " Mais cela se fit avant la Passion. Donc le baptême a été institué avant la Passion.

Réponse: On l'a dit plus haut. Les sacrements tiennent de leur institution le pouvoir de conférer la grâce. Il semble donc qu'un sacrement est institué au moment où il reçoit le pouvoir de produire son effet. Or le baptême a reçu ce pouvoir lors du baptême du Christ. C'est donc alors vraiment que le baptême a été institué, quant au sacrement lui-même.

Mais l'obligation de recevoir ce sacrement ne fut imposée aux hommes qu'après la Passion et la résurrection. D'abord parce que la passion du Christ mit fin aux sacrements figuratifs, que remplacent le baptême et les autres sacrements de la loi nouvelle. Puis parce que le baptême configure l'homme à la passion et à la résurrection du Christ, en le faisant mourir au péché et renaître à une vie nouvelle dans la justice. Aussi fallait-il que le Christ souffre et ressuscite avant que soit imposée aux hommes la nécessité de se configurer à sa mort et à sa résurrection.

Solutions: 1. Même avant la passion du Christ, le baptême tenait son efficacité de cette passion, en tant qu'il la préfigurait. Cependant c'était autrement que les sacrements de la loi ancienne: ceux-ci n'étaient que des figures; mais le baptême tenait sa vertu justificatrice du Christ lui-même, de qui la passion elle-même tient son pouvoir salutaire.

2. Il ne fallait pas que le Christ contraigne les hommes à observer des figures multiples, puisqu'il venait par sa vérité abolir les figures en les accomplissant. Aussi avant sa passion, il n'a pu faire un précepte du baptême qu'il avait institué, mais il a voulu que les hommes s'accoutument peu à peu à en faire usage et cela surtout pour le peuple juif, dont tous les actes étaient figuratifs, dit S. Augustin. Mais après sa passion et sa résurrection, ce n'est pas seulement aux Juifs, mais aussi aux païens, qu'il imposa par son commandement l'obligation du baptême en disant: " Allez, enseignez toutes les nations. . . "

3. Les sacrements ne sont obligatoires que quand ils sont l'objet d'un précepte. Or on l'a dit, cela n'eut pas lieu avant la Passion. Par conséquent, ce que le Seigneur dit à Nicodème (Jn 3, 5): "Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, ne peut entrer dans le royaume de Dieu ", semble viser l'avenir plus que le présent.

ARTICLE 3: L'eau est-elle la matière propre du baptême?

Objections: 1. Il semble que non, car le baptême, selon Denys et le Damascène a le pouvoir d'illuminer. Or cela convient surtout au feu. Donc le baptême devrait se faire dans le feu plutôt que dans l'eau, et d'autant plus que Jean Baptiste, en annonçant le baptême du Christ, dit: " Il vous baptisera dans l'Esprit Saint et le feu " (Mt 3, 11).

2. Le baptême signifie l'ablution des péchés; mais on peut laver avec d'autres liquides que l'eau: avec le vin, l'huile, etc. Donc on pourrait aussi s'en servir pour le baptême, et l'eau n'est pas la matière propre du baptême.

3. Les sacrements de l'Église, on l'a vu, ont coulé du côté du Christ fixé à la croix. Or il en coula non seulement de l'eau, mais aussi du sang. Il semble donc qu'on puisse baptiser aussi avec du sang. Et cela semble convenir davantage à l'effet du baptême, puisque l'Apocalypse dit (1, 5): "Il nous a lavés de nos péchés en son sang. "

4. S. Augustin et Bède disent que " par le contact de sa chair très pure le Christ a conféré aux eaux le pouvoir de régénérer et de purifier ". Mais toutes les eaux ne sont pas en communication avec l'eau du Jourdain que le Christ a touchée avec sa chair. N'importe quelle eau ne peut donc pas servir au baptême, et par conséquent ce n'est pas l'eau, comme telle, qui est la matière propre du baptême.

5. Si l'eau comme telle était la matière propre du baptême, il ne serait pas nécessaire de la soumettre à d'autres rites, avant de s'en servir pour le baptême. Mais on exorcise et on bénit l'eau qui doit servir au baptême solennel. Il semble donc que l'eau en tant que telle n'est pas la matière propre du baptême.

En sens contraire, le Seigneur dit (Jn 3, 5) "Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, ne peut entrer dans le royaume de Dieu. "

Réponse: Par l'institution divine, l'eau est la matière propre du baptême. Et cela est plein de convenances. 1° La nature du baptême, c'est de nous engendrer à la vie spirituelle; et cela convient absolument à l'eau: les germes, d'où naissent tous les vivants, plantes et animaux, sont humides, au point que certains philosophes ont fait de l'eau le principe de toutes choses.

2° Les propriétés de l'eau conviennent aux effets du baptême. Par l'humidité, elle lave; et par là elle est apte à signifier et à causer l'ablution des péchés. Sa fraîcheur tempère l'excès de chaleur, et par là elle peut apaiser le feu de la convoitise. Elle est transparente et peut recevoir la lumière, et par là elle convient au baptême qui est " le sacrement de la foi ".

3° L'eau peut convenablement représenter les mystères du Christ par lesquels nous sommes justifiés. Comme le dit S. Jean Chrysostome: " Quand nous plongeons la tête dans l'eau, c'est comme un tombeau dans lequel le vieil homme est enseveli, il y est plongé et y disparaît; ensuite c'est un homme nouveau qui renaît. "

4° L'eau est une matière commune et abondante; elle convient donc à un sacrement aussi nécessaire, puisqu'on peut facilement la trouver partout.

Solutions: 1. L'illumination appartient au feu comme à son principe actif Or celui qui est baptisé ne devient pas source de lumière, mais il est illuminé par la foi qui vient " de l'audition " de la Parole (Rm 10, 17). L'eau convient donc au baptême plus que le feu.

Quant à ce que dit Jean Baptiste " Il vous baptisera dans l'Esprit Saint et le feu ", cela peut s'entendre, avec S. Jérôme, de l'Esprit Saint qui apparut sur les disciples sous la forme de langues de feu; - ou avec S. Jean Chrysostome de la tribulation qui purifie les péchés et apaise la convoitise; - ou, comme dit S. Hilaire. " ceux qui ont été baptisés dans l'Esprit Saint, il reste encore à recevoir la purification finale dans le feu du jugement ".

2. Le vin et l'huile ne servent pas aussi communément que l'eau pour les ablutions. Et ils ne lavent pas aussi parfaitement, car ils laissent après eux une odeur, ce qui n'est pas le cas de l'eau. De plus on ne les trouve pas aussi communément et aussi abondamment que l'eau.

3. Du côté du Christ l'eau coula pour nous laver, le sang pour nous racheter. Aussi le sang se rapporte-t-il à l'eucharistie, et l'eau au baptême. Celui-ci cependant tient sa puissance purificatrice de la vertu du sang du Christ.

4. La vertu du Christ s'est transmise à toutes les eaux, non à cause d'une continuité locale, mais à cause de leur communauté spécifique. Comme dit S. Augustin., " la bénédiction qui a jailli du baptême du Sauveur, s'est répandue comme un fleuve spirituel, et a rempli le lit de tous les fleuves et les profondeurs de toutes les sources ".

5. La bénédiction de l'eau n'est pas nécessaire au baptême, mais elle appartient à une solennité qui sert à exciter la dévotion des fidèles et à empêcher que la ruse du démon ne fasse obstacle à l'effet du baptême.

ARTICLE 4: Faut-il de l'eau pure?

Objections: 1. Il semble que non, car l'eau que nous connaissons n'est pas de l'eau pure; cela est évident pour l'eau de mer, à laquelle sont mélangés beaucoup d'éléments terrestres, comme le montre Aristote. Et cependant on peut s'en servir pour le baptême. Donc l'eau pure n'est pas requise pour le baptême.

2. Dans la célébration solennelle du baptême, on mélange du chrême à l'eau. Mais cela corrompt la pureté et la simplicité de l'eau.

3. L'eau qui a coulé du côté du Christ fixé à la croix était, on l'a dit, la figure du baptême. Mais il semble que ce n'était pas de l'eau pure, car dans un corps mixte, comme était le corps du Christ, les éléments ne sont pas à l'état pur.

4. L'eau de lessive n'est pas de l'eau pure, puisqu'elle a des propriétés opposées à celles de l'eau, comme de chauffer et de dessécher. Et cependant on peut s'en servir pour le baptême, comme des eaux thermales qui passent par des veines sulfureuses, de même que la lessive est filtrée sur de la cendre.

5. L'eau de rose est produite par la distillation des roses, et les autres eaux chimiques par la distillation de certains corps. Mais il semble qu'on puisse s'en servir pour le baptême, comme des eaux de pluie, produites par condensation des vapeurs. Et comme ces eaux ne sont pas pures et sans mélange, il semble donc que l'eau pure et sans mélange n'est pas requise pour le baptême.

En sens contraire, on vient de dire que la matière propre du baptême est l'eau. Mais il n'y a que de l'eau sans mélange à être spécifiquement de l'eau. Donc l'eau pure et sans mélange est de toute nécessité requise pour le baptême.

Réponse: L'eau peut perdre sa pureté et sa simplicité de deux façons: par mélange avec un autre corps, ou par altération. Et l'un et l'autre peut être naturel ou artificiel. Mais l'art est moins puissant que la nature: la nature donne la forme substantielle, ce que l'art ne peut pas faire. Aussi toutes les formes artificielles sont accidentelles, sauf si l'art fait agir un agent approprié sur la matière correspondante, comme le feu sur le combustible. C'est ainsi que certains animaux naissent de matières en décomposition.

Toute modification artificielle de l'eau, soit par mélange, soit par altération, n'en change donc pas la nature. Aussi peut-on s'en servir pour le baptême, à moins que l'eau ne soit mélangée à un corps en si petite quantité que le composé serait autre chose que de l'eau; la boue par exemple est de la terre plutôt que de l'eau, et le vin coupé est du vin plus que de l'eau.

Mais les changements naturels peuvent parfois modifier l'espèce de l'eau; cela se produit quand l'eau devient, par la nature, élément d'un corps mixte: ainsi l'eau, changée en jus de raisin, est du vin, et n'a plus les caractères spécifiques de l'eau. Parfois aussi la nature peut produire des changements qui ne modifient pas l'espèce, qu'il s'agisse d'altération, comme pour l'eau chauffée par le soleil, ou de mélange, comme l'eau de rivière troublée par le mélange de parcelles de terre.

Par conséquent l'eau, quelle qu'elle soit, quelque changement qu'elle ait subi, qui n'a pas perdu sa nature d'eau, peut servir pour le baptême. Mais si elle l'a perdue, on ne peut s'en servir.

Solutions: 1. Les changements que subit l'eau de mer, ou les eaux que l'on rencontre communément, ne sont pas tels qu'ils changent la nature de l'eau. Par conséquent, on peut s'en servir pour le baptême.

2. Le mélange de chrême ne change pas la nature de l'eau. Il en est de même pour l'eau de cuisson des viandes, ou autres préparations semblables, à moins que les matières qui ont ainsi cuit dans l'eau n'y soient tellement dissoutes que le liquide ainsi obtenu soit moins de l'eau qu'une substance étrangère; on pourra en juger à sa consistance. Cependant si de cette gelée on peut extraire de l'eau limpide, on pourra s'en servir pour le baptême, ainsi qu'on peut le faire avec l'eau exprimée de la boue, bien qu'on ne puisse pas baptiser avec de la boue.

3. L'eau qui a coulé du côté du Christ suspendu à la croix ne fut pas une humeur lymphatique, comme l'ont dit certains auteurs. On ne pourrait en effet conférer le baptême avec un tel liquide, non plus qu'avec du sang, du vin, un suc de plante quelconque. Ce fut de l'eau pure, sortant miraculeusement du corps mort, comme le sang, pour prouver la vérité du corps du Seigneur, contre l'hérésie des manichéens: l'eau, un des quatre éléments, montrait que le corps du Christ était vraiment composé des quatre éléments, et le sang montrait qu'il était composé de quatre humeurs.

4. On peut employer pour le baptême l'eau de lessive, et l'eau des bains sulfureux; ces eaux ne sont ni artificiellement ni naturellement incorporées à des corps mixtes, mais elles reçoivent seulement quelques modifications pour être passées à travers certains corps.

5. L'eau de rose est un suc extrait de la rose; on ne peut donc s'en servir pour le baptême, ni, pour la même raison, des eaux chimiques ou du vin. Il n'en est pas de même des eaux de pluie, qui sont produites par la condensation des vapeurs nées de l'eau, et ne renferment qu'une très faible proportion de liquides venant des corps mixtes; ceux-ci d'ailleurs, sous l'action de la nature qui est plus puissante que l'art, sont lors de cette condensation réduits en eau véritable, ce que l'art ne saurait faire. Aussi l'eau de pluie ne garde aucune propriété des corps mixtes; on n'en peut dire autant de l'eau de rose et des eaux chimiques.

ARTICLE 5: La forme: " Moi, je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ", convient-elle à ce sacrement?

Objections: 1. Il semble que non, car une action doit être attribuée à l'agent principal plutôt qu'au ministre. Or, dans le sacrement, le ministre agit comme un instrument, mais l'agent principal du baptême est le Christ, comme il est dit en S. Jean (1, 33): " Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et se reposer, c'est lui qui baptise. " Il ne convient donc pas que le ministre dise: "je te baptise", et d'autant moins que dans le mot *baptizo* (je baptise) le pronom *ego* (moi) est sous-entendu, il est donc superflu de l'ajouter.

2. Il n'est pas nécessaire que celui qui exerce une activité quelconque fasse mention expresse de l'activité qu'il exerce; ainsi celui qui enseigne n'a pas besoin de dire: " je vous enseigne. " Or le Seigneur a donné en même temps l'ordre de baptiser et celui d'enseigner, quand il a dit (Mt 28, 19): " Allez, enseignez toutes les nations, etc. " Il n'est donc pas nécessaire que dans la forme du baptême on fasse mention de l'acte du baptême.

3. Parfois le baptisé n'entend pas les paroles, par exemple si c'est un sourd ou un petit enfant. Il est donc inutile de lui adresser la parole: " Lorsqu'on ne t'écoute pas, garde tes discours " (Si 32, 6 Vg). Il ne convient donc pas de dire: " je te baptise " en s'adressant à celui que l'on baptise.

4. Il peut arriver que plusieurs personnes soient baptisées en même temps par plusieurs ministres, comme lorsque les Apôtres baptisèrent le même jour trois mille personnes, et un autre jour cinq mille (Ac 2, 41; 4, 4). La forme du baptême ne devrait donc pas se limiter au singulier ("je te baptise "), mais on devrait pouvoir dire: " Nous vous baptisons. "

5. Le baptême tient sa vertu de la passion du Christ. Or, c'est sa forme qui fait du baptême un rite saint. Il semble donc que la forme du baptême devrait faire mention de la passion du Christ.

6. Le nom désigne les propriétés de la chose. Mais les propriétés personnelles des personnes divines sont au nombre de trois, nous l'avons dit dans la première Partie. On ne devrait donc pas dire: "Au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit ", mais bien " aux noms ".

7. La personne du Père n'est pas désignée seulement par le nom de Père, mais aussi par celui d'Innascible et de Générateur; le Fils est désigné aussi par les noms de Verbe, d'Image, d'Engendré; le Saint-Esprit peut être aussi désigné par les noms de Don et d'Amour, de Celui qui procède. Il semble donc qu'on pourrait employer ces noms pour conférer le baptême.

En sens contraire, le Seigneur a dit (Mt 28, 19): "Allez, enseignez toutes les nations, et baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. "

Réponse: Le baptême est consacré par sa forme, dit S. Paul (Ep 5, 26): " Il l'a purifiée par le bain d'eau avec la parole de vie. " Et S. Augustin: " Le baptême est consacré par les paroles évangéliques. " Il faut donc que la forme exprime la cause du baptême.

Or cette cause est double: l'une, la cause principale d'où il tient sa vertu, c'est la sainte Trinité; l'autre, instrumentale, c'est le ministre qui confère le rite sacramentel. La forme du baptême doit donc faire mention de l'une et de l'autre. On désigne le ministre quand on dit: " je te baptise ", et la cause principale, quand on dit: " Au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. " Ainsi cette formule convient bien au baptême.

Solutions: 1. Une action est attribuée à l'instrument comme à l'agent immédiat, et à l'agent principal comme à celui par la vertu duquel agit l'instrument. Aussi la forme du baptême désigne-t-elle justement le ministre dans l'exercice de son rôle, quand on dit: " je te baptise ", et d'ailleurs le Seigneur lui-même a attribué aux ministres l'action du baptême, en disant: " Baptisez-les, etc. " - La cause principale, par la vertu de laquelle est donné le sacrement, est désignée quand on dit: " Au nom du Père, etc. ", car le Christ ne baptise pas sans le Père et sans l'Esprit Saint.

Les Grecs n'attribuent pas au ministre l'acte du baptême, pour éviter l'erreur des anciens qui attribuaient au baptiseur la vertu du baptême, et disaient: " Moi je suis de Paul et moi de Céphas " (1 Co 1, 12). C'est pourquoi ils disent: " Que le serviteur du Christ un tel soit baptisé au nom du Père, etc. " Et comme ces mots expriment l'acte posé par le ministre, avec l'invocation de la Trinité, c'est un vrai sacrement.

L'addition du pronom *ego* dans notre formule n'appartient pas à la substance de la forme, mais n'est là que pour exprimer plus fortement l'intention.

2. L'homme peut se laver dans l'eau pour bien des raisons; il faut donc que la formule sacramentelle détermine le sens de cette ablution. Cela ne se ferait pas en disant: " Au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit ", car nous devons tout faire au nom des trois Personnes (Col 3, 17). Donc si l'acte même du baptême n'est pas exprimé, soit à notre façon, soit à celle des Grecs, le baptême n'est pas valide, d'après une décrétale d'Alexandre III: " Si l'on plonge trois fois un enfant dans l'eau au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit, Amen, sans dire: je te baptise au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit, Amen, - l'enfant n'est pas baptisé. "

3. Les paroles employées dans la formule sacramentelle sont prononcées non seulement pour signifier, mais aussi pour produire ce qu'elles signifient, puisqu'elles tiennent leur efficacité de la Parole " par qui tout a été fait " (Jn 1, 3). Aussi convient-il de les adresser non seulement aux hommes, mais aussi à des créatures insensibles, comme lorsqu'on dit: " je t'exorcise, créature du sel. "

4. Plusieurs ministres ne peuvent pas baptiser en même temps un seul sujet; car les actions se multiplient avec les agents qui les accomplissent intégralement. S'il y avait ensemble deux ministres, un muet qui ne pourrait proférer les paroles, et un manchot qui ne pourrait pas faire les gestes, ils ne pourraient pas se mettre à deux pour baptiser, l'un prononçant les paroles, et l'autre faisant les gestes.

Si la nécessité l'exige, on peut baptiser en même temps plusieurs personnes; chacune d'elles ne recevra qu'un seul baptême. Mais il faudra alors dire " Je vous baptise. " Et cela ne change pas la forme: " vous " n'est pas autre chose que " toi et toi ". Mais quand on dit " nous ", ce n'est pas la même chose que " moi et moi ", mais bien " moi et toi ". Et cela serait changer la forme.

On la changerait aussi en disant: " je me baptise. " C'est pourquoi personne ne peut se baptiser soi-même. Aussi le Christ lui-même a-t-il voulu être baptisé par Jean.

5. La passion du Christ est cause principale par rapport au ministre, elle n'est pourtant que cause instrumentale par rapport à la sainte Trinité. Aussi fait-on mention de la Trinité plutôt que de la passion du Christ.

6. Bien qu'il y ait trois noms personnels pour les trois Personnes, il n'y a pourtant qu'un seul nom essentiel. Or la puissance divine qui agit dans le sacrement, appartient à l'essence. C'est pourquoi on dit " au nom " (singulier), et non pas " aux noms " (pluriel).

7. De même que l'eau est employée pour le baptême parce qu'on s'en sert le plus communément pour les ablutions, de même pour désigner les trois personnes divines dans la forme du baptême, on emploie les noms qui servent le plus communément à les désigner dans telle langue donnée. Et si on se servait d'autres noms, il n'y aurait pas baptême.

ARTICLE 6: Peut-on baptiser sous cette forme " Je te baptise au nom du Christ " ?

Objections: 1. C'est vraisemblable, car notre baptême est un comme notre foi est une. Mais on lit dans les Actes (8, 12): " Hommes et femmes étaient baptisés au nom de Jésus Christ. " Donc maintenant encore on peut baptiser au nom du Christ.

2. Selon S. Ambroise: " En disant: le Christ, vous nommez aussi le Père qui l'a oint, et le Fils lui-même qui a été oint, et le Saint-Esprit en qui il a été oint. " Mais on peut donner le baptême au nom de la Trinité. Donc aussi au nom du Christ.

3. Le pape Nicolas répondant à une consultation des Bulgares, dit: " Ceux qui ont été baptisés au nom de la sainte Trinité, ou même seulement au nom du Christ, comme on le lit dans les Actes des Apôtres, ne doivent pas être rebaptisés, car, comme dit S. Ambroise, c'est une seule et même chose. " Or il faudrait les rebaptiser si, ayant été baptisés sous cette forme, ils n'avaient pas reçu le baptême. Le baptême peut donc être administré au nom du Christ avec cette formule: " je te baptise au nom du Christ. "

En sens contraire, le pape Gélase II écrit à l'évêque Gaudentius: " Si ceux qui habitent dans le voisinage de Votre Dilection déclarent qu'ils ont été baptisés seulement au nom du Seigneur, sans aucune hésitation, quand ils viendront à la foi catholique, vous les baptiserez au nom de la Trinité. " - Et Didyme dit: " Il peut arriver que quelqu'un ait l'esprit assez dérangé pour baptiser en omettant un des noms susdits " - c'est-à-dire d'une des trois Personnes, - " ce baptême sera invalide ".

Réponse: On l'a dit ci-dessus, les sacrements tiennent leur efficacité de l'institution du Christ. C'est pourquoi, si l'on omet une des conditions posées par le Christ pour tel sacrement, celui-ci perd toute son efficacité, à moins d'une disposition spéciale du Christ, qui n'a pas lié sa puissance aux sacrements. Or le Christ a institué que le baptême serait donné sous l'invocation de la Trinité. Par conséquent, tout ce qui manque à la totalité de cette invocation ruine l'intégrité du baptême.

Qu'on n'objecte pas que le nom d'une Personne suppose le nom d'une autre, comme le nom du Père laisse entendre le nom du Fils; ni que celui qui ne désigne qu'une seule Personne peut avoir des trois une foi correcte. Car le sacrement requiert une forme sensible, aussi bien qu'une matière sensible; aussi l'intelligence de la Trinité ou la foi en elle ne suffisent-elles pas à la perfection du sacrement si la Trinité n'est pas exprimée de façon sensible par des mots. Aussi au baptême du Christ, qui fut à l'origine de l'institution de notre baptême, la Trinité s'est fait connaître à nos sens: le Père par la voix, le Fils en sa nature humaine, l'Esprit Saint par la colombe.

Solutions: 1. C'est par une révélation spéciale du Christ que, dans la primitive Église, les Apôtres baptisaient au nom du Christ, pour que ce nom, odieux aux juifs et aux païens, soit mis en honneur, du fait que le Saint-Esprit était donné au baptême à l'invocation de ce nom.

2. S. Ambroise nous explique pourquoi il convenait que cette dispense fût donnée dans la primitive Église: dans le nom du Christ on entend toute la Trinité. Et par là on gardait au moins dans son contenu intellectuel l'intégrité de la forme que Jésus avait donnée dans l'Évangile.

3. Le pape Nicolas s'appuie sur les deux autorités précédentes. Par conséquent sa réponse s'explique par les deux solutions ci-dessus.

ARTICLE 7: L'immersion est-elle nécessaire au baptême?

Objections: 1. C'est vraisemblable car, dit S. Paul (Ep 4, 5) " Il n'y a qu'une seule foi, un seul baptême. " Mais l'usage courant, en bien des régions, est de baptiser par immersion. Il semble donc qu'on ne peut baptiser autrement.

2. L'Apôtre dit aux Romains (6, 3): " Nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés, car nous avons été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort. " Mais cela se fait par l'immersion. Car Chrysostome,, sur ces mots de

S. Jean (3, 5): " Nul, s'il ne tenait de l'eau et de l'Esprit Saint ", dit: " Quand nous plongeons la tête dans l'eau, c'est comme un tombeau dans lequel le vieil homme est enseveli, il y est plongé et y disparaît; ensuite c'est un homme nouveau qui renaît. " Il semble donc que l'immersion soit nécessaire au baptême.

3. Si l'on pouvait baptiser sans immerger tout le corps, il suffirait également de verser de l'eau sur n'importe quelle partie du corps. Mais cela ne convient pas, puisque le péché originel, contre lequel principalement est donné le baptême, n'est pas localisé dans une partie du corps seulement. Il semble donc que l'immersion est requise pour le baptême, et que la seule infusion ne suffit pas.

En sens contraire, il est écrit (He 10, 22): " Approchons-nous de lui avec un cœur sincère, le cœur purifié des souillures d'une conscience mauvaise, et le corps lavé dans une eau pure. "

Réponse: Dans le sacrement de baptême, on emploie l'eau sous forme d'ablution pour signifier la purification intérieure du péché. Mais l'ablution dans l'eau peut se faire non seulement par immersion, mais aussi par aspersion ou effusion. Aussi, bien qu'il soit plus sûr de baptiser par immersion, puisque tel est l'usage commun, on peut aussi baptiser par aspersion, ou par effusion, selon le mot d'Ézéchiel (36, 25): " je verserai sur vous une eau pure ", et comme on dit aussi que baptisa S. Laurent.

Et cela peut se faire surtout en cas de nécessité; soit à cause du grand nombre des candidats au baptême, comme on dit dans les Actes (2, 41; 4, 4) qu'un jour trois mille personnes reçurent le baptême, et un autre jour cinq mille. Ou bien si l'eau n'est pas assez abondante, ou si le ministre n'est pas assez robuste pour soutenir le baptisé, ou à cause de la faiblesse du baptisé que l'immersion pourrait mettre en péril de mort. Il faut donc dire que l'immersion n'est pas nécessaire au baptême.

Solutions: 1. Ce qui n'est qu'accidentel ne change pas la nature d'une chose. De soi, le baptême requiert l'ablution du corps avec de l'eau: c'est pourquoi on appelle le baptême " bain ": " La purifiant dans le bain d'eau avec la parole de vie " (Ep 5, 26). Mais que cette ablution se fasse de telle ou telle manière, cela est accidentel au baptême. Aussi la diversité des usages en cette matière ne ruine-t-elle pas l'unité du baptême.

2. L'immersion signifie de façon plus expressive la sépulture du Christ; aussi est-elle la manière de baptiser la plus commune et la plus recommandable. Mais dans les autres manières de baptiser, cette sépulture est représentée d'une façon ou d'une autre bien que moins expressément; et de quelque façon que se fasse l'ablution, le corps de l'homme, au moins en partie, est recouvert d'eau, comme le corps du Christ fut mis sous la terre.

3. La partie principale du corps, surtout par rapport aux membres extérieurs, c'est la tête, où siègent tous les sens, internes et externes. C'est pourquoi, si l'on ne peut verser de l'eau sur tout le corps, soit par pénurie d'eau, soit pour quelque autre raison, c'est sur la tête qu'il faut répandre l'eau, comme sur la partie où se manifeste le principe de la vie animale.

Bien que les organes de la génération soient les transmetteurs du péché originel, ce ne sont pas ces organes qu'il faut laver, mais plutôt la tête, car le baptême ne met pas fin à la transmission du péché originel par la génération, mais il délivre l'âme de la tache et de la culpabilité du péché qu'elle encourt. Il faut donc laver de préférence la partie du corps où se manifestent les opérations de l'âme.

Dans l'ancienne loi cependant, le remède contre le péché originel avait été institué dans l'organe de la génération, car celui qui devait ôter le péché originel était encore à naître de la race d'Abraham, dont la foi était signifiée par la circoncision.

ARTICLE 8: Faut-il une triple immersion?

Objections: 1. Il semble qu'elle soit nécessaire. En effet S. Augustin dit dans un sermon aux néophytes: " On a eu raison de vous plonger trois fois dans l'eau, puisque c'est au nom de la Trinité que vous avez été baptisés. On a eu raison aussi puisque vous avez reçu le baptême au nom de Jésus Christ qui est ressuscité des morts le troisième jour. Cette immersion répétée trois fois, par laquelle vous avez été ensevelis avec le Christ dans le baptême, est la figure de la sépulture du Seigneur. " Mais il paraît nécessaire au baptême que la Trinité y soit exprimée, et que le néophyte soit configuré à la sépulture du Christ. Il semble donc que la triple immersion soit nécessaire au baptême.

2. Les sacrements tiennent leur efficacité du commandement du Christ. Mais cette triple immersion se fait sur l'ordre du Christ. Le pape Gélase écrit en effet à l'évêque Gaudentius: " Le précepte évangélique, donné par Jésus Christ lui-même, le Seigneur Dieu et notre Sauveur, nous ordonne de baptiser au nom de la Trinité, et même par une triple immersion. " Ainsi, comme il est nécessaire de baptiser au nom de la Trinité, il semble bien que la triple immersion soit également nécessaire pour le baptême.

3. Si la triple immersion n'est pas nécessaire au baptême, le sacrement, semble-t-il, sera conféré dès la première immersion. Si donc on en ajoute une deuxième et une troisième, on paraît baptiser une deuxième et une troisième fois: ce qui ne convient pas. Une seule immersion ne suffit donc pas pour le baptême, mais les trois sont nécessaires.

En sens contraire, S. Grégoire écrit à l'évêque Léandre: " Il n'y a rien de répréhensible à plonger un enfant dans l'eau baptismale trois fois ou une seule, car trois immersions signifient la trinité des Personnes, mais une seule peut signifier l'unité de la divinité. "

Réponse: Nous l'avons dit le baptême requiert de soi l'ablution dans l'eau, qui est nécessaire au sacrement; mais la façon dont se fait cette ablution est accidentelle au sacrement. Aussi, selon l'autorité de S. Grégoire citée ci-dessus, il est, de soi, également licite de pratiquer une ou trois immersions: l'unique immersion signifie l'unité de la mort du Christ et l'unité de la divinité; la triple immersion signifie les trois jours de la sépulture du Christ et la trinité des Personnes.

Mais pour diverses raisons, la législation de l'Église a établi tantôt l'une, tantôt l'autre. Au début de l'Église naissante, certains avaient des idées fausses sur la Trinité, pensant que le Christ était un homme ordinaire, qui, surtout par sa mort, avait mérité d'être appelé Fils de Dieu et Dieu; aussi ne baptisaient-ils pas au nom de la Trinité, mais seulement en mémoire de la mort du Christ, et par une seule immersion. Mais cela fut réprouvé dans la primitive Église; ainsi on lit dans les Canons des Apôtres: " Si un prêtre ou un évêque baptise non par une triple immersion, mais par une seule, comme, dit-on, font certains "dans la mort du Seigneur", qu'il soit déposé, car le Seigneur n'a pas dit: "Baptisez en ma mort", mais, au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit". " Plus tard se répandit l'erreur de certains schismatiques et hérétiques qui rebaptisaient, comme S. Augustin le rapporte des donatistes. Aussi, pour écarter leur erreur, le concile de Tolède décida qu'il n'y aurait qu'une seule immersion: " Pour éviter le scandale du schisme ou la pratique d'une doctrine hérétique, nous nous en tiendrons à une immersion simple. "

Mais puisque cette raison n'existe plus, la triple immersion est la pratique commune pour le baptême. Aussi, en baptisant autrement, on pécherait gravement, car on n'observerait pas le rite de l'Église. Néanmoins le baptême serait valide.

Solutions: 1. La Trinité est comme l'agent principal du baptême. La ressemblance de l'agent s'imprime dans l'effet par la forme et non par la matière. Ainsi la Trinité est-elle représentée dans le baptême par les paroles qui constituent la forme. Il n'est pas nécessaire que la Trinité soit représentée par l'usage qu'on fait de la matière; si elle l'est, c'est pour rendre la signification plus expressive.

De même une seule immersion suffit à signifier la mort du Christ. Les trois jours de la sépulture n'étaient pas nécessaires à notre salut; même s'il n'était resté qu'un seul jour dans la mort ou dans le tombeau, cela aurait suffi pour achever notre rédemption. Mais, comme on l'a dit plus haut, ces trois jours ont pour but de manifester la réalité de la mort.

Donc, ni du point de vue de la Trinité, ni de celui de la Passion, la triple immersion n'est nécessaire au sacrement.

2. Si le pape Pélage a compris que le Christ avait prescrit la triple immersion, c'est par analogie avec la formule baptismale qu'il a prescrite: " Au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. " Mais comme on vient de le dire, on ne peut pas employer le même argument sur la forme et sur l'usage de la matière.

3. On a dit plus haut que l'intention est requise pour le baptême. Ainsi l'intention du ministre de l'Église, qui entend donner par une triple immersion un seul baptême, ne fait-elle qu'un seul baptême. Ainsi S. Jérôme dit-il: " Bien que le sujet soit baptisé " c'est-à-dire immergé, " trois fois, en l'honneur du mystère de la Trinité, il n'y a cependant qu'un seul baptême ".

Cependant, si à chaque immersion il y avait l'intention de donner un baptême, en répétant à chacune les paroles de la forme, il pécherait en ce qui dépend de lui, comme baptisant plusieurs fois.

ARTICLE 9: Le baptême peut-il être réitéré?

Objections: 1. Le baptême a été institué pour nous purifier de nos péchés. Le baptême devrait donc être renouvelé, et d'autant plus que la miséricorde du Christ dépasse la faute de l'homme.

2. Jean Baptiste fut plus qu'un autre loué par le Christ, qui a dit de lui (Mt 11, 11): " Parmi les enfants des femmes, nul n'a été plus grand que Jean Baptiste. " Mais ceux qui avaient été baptisés par lui étaient rebaptisés, comme nous voyons dans les Actes (19, 5) que Paul rebaptisa ceux qui avaient reçu le baptême de Jean. A plus forte raison faut-il rebaptiser ceux qui ont été baptisés par des hérétiques ou des pécheurs.

3. Le Concile de Nicée a décidé qu'il fallait baptiser ceux qui venaient à l'Église de la secte des paulianistes et des cataphrygiens. Il semble que le même motif joue pour les autres hérétiques. Donc ceux qui ont été baptisés par les hérétiques doivent être rebaptisés.

4. Le baptême est nécessaire au salut. Or il y a des baptisés dont le baptême est douteux. Il faut donc les rebaptiser.

5. L'eucharistie est un sacrement plus parfait que le baptême. Mais on peut recevoir plusieurs fois l'eucharistie. Donc et à plus forte raison on peut renouveler le baptême.

En sens contraire, S. Paul dit (Ep 4, 5): " Une seule foi et un seul baptême. "

Réponse: Le baptême ne peut pas être renouvelé.

1° Il est une sorte de renaissance spirituelle, puisque par lui on meurt à la vie passée pour commencer à mener une vie nouvelle: " Personne, à moins d'être né à nouveau de l'eau et de l'Esprit Saint, ne peut voir le royaume de Dieu " (Jn 3, 5). Mais chaque homme ne naît qu'une fois. Aussi le baptême ne peut-il être renouvelé, pas plus que la génération charnelle. Et S. Augustin, sur ce mot en S. Jean: " Peut-on entrer à nouveau dans le sein de sa mère et en ressortir? " ajoute: " Tu dois comprendre la naissance spirituelle comme Nicodème a compris la naissance charnelle. On ne peut rentrer dans le sein maternel, on ne peut non plus retourner au baptême. "

2° " Nous sommes baptisés dans la mort du Christ " (Rm 6, 3), par laquelle nous mourons au péché et ressuscitons pour une vie nouvelle. Or le Christ est " mort au péché une fois pour toutes " (v. 10), et c'est pourquoi le baptême ne peut être réitéré. L'épître aux Hébreux (6, 6) dit de certains qui voulaient se faire rebaptiser " qu'ils crucifient à nouveau le Fils de Dieu pour eux-mêmes ". Et la Glose ajoute: " L'unique mort du Christ a consacré un baptême unique. "

3° Le baptême imprime un caractère qui est ineffaçable, et qui est conféré avec une sorte de consécration. Or dans l'Église les consécrations ne se renouvellent pas, et le baptême non plus. " Le caractère militaire ne se donne pas deux fois ", dit S. Augustin et il ajoute: " Le sacrement du Christ n'est pas moins permanent que cette marque corporelle, et nous voyons que les apostats eux-mêmes ne perdent pas le baptême, puisqu'on ne les rebaptise pas quand ils reviennent par la pénitence. "

4° Le baptême nous est donné surtout pour nous libérer du péché originel. Et comme le péché originel ne se renouvelle pas, le baptême non plus n'a pas à être renouvelé: " Comme par la faute d'un seul la condamnation s'est étendue à tous les hommes, ainsi par la justice d'un seul vient pour tous les hommes la justification qui donne la vie " (Rm 5, 18).

Solutions: 1. Le baptême agit par la vertu de la passion du Christ. Aussi, comme les péchés qui sont venus après elle n'enlèvent rien à la puissance de la passion du Christ, ils n'enlèvent non plus rien au baptême au point qu'il faille le renouveler. Mais la pénitence supprime le péché qui faisait obstacle à l'effet du baptême.

2. Sur ce mot de S. Jean (1, 33): " Moi, je ne le connaissais pas ", S. Augustin dit: " Voilà que l'on baptise après que Jean a baptisé, et on ne baptise pas après qu'un homicide a baptisé. C'est que Jean a donné son baptême à lui, et l'homicide a donné le baptême du Christ; le sacrement est si saint que même l'homicide qui l'administre ne peut le souiller. "

3. Les pauliens et les cataphrygiens ne baptisaient pas au nom de la Trinité. S. Grégoire écrit à l'évêque Quirice: " Les hérétiques qui ne sont pas baptisés au nom de la Trinité, comme les bonosiens et les cataphrygiens ", qui partageaient l'erreur des pauliens, " ceux-ci qui ne croient pas à la divinité du Christ ", ne voyant en lui qu'un homme ordinaire, " et ceux-là ", les cataphrygiens, " dont l'esprit pervers croit que le Saint-Esprit est un homme (Montan), quand ils reviennent à la sainte Église, ils sont baptisés, parce que ce n'est pas un baptême, ce que, dans l'hérésie, ils ont reçu sans l'invocation de la sainte Trinité ". Mais on lit dans les *Croyances ecclésiastiques*: " Si ceux qui ont été baptisés chez les hérétiques qui baptisent au nom de la sainte Trinité viennent à la foi catholique, qu'on les reçoive comme déjà baptisés. "

4. Une décrétale d'Alexandre III dit: " Ceux dont on doute s'ils ont été baptisés, qu'on les baptise en disant d'abord: "Si tu es baptisé, je ne te rebaptise pas; mais si tu n'est pas baptisé, je te baptise, etc. " Cela n'est pas recommencer, puisqu'on ne sait pas si cela a déjà été fait. "

5. Le baptême et l'eucharistie représentent tous deux la mort et la passion du Seigneur, mais chacun à sa manière. Le baptême rappelle la mort du Christ parce qu'il fait mourir avec le Christ pour naître à une vie nouvelle. Mais le sacrement de l'eucharistie rappelle la mort du Christ en nous présentant le Christ lui-même en sa passion comme notre repas pascal, d'après S. Paul (1 Co 5, 7-8): " Le Christ notre Pâque a été immolé, prenons donc part au festin. " Et de même que l'homme ne naît qu'une fois, mais mange souvent, ainsi on ne donne qu'une seule fois le baptême, mais plus d'une fois l'eucharistie.

ARTICLE 10: La liturgie du baptême

Objections: 1. Il semble que le rite employé par l'Église dans la célébration du baptême ne soit pas satisfaisant. En effet, S. Jean Chrysostome dit: " Les eaux du baptême ne seraient jamais capables de purifier les croyants de leurs péchés, si elles n'avaient été sanctifiées par le contact du corps du "

Seigneur. " Or cela s'est produit le jour du baptême du Christ, que nous célébrons le jour de l'Épiphanie. Le baptême solennel devrait donc être conféré à la fête de l'Épiphanie, plutôt qu'à la vigile de Pâques ou à celle de la Pentecôte.

2. Le même sacrement ne doit pas comporter l'usage de plusieurs matières. Mais la matière du baptême est l'ablution dans l'eau. Il ne convient donc pas de faire au baptisé une double onction d'huile sainte, d'abord sur la poitrine, puis sur les épaules, et une troisième de chrême sur le sommet de la tête.

3. " Dans le Christ Jésus, il n'y a ni homme ni femme, ni barbare ni Scythe " (Ga 3, 28; Col 3, 11), ni aucune différence de cette sorte. A plus forte raison la diversité des vêtements n'a-t-elle rien à faire dans la foi chrétienne. Il ne convient donc pas de donner une robe blanche aux nouveaux baptisés.

4. Le baptême peut être valide sans toutes les cérémonies que nous venons de dire. Elles paraissent donc superflues, et il ne semble pas convenable qu'elles aient été introduites par l'Église dans le rite du baptême.

En sens contraire, l'Église est dirigée par l'Esprit Saint, qui ne fait rien de contraire à l'ordre.

Réponse: Dans le baptême, certains éléments sont nécessaires au sacrement, et d'autres n'ont pour but que de lui donner une certaine solennité. Ce qui est nécessaire au sacrement, c'est la forme, qui désigne sa cause principale; le ministre, qui est la cause instrumentale; et l'usage de la matière, l'ablution dans l'eau, qui en désigne l'effet principal. Toutes les autres cérémonies dont l'Église se sert dans le rite du baptême ont pour objet de lui donner une certaine solennité.

Mais on les pratique pour trois raisons: 1° Pour exciter la dévotion des fidèles et leur respect pour le sacrement. S'il n'y avait qu'une simple ablution dans l'eau, sans solennité, certains croiraient facilement qu'il ne s'agit que d'une ablution ordinaire.

2° Pour instruire les fidèles. En effet, les gens simples, qui n'étudient pas dans les livres, ont besoin d'être instruits par des signes sensibles, comme des images ou d'autres moyens semblables. Ainsi les rites sacramentels les instruisent, ou les poussent à chercher les vérités que signifient ces signes sensibles. Et comme il nous faut connaître, à propos du baptême, outre l'effet principal, d'autres choses encore, il convenait que celles-ci soient représentées par des signes extérieurs.

3° Les oraisons, bénédictions, etc. , font obstacle à la puissance des démons, qui cherchent à empêcher les effets du sacrement.

Solutions: 1. Le jour de l'Épiphanie, le Christ a reçu le baptême de Jean; mais ce n'est pas ce baptême-là que reçoivent les fidèles mais celui du Christ. Celui-ci tient son efficacité de la passion du Christ, comme dit S. Paul (Rm 6, 3): " Nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés ", - et du Saint-Esprit, comme dit S. Jean (3, 5): " Si l'on ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint. . . " C'est pourquoi le baptême solennel est conféré dans l'Église durant la veillée pascale, quand on commémore l'ensevelissement du Seigneur et sa résurrection, et c'est pourquoi c'est après sa résurrection que le Seigneur a donné à ses disciples le précepte de baptiser. Et à la vigile de la Pentecôte, quand commencent les solennités du Saint-Esprit; aussi voit-on que les Apôtres ont baptisé trois mille personnes le jour de la Pentecôte où ils avaient reçu le Saint-Esprit.

2. L'emploi de l'eau dans le baptême appartient à la substance du sacrement, mais l'emploi de l'huile ou du chrême sert pour lui donner une certaine solennité. Le catéchumène est oint d'huile sur la poitrine et sur les épaules " comme un athlète de Dieu ", dit S. Ambroise parce que c'était la coutume des pugilistes. " Ou bien, dit Innocent III le catéchumène est oint sur la poitrine, pour qu'il reçoive le don du Saint-Esprit, rejette l'erreur et l'ignorance, et reçoive la vraie foi, car le juste vit de la foi; entre les épaules, pour qu'il revête la grâce du Saint-Esprit, se dépouille de la négligence et accomplisse des

oeuvres saintes, de sorte que le sacrement de la foi lui donne dans le coeur la pureté des pensées, et sur les épaules la force des travaux. "

Mais après le baptême, dit Raban Maur " il est aussitôt signé sur la tête par le prêtre avec le saint chrême, accompagné d'une oraison, pour qu'il puisse participer au règne du Christ et recevoir du Christ le nom de chrétien ". Ou, dit S. Ambroise, l'huile parfumée est répandue sur la tête, " parce que la sagesse du sage est sur sa tête, et pour qu'il soit prêt à rendre raison de sa foi à qui le lui demande ".

3. On remet au baptisé un vêtement blanc, non pas qu'il ne lui soit plus permis de porter d'autres vêtements, mais en signe de la glorieuse résurrection à laquelle le baptême fait renaître, et pour désigner la pureté de vie qu'il doit garder après le baptême, selon le mot de S. Paul: " que nous marchions dans une vie nouvelle " (Rm 6, 4).

4. Tous ces rites qui appartiennent à la solennité du sacrement, bien qu'ils ne soient pas nécessaires à celui-ci, ne sont pas pour autant superflus, car, nous venons de le dire, ils contribuent à sa perfection.

ARTICLE 11: Les différentes sortes de baptême

Objections: 1. Il semble malheureux de distinguer trois baptêmes, car l'Apôtre dit (Ep 4, 5): " Une seule foi, un seul baptême. " Donc il ne doit pas y avoir trois baptêmes.

2. Le baptême est un sacrement, on l'a établi plus haut. Mais seul le baptême d'eau est un sacrement. Il ne faut donc pas poser deux autres baptêmes.

3. S. Jean Damascène énumère plusieurs autres sortes de baptêmes. Il ne faut donc pas en poser seulement trois.

En sens contraire, au passage de l'épître aux Hébreux sur " la doctrine des baptêmes ", la Glose ajoute: " L'auteur emploie le pluriel, car il y a le baptême d'eau, le baptême de pénitence et le baptême de sang. "

Réponse: Comme on l'a dit, le baptême d'eau tire son efficacité de la passion du Christ, à laquelle l'homme est configuré par le baptême; et au-delà, comme de sa cause première, de l'Esprit Saint. Mais si l'effet dépend de la cause première, la cause domine son effet, et n'en dépend pas.

Aussi, en dehors du baptême d'eau, on peut recevoir l'effet du sacrement de la passion du Christ en tant qu'on se conforme à lui en souffrant pour lui; c'est ce que dit l'Apocalypse (7, 14): " Ceux-ci sont venus de la grande épreuve, ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau. "

Pour la même raison, on peut aussi recevoir l'effet du baptême par la vertu du Saint-Esprit, non seulement sans le baptême d'eau, mais même sans le baptême de sang: quand le coeur est mû par le Saint-Esprit à croire en Dieu et à se repentir de son péché. C'est pourquoi on dit aussi " baptême de pénitence ". C'est de lui que parle Isaïe quand il dit (4, 4): " Quand le Seigneur aura lavé les souillures des filles de Sion, et purifié Jérusalem du sang qui est au milieu d'elle, par l'esprit de jugement et par l'esprit de feu. "

Ces deux autres baptêmes sont donc appelés baptêmes parce qu'ils suppléent au baptême. Ainsi parle S. Augustin: " Que le martyr remplace quelquefois le baptême, le bienheureux Cyprien en trouve un argument qui n'est pas sans poids, dans le larron qui n'était pas baptisé, et à qui il a été dit: "Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis. " En y réfléchissant de plus en plus, je trouve que ce n'est pas seulement la souffrance subie pour le nom du Christ qui peut suppléer au défaut de baptême, mais aussi la foi et la conversion du coeur, si le manque de temps empêche de célébrer le mystère du baptême. "

Solutions: 1. Les deux autres baptêmes (de sang et d'esprit) sont inclus dans le baptême d'eau, qui tient son efficacité de la passion du Christ. L'unité du baptême n'est donc pas atteinte.

2. Comme on l'a dit plus haut, le sacrement est essentiellement signe. Ce que les deux autres baptêmes ont de commun avec le baptême d'eau, ce n'est pas la raison de signe, mais l'effet du baptême. Aussi ne sont-ils pas des sacrements.

3. Le Damascène parle des baptêmes figuratifs. Ainsi le déluge, qui fut le signe de notre baptême, en ce sens que les fidèles sont sauvés dans l'Église et y trouvent le salut, comme " un petit nombre de personnes furent sauvées dans l'arche " (1 P 3, 20). - Ou le passage de la mer Rouge, qui signifie notre baptême, en ce sens qu'il nous délivre de la servitude du péché; ainsi l'Apôtre dit que " tous furent baptisés dans la nuée et dans la mer " (1 Co 10, 2). - Ou encore les ablutions diverses de la loi ancienne, préfigurant notre baptême qui nous purifie de nos péchés. - Ou aussi le baptême de Jean, qui préparait au baptême chrétien.

ARTICLE 12: Comparaison entre ces baptêmes

Objections: 1. Il semble que le baptême de sang ne soit pas le plus important. En effet, le baptême d'eau imprime un caractère, ce que ne fait pas le baptême de sang. Donc le baptême de sang n'est pas supérieur au baptême d'eau.

2. Le baptême de sang n'a aucune valeur sans le baptême de l'esprit qui consiste dans la charité. S. Paul dit en effet (1 Co 13, 3): " Quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien. " Mais le baptême de l'esprit vaut sans le baptême de sang, puisque les martyrs ne sont pas les seuls à être sauvés. Le baptême de sang n'est donc pas le principal.

3. Le baptême d'eau tient son efficacité de la passion du Christ, à laquelle, comme on l'a dit répond le baptême de sang. Mais la passion du Christ elle-même tient sa vertu de l'Esprit Saint. " Le sang du Christ, qui par le Saint-Esprit s'est offert lui-même pour nous, purifiera notre conscience de ses oeuvres mortes " (He 9, 14). Donc le baptême de l'esprit est supérieur au baptême de sang, et le baptême de sang n'est pas le principal.

En sens contraire, S. Augustin, comparant entre eux ces baptêmes, dit: " Le baptisé confesse sa foi devant l'évêque, le martyr devant le persécuteur. Après cette confession, l'un est arrosé d'eau, l'autre de sang; l'un par l'imposition des mains du pontife reçoit le Saint-Esprit, l'autre devient le temple du Saint-Esprit. "

Réponse: Comme on l'a dit à l'Article précédent, l'effusion de sang pour le Christ et l'action intérieure de l'Esprit Saint sont appelées des " baptêmes " parce qu'elles produisent l'effet du baptême d'eau; et le baptême d'eau tient son efficacité de la passion du Christ et du Saint-Esprit, nous l'avons dit. Or ces deux causes agissent en chacun de ces trois baptêmes, mais d'une façon tout à fait supérieure dans le baptême de sang.

Car la passion du Christ opère dans le baptême d'eau où elle est représentée symboliquement; dans le baptême d'esprit ou de pénitence elle agit par un mouvement du coeur (qu'elle suscite); mais dans le baptême de sang, elle agit par l'imitation des oeuvres elles-mêmes. Pareillement, la vertu du Saint-Esprit agit dans le baptême d'eau par sa vertu qui y est cachée, et dans le baptême de pénitence par la conversion du coeur; mais dans le baptême de sang elle agit par la plus intense ferveur de l'amour et de l'attachement, selon le mot de l'Évangile (Jn 15, 13) - " Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. "

Solutions: 1. Le caractère est à la fois réalité et sacrement. Mais si nous donnons la prééminence au baptême de sang, ce n'est pas sous la raison de sacrement, c'est quant à l'effet du sacrement.

2. Répandre son sang n'a pas de valeur si cela se fait sans charité. Aussi le baptême de sang implique le baptême d'esprit, mais l'inverse n'est pas vrai, et cela prouve sa supériorité.

3. Le baptême de sang tient sa supériorité non seulement de la passion du Christ, mais aussi de l'action du Saint-Esprit.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 67: LES MINISTRES DU BAPTÊME

1. Est-ce au diacre qu'il appartient de baptiser? - 2. Est-ce au prêtre ou seulement à . Un laïc peut-il conférer le baptême? -4. Une femme peut-elle le faire? -5. Un non-baptisé peut-il conférer le baptême? - 6. Plusieurs ministres peuvent-ils baptiser en même temps un seul et même sujet? - 7. Est-il nécessaire que quelqu'un reçoive le baptisé au sortir des fonts? - 8. Celui-ci qui reçoit ainsi le baptisé est-il tenu de l'instruire?

ARTICLE 1: Est-ce au diacre qu'il appartient de baptiser?

Objections: 1. Le Seigneur impose en même temps le devoir de prêcher et celui de baptiser (Mt 28, 19): " Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant, etc. ". Or la prédication de l'Évangile relève de l'office du diacre. Il semble donc qu'il lui appartienne aussi de baptiser.

2. D'après Denys a le diacre est le ministre de la purification. Mais c'est par le baptême surtout que se fait la purification des péchés, selon S. Paul (Ep 5, 26): " Il purifie (l'Église) dans le bain avec la parole de vie. " Il appartient donc au diacre de baptiser.

3. On lit de S. Laurent que, étant diacre, il fit de nombreux baptêmes. Il appartient donc aux diacres de baptiser.

En sens contraire, le pape Gélase dit " Nous ordonnons que les diacres gardent le rang qui leur est propre ", et plus loin: " Qu'ils n'aient pas l'audace de baptiser en l'absence de l'évêque ou du prêtre, à moins que, ceux-ci étant trop éloignés, une extrême nécessité ne les y pousse. "

Réponse: De même que, d'après Denys, les propriétés des ordres célestes et leurs fonctions nous sont connues par les noms qu'ils portent, de même aussi les noms des ordres ecclésiastiques nous font connaître le rôle de chacun d'eux.

Or le nom de diacre signifie "serviteur"; c'est-à-dire qu'il n'appartient pas aux diacres de donner les sacrements à titre principal et en vertu de leur charge, mais ils doivent assister les ministres supérieurs dans l'administration des sacrements. Ainsi il n'appartient pas au diacre de baptiser en vertu de sa charge, mais seulement d'assister et de servir les supérieurs dans la collation de ce sacrement et des autres. Ainsi Isidore dit-il: " Il appartient au diacre d'assister et de servir les prêtres dans toutes leurs fonctions sacramentelles, c'est-à-dire dans le baptême, le chrême, la patène et le calice. "

Solutions: 1. Il appartient au diacre de lire l'évangile dans l'église, et de prêcher sur l'évangile par mode de catéchisme. Aussi Denys dit-il que le diacre a pouvoir sur les impurs, parmi lesquels il compte les catéchumènes. Mais enseigner, c'est-à-dire expliquer l'Évangile, est la fonction propre de l'évêque, dont l'activité a pour effet de "perfectionner", comme dit encore Denys; et perfectionner, c'est la même chose qu'instruire. Il ne s'ensuit donc pas que les diacres aient la charge de baptiser.

2. Denys dit que le baptême est non seulement une purification, mais aussi une illumination. Il dépasse donc la charge du diacre, à qui il ne revient que de purifier, soit en écartant les impurs, soit en les préparant à recevoir le sacrement.

3. Parce que le baptême est un sacrement de première nécessité, on permet aux diacres de baptiser en cas d'urgence et en l'absence des ministres supérieurs. C'est le sens de l'autorité de Gélase alléguée ci-dessus, et c'est ainsi que S. Laurent baptisa étant diacre.

ARTICLE 2: Est-ce au prêtre ou seulement à l'évêque qu'il appartient de baptiser?

Objections: 1. Comme on l'a dit à l'Article précédent, c'est le même commandement qui impose la charge d'enseigner et celle de baptiser. Mais enseigner, qui est "perfectionner" est une fonction épiscopale. Il semble donc que baptiser le soit aussi.

2. Par le baptême l'homme est incorporé au peuple chrétien; or c'est là l'office du prince seul. Mais dans l'Église, les princes sont les évêques, qui tiennent la place des Apôtres dont il est dit (Ps 45, 17): " Tu les établiras princes sur toute la terre. " Il semble donc que le baptême revienne à l'évêque seul.

3. Isidore dit: " Il appartient à l'évêque de consacrer les basiliques, d'oindre les autels et de faire le chrême; c'est lui aussi qui distribue les ordres ecclésiastiques et bénit les vierges sacrées. " Mais le sacrement de baptême est bien supérieur à tous ces rites. A plus forte raison donc appartient-il à l'évêque seul.

En sens contraire, Isidore dit: "Il est reconnu que le baptême n'a été confié qu'aux prêtres. "

Réponse: Les prêtres sont consacrés pour faire le sacrement du corps du Christ, comme on l'a dit plus haut. Ce sacrement est le signe de l'unité de l'Église, selon S. Paul (1 Co 10, 17): " Tout en étant plusieurs, nous ne faisons qu'un seul pain et un seul corps, car nous participons tous à un seul pain et à un seul calice. " Mais c'est le baptême qui nous fait participer à l'unité de, l'Église et nous donne le droit d'approcher de la table du Seigneur. Par conséquent, puisqu'il appartient au prêtre de consacrer l'eucharistie, et que c'est à cela qu'est ordonné principalement le sacerdoce, il appartient au prêtre, comme son office propre, de baptiser; car c'est au même qu'il appartient d'opérer le tout et d'en organiser les parties.

Solutions: 1. Le Seigneur a confié aux Apôtres et aux évêques qui tiennent leur place la double mission d'enseigner et de baptiser, mais à des titres différents. Le Christ leur a confié la charge d'enseigner pour qu'ils l'exercent par eux-mêmes, comme leur fonction principale. Aussi les Apôtres eux-mêmes ont-ils dit: " Il ne convient pas que nous laissons la parole de Dieu pour servir aux tables " (Ac 6, 2). Mais il a confié aux Apôtres la charge de baptiser pour qu'ils l'exercent par d'autres; aussi l'Apôtre dit-il (1 Co 1, 17): "Le Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais prêcher l'Évangile. " La raison en est que dans le baptême le mérite et la sagesse du ministre ne font rien, à la différence de l'enseignement, nous l'avons montré plus haut. On en trouve un signe dans le fait que le Seigneur " ne baptisait pas lui-même, mais c'étaient ses disciples " (Jn 4, 2). - Et cela n'exclut pas que les évêques puissent baptiser: ce que peut un pouvoir inférieur, le supérieur peut aussi le faire. Et l'Apôtre au même endroit dit qu'il a baptisé quelques personnes.

2. Dans toute communauté, les affaires de moindre importance sont laissées aux fonctions inférieures, mais les plus importantes sont réservées aux supérieurs, comme dit l'Écriture (Ex 18, 22): " Ils porteront devant toi les litiges les plus importants, et eux-mêmes ne jugeront que les choses de moindre importance. " Et ainsi dans une ville, les fonctionnaires subalternes ont la charge du petit peuple; mais les premiers dignitaires prennent soin de ce qui regarde les classes supérieures.

Or le baptême ne nous donne que le dernier rang dans le peuple chrétien. Sa collation appartient donc aux chefs subalternes de l'Église, qui tiennent la place des soixante-douze disciples du Christ.

3. Comme on l'a dit plus haut, le sacrement de baptême est le plus important quant à la nécessité; mais s'il s'agit de la perfection, d'autres sont plus importants et sont réservés à l'évêque.

ARTICLE 3: Un laïc peut-il conférer le baptême?

Objections: 1. Baptiser, on vient de le dire, appartient proprement à l'ordre sacerdotal. Mais les fonctions d'un ordre ne peuvent pas être confiées à celui qui n'a pas cet ordre. Il semble donc qu'un laïc, qui n'a pas reçu les ordres, ne peut pas baptiser.

2. Baptiser est davantage que d'accomplir les autres rites sacramentels du baptême, comme le catéchisme, les exorcismes et la bénédiction de l'eau. Or ceux-ci ne peuvent être accomplis par les laïcs, mais bien par les seuls prêtres. Il semble donc qu'à plus forte raison les laïcs ne peuvent pas baptiser.

3. Si le baptême est un sacrement absolument nécessaire, la pénitence aussi. Mais un laïc ne peut absoudre au for sacramentel. Il ne peut donc pas davantage baptiser.

En sens contraire, le pape Gélase et S. Isidore,, disent qu'en cas d'urgence on autorise généralement les laïcs chrétiens à baptiser.

Réponse: Il appartient à la miséricorde de celui qui veut que tous les hommes soient sauvés, de permettre à l'homme, en ce qui est nécessaire au salut, de trouver facilement un moyen de salut. Or, parmi tous les autres sacrements, le baptême par lequel l'homme renaît à la vie spirituelle est de la plus haute nécessité; les enfants n'ont pas d'autre moyen d'être sauvés, et les adultes ne peuvent recevoir que par le baptême la pleine rémission de la faute et de la peine.

Aussi pour que l'homme ne risque pas d'être privé d'un moyen aussi nécessaire, il a été établi que la matière du baptême soit une matière commune, l'eau, que n'importe qui peut trouver; et que le ministre du baptême soit aussi n'importe quel homme, même s'il n'est pas ordonné, pour que l'impossibilité de recevoir le baptême ne prive pas l'homme du salut.

Solutions: 1. Si le baptême est réservé à l'ordre sacerdotal, c'est pour une raison de convenance et de solennité; mais cela n'appartient pas nécessairement au sacrement. Donc, si un laïc baptise en dehors du cas de nécessité, il pèche assurément, mais il confère cependant le sacrement, et celui qu'il a ainsi baptisé n'a pas à être rebaptisé.

2. Ces sacramentaux appartiennent à la solennité du baptême, mais ne lui sont pas nécessaires. Par conséquent, un laïc ne peut ni ne doit les administrer, mais seulement le prêtre, à qui est réservé le baptême solennel.

3. La pénitence n'est pas aussi nécessaire que le baptême, puisque la contrition peut suppléer au défaut d'absolution sacerdotale. Celle-ci d'ailleurs ne libère pas de toute la peine, et ne peut être appliquée aux petits enfants. Il n'en va donc pas de même pour le baptême, dont l'effet ne peut être remplacé par rien d'autre.

ARTICLE 4: Une femme peut-elle baptiser?

Objections: 1. On lit dans un concile de Carthage: " Que la femme, si docte et sainte soit-elle, n'ait pas l'audace d'enseigner les hommes dans l'assemblée chrétienne, ou de baptiser. " Or en aucun cas il n'est permis à une femme d'enseigner publiquement, selon S. Paul (1 Co 14, 35) " Il est inconvenant

pour une femme de prendre la parole dans l'assemblée. " Il semble donc qu'en aucune façon il n'est permis à une femme de baptiser.

2. Baptiser est la fonction d'un supérieur: c'est pourquoi il faut demander le baptême aux prêtres qui ont charge d'âmes. Mais cette supériorité n'appartient pas à la femme, selon S. Paul (1 Tm 2, 12): " je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de prendre autorité sur l'homme, mais qu'elle lui soit soumise. " Donc une femme ne peut baptiser.

3. Dans la régénération spirituelle l'eau semble remplacer le sein maternel, comme dit S. Augustin à propos du texte de S. Jean (3, 4): " Est-ce que l'homme peut entrer à nouveau dans le sein de sa mère et renaître? " Et celui qui baptise tient plutôt le rôle du père. Mais ce rôle ne convient pas à la femme. Donc la femme ne peut baptiser.

En sens contraire, le pape Urbain II enseigne: "A la question que m'a posée Votre Dilection, voici ma réponse: Il y a baptême quand en cas de nécessité, une femme a baptisé un enfant au nom de la Trinité. "

Réponse: C'est le Christ qui baptise à titre de cause principale, selon ce mot de S. Jean (1, 33): " Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et se reposer, c'est lui qui baptise. " Or l'épître aux Colossiens (3, 11) dit que " dans le Christ il n'y a ni homme ni femme ". Donc, de même qu'un laïc de sexe masculin peut baptiser, comme ministre du Christ, une femme peut le faire aussi.

Cependant, comme " le chef de la femme c'est l'homme, et le chef de l'homme c'est le Christ " (1 Co 11, 3), une femme ne doit pas baptiser si un homme est là, pas plus qu'un laïc ne peut baptiser en présence d'un clerc, ni un clerc en présence d'un prêtre. Mais celui-ci peut baptiser en présence de l'évêque, car le baptême appartient à l'office du prêtre.

Solutions: 1. La femme ne peut pas enseigner en public; elle peut cependant en privé donner quelque instruction ou quelque conseil. De même il ne lui est pas permis de donner le baptême public et solennel, mais elle peut baptiser en cas de nécessité.

2. Lorsque le baptême est célébré solennellement et selon toutes les règles, il doit être conféré par un prêtre qui a charge d'âmes, ou par son délégué. Mais cela n'est pas requis en cas de nécessité, et alors une femme peut baptiser.

3. Dans la génération charnelle, l'homme et la femme agissent selon la vertu propre de leur sexe; la femme ne peut donc être principe actif de la génération, mais seulement principe passif. Mais dans la génération spirituelle, ni l'un ni l'autre n'agit selon sa vertu propre, ils ne sont que les instruments de la vertu du Christ. Ainsi l'homme et la femme peuvent également baptiser en cas de nécessité.

Si cependant une femme baptise en dehors du cas de nécessité, il ne faudrait pas rebaptiser, comme on l'a dit au sujet du laïc. Elle pécherait cependant, ainsi que ceux qui coopéreraient à ce baptême, soit en recevant d'elle le baptême, soit en lui présentant quelqu'un à baptiser.

ARTICLE 5: Un non-baptisé peut-il conférer le baptême?

Objections: 1. " personne ne donne ce qu'il n'a pas. " Mais un non-baptisé n'a pas le baptême. Donc il ne peut pas le conférer.

2. Celui qui confère le baptême le fait en tant que ministre de l'Église. Mais celui qui n'est pas baptisé n'appartient en aucune façon à l'Église, ni en réalité, ni par le sacrement. Il ne peut donc conférer le sacrement de baptême.

3. Donner un sacrement c'est plus que le recevoir. Or le non-baptisé ne peut recevoir les autres sacrements. A plus forte raison ne peut-il en donner aucun.

En sens contraire, S. Isidore dit: " Le pontife romain juge que ce n'est pas le ministre du baptême, mais l'Esprit de Dieu qui donne la grâce du baptême, même si celui qui baptise est un païen. " Mais on n'appelle pas païen un baptisé. Donc un non-baptisé peut conférer le sacrement de baptême.

Réponse: S. Augustin a laissé cette question sans la trancher. Il dit: " C'est une autre question de savoir si même ceux qui n'ont jamais été chrétiens peuvent donner le baptême; il faut se garder ici de toute affirmation téméraire, sans l'autorité d'un saint concile assez considérable pour une matière aussi importante. "

Mais plus tard, l'Église a déterminé que les non-baptisés, Juifs ou païens, peuvent conférer le sacrement de baptême, pourvu qu'ils le fassent selon la forme de l'Église. Ainsi le pape Nicolas I répond aux Bulgares: "Vous dites que dans votre patrie beaucoup de gens ont été baptisés par quelqu'un dont vous ne savez pas s'il est chrétien ou païen. S'ils ont été baptisés au nom de la Trinité, vous n'avez pas à les rebaptiser. " Mais si la forme de l'Église n'a pas été observée, il n'y a pas de baptême. C'est ainsi qu'il faut comprendre la lettre de Grégoire à l'évêque Boniface: " Ceux que vous dites avoir été baptisés par des païens " - c'est-à-dire sans observer la forme de l'Église -, " nous vous ordonnons de les baptiser de nouveau au nom de la Trinité. "

Et en voici la raison: de même que du côté de la matière n'importe quelle eau suffit pour la validité du sacrement, de même aussi, du côté du ministre, n'importe quel homme suffit. Par conséquent, même un non-baptisé peut baptiser en cas de nécessité. Ainsi deux non-baptisés peuvent se baptiser l'un l'autre, le premier baptisant le second et étant ensuite baptisé par lui; tous deux recevraient non seulement le sacrement, mais ses effets. Cependant, s'ils le faisaient en dehors de toute nécessité, ils pécheraient tous les deux, le baptiseur et le baptisé; et par là ils empêcheraient l'effet du sacrement, bien que le sacrement lui-même subsiste.

Solutions: 1. L'homme qui baptise apporte seulement son ministère extérieur; mais c'est le Christ qui baptise intérieurement, lui qui peut se servir de tout homme pour tout ce qu'il voudra. Aussi ceux qui ne sont pas baptisés peuvent-ils baptiser, car, comme dit le pape Nicolas, ce n'est pas leur baptême qu'ils donnent, mais celui du Christ.

2. Celui qui n'est pas baptisé n'appartient à l'Église ni réellement, ni sacramentellement, mais il peut lui appartenir par l'intention et par la conformité de son action, s'il a l'intention de faire ce que fait l'Église, et si, en donnant le baptême, il observe la forme dont se sert l'Église. Il agit ainsi comme ministre du Christ, qui n'a pas lié sa puissance à ceux qui sont baptisés, pas plus qu'aux sacrements.

3. Les autres sacrements ne sont pas aussi nécessaires que le baptême. C'est pourquoi on accorde à un non-baptisé de baptiser plutôt que de recevoir les autres sacrements.

ARTICLE 6: Plusieurs ministres peuvent-ils baptiser en même temps un seul et même sujet?

Objections: 1. La multitude contient l'unité, mais la réciproque n'est pas vraie. Aussi semble-t-il, que ce qu'un seul peut faire, plusieurs peuvent le faire aussi, mais non l'inverse; ainsi plusieurs peuvent tirer un bateau qu'un seul ne pourrait pas tirer. Mais un homme seul peut baptiser; donc plusieurs aussi peuvent baptiser ensemble le même sujet.

2. Il est plus difficile à un agent unique d'agir sur plusieurs sujets qu'à plusieurs agents d'agir sur un seul sujet. Donc, et à plus forte raison, plusieurs peuvent baptiser en même temps un seul sujet.

3. Le baptême est un sacrement d'absolue nécessité. Mais en certains cas il semble nécessaire que plusieurs se mettent ensemble pour baptiser un même sujet. Par exemple si un petit enfant était en danger de mort, et qu'il y eût là deux hommes dont l'un serait muet et l'autre n'aurait pas de mains ou de bras, alors il faudrait que le mutilé prononce les paroles et que le second accomplisse le baptême. Il semble donc que plusieurs peuvent baptiser en même temps un seul sujet.

En sens contraire, un seul agent n'exerce qu'une seule action. Donc, si plusieurs baptisaient un seul sujet, il s'ensuivrait qu'il y aurait, plusieurs baptêmes, contrairement à l'épître aux Éphésiens (4, 5): " une seule foi, un seul baptême ".

Réponse: La vertu du sacrement de baptême lui vient principalement de sa forme, que l'Apôtre (Ep 5, 26) appelle " la parole de vie ". Il faut donc examiner, au cas où plusieurs ministres baptiseraient en même temps un seul sujet, quelle forme ils emploieraient.

S'ils disaient: " Nous te baptisons au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit ", certains tiennent qu'il n'y aurait pas alors de baptême, parce que ce ne serait pas observer la forme de l'Église, qui est celle-ci: " je te baptise, etc. " Mais cette raison est à écarter, étant donné la forme dont se servent les Grecs. Ils pourraient dire en effet: " Le serviteur de Dieu N. est baptisé. . . " qui est la formule grecque, formule beaucoup plus éloignée de la nôtre que celle qui dirait: " Nous te baptisons. . . "

Mais il faut remarquer que cette formule "Nous te baptisons. . ." exprime l'intention de plusieurs de concourir à un baptême unique. Et cela semble aller contre la notion même de ministère: en effet l'homme ne baptise que comme ministre du Christ et comme tenant sa place. Aussi, comme il n'y a qu'un seul Christ, il faut aussi qu'il n'y ait qu'un seul ministre qui représente le Christ. C'est ce que dit précisément S. Paul: " Un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême. " Ainsi l'intention contraire semble exclure le sacrement de baptême.

Si les ministres disaient tous les deux: " je te baptise. . . ", l'un et l'autre exprimerait son intention de conférer lui-même individuellement le baptême. Ce qui pourrait arriver dans les cas où tous les deux en se querellant voudraient conférer le baptême au même sujet. Dans ce cas, il est évident que celui qui prononcerait les paroles le premier donnerait le sacrement de baptême, et que l'autre, quel que soit son droit à baptiser, s'il voulait quand même prononcer les paroles, devrait être puni comme rebaptiseur.

Mais si tous les deux, exactement en même temps, prononçaient les paroles, et immergeaient ou aspergeaient le sujet, ils devraient être punis pour ce rite insolite, mais non pour avoir réitéré le baptême. Chacun en effet aurait l'intention de baptiser quelqu'un qui ne l'est pas, et chacun, pour ce qui est de lui, baptiserait. Et ils ne donneraient pas deux sacrements, mais le Christ, qui seul baptise intérieurement, conférerait par tous deux un seul sacrement.

Solutions: 1. Cette raison vaut pour les causes qui agissent par leur vertu propre. Or les hommes ne baptisent pas par leur vertu propre, mais par la vertu du Christ, qui, étant un, accomplit son oeuvre par un seul ministre.

2. En cas de nécessité, un seul ministre pourrait baptiser plusieurs sujets avec cette formule: " je vous baptise. . . ", par exemple dans l'imminence d'une catastrophe ou d'une exécution, qui ne laisserait pas le temps de les baptiser les uns après les autres. Et ce ne serait pas modifier la forme qu'emploie l'Église, car le pluriel n'est que le singulier répété, et d'autant plus que le Christ a dit au pluriel; " Baptisez-les, etc. " - Mais il n'en va pas de même du baptiseur et du baptisé: car le Christ, qui baptise à titre principal, est un; tandis que par le baptême plusieurs deviennent un dans le Christ.

3. Comme on l'a dit plus haut, l'intégrité du baptême consiste dans la forme des paroles et l'usage de la matière. Par conséquent, ne baptisent ni celui qui ne prononce que les paroles, ni celui qui ne fait

qu'immerger. C'est pourquoi, si l'un prononce les paroles, et que l'autre immerge, aucune forme ne conviendrait. On ne pourrait pas dire: "je te baptise", parce que le premier n'immerge pas et donc ne baptise pas. Et l'on ne pourrait pas dire non plus: " Nous te baptisons ", puisque ni l'un ni l'autre ne baptiserait.

Quand deux auteurs ont écrit chacun une partie d'un livre et qu'ils disent: " Nous avons écrit ce livre ", ce n'est pas une expression propre, mais une synecdoque qui prend le tout pour la partie.

ARTICLE 7: Est-il nécessaire que quelqu'un reçoive le baptisé au sortir des fonts?

Objections: 1. Notre baptême est consacré par le baptême du Christ et s'y conforme. Or le Christ après son baptême n'a été tiré de l'eau par personne, mais, comme dit S. Matthieu (3, 16), " après son baptême Jésus sortit aussitôt de l'eau ". Il semble donc que dans le baptême des autres, il n'est pas nécessaire que quelqu'un soit là pour faire sortir des fonts le baptisé.

2. Comme on l'a dit le baptême est une régénération spirituelle. Mais la génération charnelle ne requiert qu'un principe actif, qui est le père, et un principe passif, qui est la mère. Or dans le baptême, selon S. Augustin, le baptiseur tient lieu de père, et l'eau baptismale de mère. Il n'est donc pas requis qu'un autre encore reçoive le baptisé au sortir de la fontaine sacrée.

3. Dans les sacrements de l'Église rien ne doit prêter à rire. Mais il semble dérisoire que des adultes qui peuvent se tenir eux-mêmes et sortir tout seuls des fonts, soient soutenus par quelqu'un. Il ne semble donc pas nécessaire, surtout dans le baptême des adultes, que quelqu'un reçoive le baptisé au sortir des fonts.

En sens contraire, Denys a dit: " Les prêtres reçoivent le baptisé et le confient à son parrain, responsable de son éducation. "

Réponse: La régénération spirituelle opérée par le baptême est comparable à la génération charnelle, dit S. Pierre (1 P 2, 2): " Comme des enfants nouveau-nés, désirez le pur lait spirituel. " Or dans la génération charnelle le nouveau-né a besoin d'une nourrice et d'un éducateur. Aussi dans la génération spirituelle du baptême, faut-il quelqu'un qui assume les fonctions de la nourrice et de l'éducateur, pour former celui qui est novice dans la foi et l'instruire des choses de la foi et de la vie chrétienne. Les supérieurs ecclésiastiques ne peuvent s'en charger, absorbés qu'ils sont par le soin de la communauté, alors que les petits enfants et les néophytes réclament des soins tout particuliers. Il faut donc que quelqu'un reçoive le baptisé au sortir de la piscine sacrée, comme pour l'instruire et le protéger. C'est ce que dit Denys: " Nos maîtres divins ", - c'est-à-dire les Apôtres, - " ont pensé et décidé d'admettre les enfants, à condition que les parents de l'enfant confient leur fils à quelque pédagogue instruit dans les choses divines, pour qu'il vive sous sa conduite, sous la garde d'un père spirituel chargé de son salut ".

Solutions: 1. Si le Christ a été baptisé, ce n'est pas pour sa propre régénération, mais pour régénérer les autres. Après le baptême, il n'avait donc pas besoin d'un maître, comme s'il avait été un petit enfant.

2. La génération charnelle ne requiert absolument que le père et la mère; mais pour faciliter l'accouchement, et pour l'éducation de l'enfant, il faut une sage-femme, une nourrice et un pédagogue. Dans le baptême, ces fonctions sont assurées par celui qui retire l'enfant du baptistère. Il n'est donc pas absolument nécessaire au sacrement, mais en cas de nécessité un seul ministre peut baptiser dans l'eau.

3. Ce n'est pas à cause de sa faiblesse corporelle que le baptisé est reçu par son parrain au sortir de la fontaine sacrée, mais à cause de sa faiblesse spirituelle.

ARTICILE 8: Son parrain est-il tenu d'instruire le baptisé?

Objections: 1. Personne ne peut instruire, s'il n'est lui-même instruit. Mais on prend souvent comme parrains des gens simples et sans instruction. Le parrain n'est donc pas tenu d'instruire son filleul.

2. Un fils est mieux instruit par son père que par un étranger, car c'est de son père, dit le Philosophe, que le fils reçoit l'être, la nourriture et l'instruction. Donc, si le parrain doit instruire son filleul, il conviendrait que le père selon la chair fût plutôt qu'un autre le parrain de son fils, mais cela est interdit par le droit.

3. Plusieurs maîtres instruisent mieux qu'un seul. Si le parrain est obligé d'instruire son filleul, il faudrait donc qu'il y eût plusieurs parrains plutôt qu'un seul. Mais c'est le contraire que prescrit le pape Léon: " Qu'il n'y ait pas plusieurs parrains à recevoir l'enfant au sortir du baptême, mais qu'il n'y en ait qu'un seul, homme ou femme. "

En sens contraire, S. Augustin dit: " Vous, hommes et femmes, qui avez reçu des fils au baptême, je vous avertis avant tout d'avoir à vous considérer comme responsables devant Dieu de ceux qu'on vous a vus recevoir au sortir de la fontaine sacrée. "

Réponse: Chacun est tenu de remplir la charge qu'il accepte. Or nous avons dit que celui qui reçoit quelqu'un au sortir des fonts assume la charge de précepteur. Il est donc obligé de prendre soin de lui, si c'est nécessaire, comme cela arrive en des temps ou des lieux où des néophytes sont élevés parmi les infidèles. Pourtant, s'ils sont élevés parmi des chrétiens catholiques, les parrains peuvent s'estimer libérés de ce soin, en présumant que leurs filleuls sont instruits soigneusement par leurs parents. Mais si d'une façon ou d'une autre ils se rendaient compte qu'il n'en est pas ainsi, ils seraient tenus de s'employer de leur mieux au salut de leurs enfants spirituels.

Solutions: 1. S'il y avait quelque danger, il faudrait que ce soit quelqu'un " d'instruit dans les choses divines ", comme dit Denys qui reçoit le néophyte au sortir de la fontaine sacrée. Mais si ce danger n'existe pas, parce que les enfants sont élevés dans un milieu catholique, n'importe qui peut être admis à cette fonction, car tout le monde connaît ce qui appartient à la foi et à la vie chrétienne.

Et cependant un non-baptisé ne peut être parrain, comme l'a déclaré un concile de Mayence, bien qu'il puisse baptiser; car le ministre est indispensable au sacrement, mais non le parrain, nous l'avons dit.

2. De même qu'il y a une génération spirituelle différente de la génération charnelle, il doit aussi y avoir une autre éducation, selon l'épître aux Hébreux (12, 9): " Nous avons eu nos pères selon la chair comme éducateurs et nous les respectons; combien plus devons-nous nous soumettre au Père des esprits pour avoir la vie? Il faut donc, à moins que la nécessité n'exige le contraire, que le père spirituel ne soit pas le même que le père selon la chair. "

3. Il y aurait confusion dans l'éducation s'il n'y avait pas un unique éducateur principal. C'est pourquoi dans le baptême, il ne doit y avoir qu'un seul parrain principal. D'autres cependant peuvent être admis comme auxiliaires.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 68: CEUX QUI REÇOIVENT LE BAPTÊME

1. Tous les hommes sont-ils tenus de recevoir le baptême? - 2. Peut-on être sauvé sans le baptême? - 3. Le baptême doit-il être retardé? - 4. Faut-il baptiser les pécheurs? - 5. Faut-il imposer des oeuvres satisfaisantes aux pécheurs qu'on a baptisés? - 6. La confession des péchés est-elle requise? - 7. L'intention est-elle requise chez le baptisé? - 8. La foi est-elle requise? - 9. Faut-il baptiser les enfants? - 10. Faut-il baptiser les enfants des Juifs malgré leurs parents? - 11. Faut-il baptiser les enfants qui sont encore dans le sein de leur mère? - 12. Faut-il baptiser les fous et les déments?

ARTICLE 1: Tous les hommes sont-ils tenus de recevoir le baptême?

Objections: 1. Le Christ n'est pas venu resserrer pour les hommes le chemin du salut. Mais avant la venue du Christ les hommes pouvaient être sauvés sans le baptême. Donc ils le peuvent encore après sa venue.

2. Le baptême, semble-t-il, a été institué surtout comme remède contre le péché originel. Mais celui qui a été baptisé, n'ayant plus le péché originel, ne peut plus le transmettre à ses enfants. Il ne semble donc pas qu'il faille baptiser les enfants des baptisés.

3. Le baptême nous est donné pour nous purifier du péché par la grâce. Mais cela, ceux qui sont sanctifiés dès le sein de leur mère l'obtiennent sans le baptême. Ils ne sont donc pas tenus de recevoir le baptême.

En sens contraire, on lit en S. Jean (3, 5) " Si l'on ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu ", et dans le livre des *Croyances ecclésiastiques*: " Nous croyons qu'il n'y a de chemin de salut que pour les baptisés. "

Réponse: Les hommes sont tenus de prendre les moyens sans lesquels leur salut est impossible. Or il est évident que nul ne peut trouver le salut que par le Christ; aussi l'Apôtre dit-il (Rm 5, 12): " De même que par la faute d'un seul ce fut la condamnation pour tous les hommes, de même par la justice d'un seul, c'est pour tous les hommes la justification qui donne la vie. " Or le baptême est donné pour que, régénéré par lui, on soit incorporé au Christ en devenant un de ses membres; c'est ce que dit S. Paul (Ga 3, 27): "Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. " Il est donc évident que tous sont tenus au baptême, et que sans lui il ne saurait y avoir de salut pour les hommes.

Solutions: 1. Jamais les hommes ne purent être sauvés, même avant la venue du Christ, s'ils ne devenaient membres du Christ, car " il n'y a aucun autre nom qui ait été donné aux hommes par lequel nous devons être sauvés " (Ac 4, 12). Avant la venue du Christ les hommes étaient incorporés au Christ par la foi à sa venue future, foi dont le " sceau " était la circoncision (Rm 4, 11). Avant l'institution de la circoncision, c'était par la foi seule, dit S. Grégoire, que les hommes étaient incorporés au Christ, foi accompagnée d'offrandes et de sacrifices, par lesquels les anciens Pères professaient leur foi.

Mais depuis la venue du Christ, c'est encore par la foi que les hommes sont incorporés au Christ (Ep 3, 17): " Le Christ habite dans vos coeurs par la foi. " Mais la foi à une réalité présente s'exprime par un signe autre que celui qui la manifestait quand cette réalité était encore à venir; de même que c'est par des mots différents que l'on exprime le présent, le passé et le futur. Ainsi, bien que le sacrement de baptême lui-même n'ait pas toujours été nécessaire au salut, la foi, dont le baptême est le sacrement, a toujours été indispensable.

2. Comme on l'a dit dans la deuxième Partie, ceux qui sont baptisés sont renouvelés spirituellement par le baptême, mais leur corps reste soumis à la vétusté du péché, dit S. Paul (Rm 8, 10): " Le corps est mort à cause du péché, mais l'esprit vit à cause de la justification. " Et S. Augustin en conclut que " n'est pas baptisé tout ce qui est dans l'homme". Or il est évident que par la génération charnelle

l'homme n'engendre pas selon l'esprit, mais selon la chair. Par conséquent les enfants des baptisés naissent avec le péché originel. Aussi ont-ils besoin d'être baptisés.

3. Ceux qui sont sanctifiés dans le sein de leur mère reçoivent sans doute la grâce qui les purifie du péché originel, mais ils n'en reçoivent pas pour autant le caractère qui les configurerait au Christ. Par conséquent, si maintenant encore il y avait des enfants qui soient sanctifiés dans le sein maternel, il serait nécessaire de les baptiser, pour que, en recevant le caractère, ils soient conformés aux autres membres du Christ.

ARTICLE 2: Peut-on être sauvé sans le baptême?

Objections: 1. Le Seigneur dit (Jn 3, 5): " Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, ne peut entrer dans le royaume de Dieu. " Mais ceux-là seuls sont sauvés qui entrent dans le royaume de Dieu. Personne donc ne peut être sauvé sans le baptême, qui régénère dans l'eau et l'Esprit Saint.

2. On lit dans le livre des *Croyances ecclésiastiques*: " Nous croyons qu'aucun catéchumène, fut-il mort dans les bonnes oeuvres, ne peut obtenir la vie éternelle, excepté dans le cas du martyr, en lequel est accompli tout le sacrement du baptême. " Mais si quelqu'un pouvait être sauvé sans le baptême, ce serait précisément le cas des catéchumènes qui ont les bonnes oeuvres, et qui semblent avoir la foi qui agit par la charité. Par conséquent personne ne peut être sauvé sans le baptême.

3. Comme on l'a dit plus haut le sacrement de baptême est nécessaire au salut. Or le nécessaire est " ce sans quoi une chose ne peut être ". Il semble donc que personne ne peut sans le baptême obtenir le salut.

En sens contraire, S. Augustin dit: " Certains ont pu recevoir le bienfait de la sanctification invisible en dehors des sacrements visibles; mais la sanctification visible que réalise le sacrement visible, peut être donnée sans la sanctification invisible, mais alors elle ne sert de rien. " Comme le sacrement de baptême appartient à la sanctification visible, il semble que sans le sacrement de baptême on puisse obtenir le salut par la sanctification invisible.

Réponse: Il y a deux façons de ne pas être baptisé. D'une part, ne l'être ni de fait ni de désir; c'est le cas de ceux qui ne sont pas baptisés et ne veulent pas l'être. Et c'est manifestement mépriser le sacrement, au moins chez ceux qui ont l'usage du libre arbitre. Ceux à qui le baptême fait défaut de cette façon ne peuvent parvenir au salut, puisque ni sacramentellement, ni spirituellement, ils ne sont incorporés au Christ qui seul peut nous sauver.

D'autre part, on peut n'être pas baptisé de fait, mais en avoir le désir. C'est le cas de celui qui désire être baptisé, mais qui par accident est surpris par la mort avant d'avoir pu recevoir le baptême. Celui-là, sans avoir reçu de fait le baptême, peut parvenir au salut, à cause du désir du baptême, qui procède de la foi " qui agit par la charité ", et par laquelle Dieu, dont la puissance n'est pas liée aux sacrements visibles, sanctifie intérieurement l'homme. Ainsi S. Ambroise dit-il de Valentinien qui mourut catéchumène: " Celui que je devais régénérer, je l'ai perdu, mais lui n'a pas perdu la grâce qu'il avait demandée. "

Solutions: 1. Comme dit l'Écriture (1 S 16, 7) " Les hommes voient ce qui paraît, mais Dieu regarde les coeurs. " Or celui qui désire être régénéré par le baptême dans l'eau et l'Esprit Saint est régénéré de coeur, mais non de corps; comme dit l'Apôtre (Rm 2, 29), " la circoncision du coeur est dans l'esprit et non dans la lettre; c'est elle qui sera louée non par les hommes, mais par Dieu ".

2. Personne ne parvient à la vie éternelle s'il n'est absous de toute faute et de toute peine. Cette absolution totale est donnée dans la réception du baptême, et dans le martyr. Aussi dit-on que le martyr accomplit tout le sacrement du baptême, en tant qu'il libère entièrement de la faute et de la

peine. Donc, si un catéchumène a le désir du baptême (autrement il ne mourrait pas dans les bonnes oeuvres, qui ne peuvent exister sans la foi, qui agit par la charité), et si ce catéchumène vient à mourir, il ne parvient pas aussitôt à la vie éternelle, mais il subira la peine de ses péchés passés: " Pourtant il sera sauvé comme à travers le feu " (1 Co 3, 15).

3. Si l'on dit que le sacrement de baptême est nécessaire au salut, c'est que l'homme ne peut être sauvé s'il ne le possède au moins par sa volonté, et Dieu tient cette volonté pour une chose faite.

ARTICLE 3: Le baptême doit-il être retardé?

Objections: 1. Le pape Léon dit: " Le pontife romain a fixé deux époques, Pâques et la Pentecôte, où il serait légalement permis de baptiser. Nous engageons donc Votre Dilection à ne pas ajouter d'autres jours à cette prescription. " Il ne faut donc baptiser personne immédiatement, mais différer le baptême jusqu'aux époques susdites.

2. On lit dans les actes d'un concile d'Agde: " Si les Juifs, que leur infidélité fait souvent revenir à leur vomissement, désirent se mettre sous la loi de l'Église catholique, qu'ils restent pendant huit mois avec les catéchumènes à l'entrée de l'église; et si l'on voit qu'ils viennent avec une intention pure, on les jugera dignes de la grâce du baptême. " On ne doit donc pas donner immédiatement le baptême, mais il faut attendre quelque temps.

3. On lit dans Isaïe (27, 9): " Tout le fruit, c'est que disparaisse le péché. " Mais le péché disparaîtrait plus complètement, ou du moins serait diminué, si l'on différât le baptême. D'abord, parce que ceux qui pèchent après le baptême commettent une faute plus grave: " Quel châtiment plus grave pensez-vous que méritera celui qui aura tenu pour profane le sang de l'alliance dans lequel il a été sanctifié?" (He 10, 29), c'est-à-dire le baptême? Ensuite le baptême efface les péchés passés, mais non les péchés futurs; par conséquent, plus on retardera le baptême, plus il remettra de péchés. On doit donc, semble-t-il, le différer longtemps.

En sens contraire, il est écrit (Si 5, 7): " Ne tarde pas à te convertir au Seigneur, et ne diffère pas de jour en jour. " Mais la parfaite conversion à Dieu est le fait de ceux qui sont régénérés dans le Christ par le baptême. Il ne faut donc pas remettre celui-ci de jour en jour.

Réponse: Ici il faut distinguer selon que les candidats au baptême sont des enfants ou des adultes. Si ce sont des enfants, il ne faut pas différer le baptême, d'abord parce qu'il n'y a pas à attendre chez eux une instruction plus avancée ou une conversion plus complète; ensuite à cause du danger de mort, puisque pour eux il n'y a pas d'autre remède que le sacrement de baptême.

Quant aux adultes, ils peuvent avoir le secours du seul baptême de désir, comme nous l'avons dit à l'Article précédent. Par conséquent, il ne faut pas leur conférer le sacrement dès leur conversion, mais il faut leur imposer un certain délai. D'abord par prudence, pour que l'Église ne se laisse pas tromper par ceux qui viendraient avec des sentiments feints (1 Jn 4, 1): " Ne vous fiez pas à tout esprit, mais éprouvez les esprits, pour voir s'ils viennent de Dieu. " Pour les candidats au baptême, cette épreuve consistera à examiner leur foi et leur conduite pendant un certain temps. - Ensuite, cela est nécessaire pour le profit des candidats eux-mêmes; ils ont besoin de quelque délai pour être pleinement instruits de la foi, et pour s'exercer aux devoirs de la vie chrétienne. - Enfin cela est nécessaire pour le respect que nous devons aux sacrements; si les candidats sont admis au baptême lors des solennités majeures de Pâques et de la Pentecôte, ils reçoivent le sacrement avec plus de dévotion.

Ce délai peut être supprimé pour deux raisons. D'abord quand ceux qui doivent être baptisés paraissent parfaitement instruits dans la foi et aptes au baptême; ainsi Philippe baptise immédiatement l'eunuque, et Pierre, Corneille et ses compagnons (Ac 8, 36 et 10, 47). - Ensuite en cas de maladie ou de danger de mort. Aussi le pape Léon II, dit-il: "Ceux que pressent le danger de mort, la maladie, un

siège, la persécution ou le naufrage, doivent être baptisés en tout temps. " Si pourtant quelqu'un qui attend l'époque fixée par l'Église est surpris par la mort et empêché de recevoir le baptême, il est sauvé, comme nous l'avons dit "à travers le feu". Et il y aurait cependant péché à différer le baptême au-delà du temps fixé par l'Église, sans raison et sans autorisation des supérieurs ecclésiastiques. Mais ce péché peut comme les autres être effacé par la contrition qui tient lieu du baptême, nous l'avons dit.

Solutions: 1. Cette prescription du pape Léon de s'en tenir pour l'administration du baptême aux deux jours de fête doit s'entendre, comme on l'a dit, " hors du péril de mort ", qui est toujours à craindre pour les enfants.

2. Cette mesure concernant les juifs a été prise pour la sécurité de l'Église, afin qu'ils ne corrompent pas la foi des simples au cas où il ne seraient pas pleinement convertis. Et cependant, comme on l'ajoute, " si durant le délai prescrit ils tombent malades et courent quelque danger, il faut les baptiser "

3. Par la grâce qu'il confère, le baptême non seulement remet les péchés passés, mais empêche aussi d'en commettre à l'avenir. Et que les hommes ne pèchent pas, c'est cela qu'il faut considérer; que leurs fautes soient moins graves, ou même que leurs péchés soient lavés, cela est secondaire, selon ce que dit S. Jean: " Mes petits enfants, je vous écris cela pour que vous ne péchiez pas. Mais si quelqu'un a péché, nous avons un avocat auprès du Père, Jésus Christ le juste; lui-même est la propitiation pour nos péchés " (1 Jn 2, 1-2).

ARTICLE 4: Faut-il baptiser les pécheurs?

Objections: 1. On lit dans Zacharie (13, 1): " En ce jour-là, il y aura une source ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem, pour laver le péché et la souillure ", ce qui s'entend de la fontaine baptismale. Il semble donc qu'il faut donner le sacrement de baptême même aux pécheurs.

2. Le Seigneur dit (Mt 9, 12): " Ce ne sont pas les bien-portants qui ont besoin du médecin, mais les malades. " Les malades, ce sont les pécheurs. Et comme le remède que donne ce médecin spirituel, le Christ, c'est le baptême, il semble qu'il faut donner aux pécheurs le sacrement de baptême.

3. Aucun secours spirituel ne doit être refusé aux pécheurs. Mais les pécheurs baptisés sont aidés spirituellement par le caractère baptismal, qui est une disposition à la grâce; il semble donc qu'il faut donner aux pécheurs le sacrement de baptême.

En sens contraire, S. Augustin dit: " Celui qui t'a créé sans toi ne te justifiera pas sans toi. " Mais le pécheur, qui n'a pas la volonté bien disposée, ne coopère pas à l'oeuvre de Dieu. Donc lui donner le baptême ne servirait pas à sa justification.

Réponse: On peut être pécheur de deux façons. D'abord à cause de la souillure d'une faute passée. A ceux qui sont pécheurs en ce sens il faut conférer le baptême, qui a été institué précisément pour nous purifier de la souillure du péché., comme dit S. Paul (Ep 5, 2): " La purifiant, - l'Église dans le bain d'eau avec la parole de vie. "

Mais on peut aussi être pécheur par la volonté de pécher et le propos de demeurer dans le péché. A ceux qui sont pécheurs en ce sens il ne faut pas conférer le baptême. D'abord parce que le baptême nous incorpore au Christ (Ga 3, 27): " Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. " Or, aussi longtemps qu'on a la volonté de pécher, on ne peut être uni au Christ (2 Co 6, 14): " Qu'y a-t-il de commun entre la justice et l'iniquité? " Aussi S. Augustin dit-il que " nul homme, en possession du libre arbitre, ne peut commencer une vie nouvelle sans se repentir de l'ancienne ". - Ensuite, parce qu'il ne doit y avoir rien d'inutile dans les oeuvres du Christ et de l'Église. Or est inutile ce qui n'atteint pas la fin à laquelle il est destiné. Et personne ne peut avoir la volonté de pécher et en

même temps être purifié du péché, ce qui est le but du baptême: ce serait contradictoire. - Enfin, parce qu'il ne doit y avoir aucune fausseté dans les signes sacramentels. Or un signe est faux quand la chose signifiée n'y correspond pas. Mais quand un homme se présente à l'ablution baptismale, cela signifie qu'il se dispose à la purification intérieure. Or ce n'est pas le cas pour celui qui a le propos de demeurer dans son péché. Il est donc clair qu'à des pécheurs de cette sorte on ne doit pas administrer le baptême.

Solutions: 1. Ce texte doit s'entendre des pécheurs qui ont la volonté de sortir de leur péché.

2. Le médecin des âmes, le Christ, agit de deux façons. D'abord, à l'intérieur et par lui-même, et c'est ainsi qu'il prépare la volonté de l'homme à vouloir le bien et détester le mal. D'autre part, il agit par ses ministres, en employant extérieurement les sacrements, et ainsi il agit en achevant à l'extérieur ce qu'il a commencé à l'intérieur.

Aussi le baptême ne doit-il être administré qu'à celui qui présente quelque signe de conversion intérieure, de même qu'on ne donne de médicaments corporels qu'au malade en qui apparaît quelque signe de vie.

3. Le baptême est le sacrement de la foi. Or la foi informe ne suffit pas au salut, et elle n'en est pas le fondement; il y faut la foi formée, " qui agit par la charité", dit S. Augustin. Ainsi le baptême ne peut pas non plus donner le salut, si l'on garde la volonté de pécher, qui exclut la forme de la foi. - Et l'impression du caractère baptismal ne peut disposer à la grâce aussi longtemps qu'apparaît la volonté de péché, car, dit S. Jean Damascène: " Dieu ne force personne à la vertu. "

ARTICLE 5: Faut-il imposer des oeuvres satisfactoires aux pécheurs qu'on a baptisés?

Objections: 1. Il appartient à la justice divine de punir tout péché - "Toutes les actions, Dieu les citera en jugement" (Qo 12, 14). Mais on impose des oeuvres satisfactoires aux pécheurs en punition de leurs fautes passées. Il semble donc qu'il faut imposer des oeuvres satisfactoires aux pécheurs qui reçoivent le baptême.

2. Les oeuvres satisfactoires exercent à la justice les pécheurs nouvellement convertis, et leur évitent les occasions de rechute, car "la satisfaction supprime les causes du péché et ne laisse pas entrer le péché ". Mais cela est extrêmement nécessaire aux nouveaux baptisés. Il semble donc qu'il faut leur imposer des oeuvres satisfactoires.

3. Il n'est pas moins nécessaire de satisfaire à Dieu qu'aux hommes. Si les nouveaux baptisés ont causé quelque dommage à leur prochain, on doit leur enjoindre de le réparer. Donc il faut aussi leur enjoindre de satisfaire envers Dieu par des oeuvres de pénitence.

En sens contraire, sur ce texte (Rm 11, 29) "Les dons de Dieu et son appel sont sans repentance", S. Ambroise dit: "La grâce de Dieu ne demande dans le baptême ni gémissements ni lamentations, ni une oeuvre quelconque, mais la foi seule, et elle pardonne tout gratuitement. "

Réponse: L'Apôtre dit aux Romains (6, 3) " Nous tous, qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés; nous avons été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort. " Ainsi par le baptême l'homme est incorporé à la mort même du Christ. Or, d'après ce qui a été dit plus haut, il est clair que la mort du Christ a satisfait suffisamment pour les péchés, " non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier" (1 Jn 2, 2). Par conséquent, à celui qui est baptisé, quelles que soient ses fautes, on ne doit imposer aucune satisfaction, car ce serait faire injure à la passion et à la mort du Christ, comme si elles ne suffisaient pas à satisfaire pleinement pour les péchés des baptisés.

Solutions: 1. S. Augustin dit: " L'effet du baptême est d'incorporer les baptisés au Christ comme ses membres. " Donc la peine même du Christ a satisfait pour les péchés des baptisés, comme la peine d'un membre peut satisfaire pour le péché d'un autre membre. Aussi Isaïe dit-il (53, 4) " Il a vraiment porté nos maladies, il s'est chargé de nos iniquités. "

2. Les néophytes doivent être exercés à pratiquer la justice, mais par des oeuvres faciles, et non par des oeuvres douloureuses, " pour les conduire comme par le lait d'un exercice facile jusqu'à une haute perfection ", dit la Glose sur le Psaume (131, 2): "comme un enfant sevré près de sa mère. . . ". Aussi le Seigneur exempta de jeûner ses disciples récemment convertis (Mt 9, 14). Et c'est ce que dit S. Pierre (1 P 2, 2): "Comme des nouveau-nés désirez le lait, pour qu'il vous fasse grandir pour le salut. "

3. Restituer le bien mal acquis, et réparer les torts commis envers le prochain, c'est abandonner le péché, puisque c'est un péché de retenir le bien d'autrui et de ne pas se réconcilier avec le prochain. C'est pourquoi il faut enjoindre aux nouveaux baptisés de réparer envers le prochain, comme on leur enjoint d'abandonner le péché. Mais il n'y a pas à leur imposer une peine quelconque pour les péchés passés.

ARTICLE 6: La confession des péchés est-elle requise?

Objections: 1. On lit en S. Matthieu (3, 6) que " beaucoup de gens étaient baptisés par Jean dans le Jourdain, confessant leurs péchés ". Il semble donc qu'à plus forte raison ceux qui se font baptiser du baptême du Christ doivent confesser leurs péchés.

2. On lit dans les Proverbes (28, 13): " Celui qui cache ses fautes ne prospérera pas; mais celui qui les avoue et les quitte, obtiendra miséricorde. " Mais on se fait baptiser pour obtenir le pardon de ses péchés. Donc ceux qui se font baptiser doivent confesser leurs péchés.

3. La pénitence est requise avant le baptême, suivant cette parole des Actes (2, 38): " Faîtes pénitence et que chacun de vous se fasse baptiser. " Mais la confession est une partie de la pénitence. Il semble donc qu'elle est requise avant le baptême.

En sens contraire, c'est avec des larmes que nous devons confesser nos péchés: "Il faut repasser dans son coeur toute cette multiplicité de péchés et les pleurer ", dit S. Augustin. Mais S. Ambroise dit que " la grâce de Dieu ne demande dans le baptême ni gémissements ni lamentations ". Ceux qui vont être baptisés ne doivent donc pas confesser leurs péchés.

Réponse: Il y a deux façons de confesser ses péchés. L'une est intérieure et s'adresse à Dieu. Celle-là est requise avant le baptême: l'homme doit se souvenir de ses péchés et les regretter, " car personne, dit S. Augustin, ne peut commencer une vie nouvelle s'il ne se repent de l'ancienne ".

L'autre confession est extérieure et se fait au prêtre. Celle-là n'est pas requise avant le baptême. D'abord parce que cette confession, qui s'adresse à la personne du ministre, appartient au sacrement de pénitence, qui n'est pas exigé avant le baptême, "porte de tous les sacrements". - Puis cette confession extérieure se fait au prêtre pour qu'il absolve le pénitent de ses péchés et lui impose des oeuvres satisfaites; mais, on l'a dit ci-dessus, il ne faut pas en imposer aux baptisés. - Enfin, cette confession détaillée faite à un homme a quelque chose de pénible, à cause de la honte qu'on a de s'accuser. Et il ne faut imposer au baptisé aucune peine extérieure.

Par conséquent, on ne demande pas aux baptisés une confession détaillée de leurs péchés; mais il suffit de la confession générale qu'ils font quand, selon le rite de l'Église, ils renoncent à Satan et à toutes ses oeuvres. Aussi la Glose dit-elle que le baptême de Jean donne aux catéchumènes l'exemple de confesser leurs péchés et de promettre une vie meilleure.

Pourtant si, par dévotion, certains voulaient confesser leurs péchés, il faudrait entendre leur confession, non pas pour leur imposer une pénitence, mais pour leur donner, contre leurs fautes coutumières, une formation à la vie spirituelle.

Solutions: 1. Le baptême de Jean ne remettait pas les péchés, mais c'était un baptême de repentance. C'est pourquoi ceux qui venaient le recevoir faisaient bien de confesser leurs péchés, pour recevoir une pénitence proportionnée. Mais le baptême du Christ, dit S. Ambroise, ne comporte pas de pénitence extérieure. Le cas n'est donc pas le même.

2. L'aveu intérieur fait à Dieu, et même la confession extérieure générale suffisent pour que les baptisés puissent être mis dans la voie droite et obtenir miséricorde. Mais, nous l'avons dit, une confession extérieure détaillée n'est pas requise.

3. La confession est une partie de la pénitence sacramentelle, laquelle, nous venons de le dire, n'est pas requise avant le baptême; mais ce qui est requis c'est la vertu de la pénitence intérieure.

ARTICLE 7: L'intention est-elle requise chez le baptisé?

Objections: 1. Le baptisé, dans le sacrement, n'a que le rôle de patient. Or l'intention est requise, non chez le patient, mais chez l'agent.

2. Si l'on omet un élément essentiel au baptême, il faut que le sujet soit rebaptisé, comme si l'on omet l'invocation de la Trinité. Mais il ne semble pas qu'il faille rebaptiser celui qui n'avait pas l'intention de recevoir le baptême. Autrement, comme on ne peut être certain de l'intention, n'importe qui pourrait demander à être rebaptisé à cause de son défaut d'intention. Il ne semble donc pas que l'intention de recevoir le sacrement soit requise chez le baptisé.

3. Le baptême est donné contre le péché originel. Or, on contracte le péché originel à la naissance, sans aucune intention. De même, semble-t-il, le baptême ne requiert pas l'intention de la part du baptisé.

En sens contraire, selon le rite de l'Église, les catéchumènes affirment publiquement qu'ils demandent à l'Église le baptême. Par là ils affirment leur intention de recevoir ce sacrement.

Réponse: Par le baptême, on meurt à l'ancienne vie de péché pour commencer une vie nouvelle: " Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême en sa mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts, nous aussi nous marchions dans une vie nouvelle " (Rm 6, 4). Or, pour mourir à sa vie ancienne, il faut, dit S. Augustin, chez l'homme qui dispose de son libre arbitre, la volonté de regretter le passé; de même est requise la volonté de commencer la vie nouvelle dont le principe est la réception même du sacrement. Par conséquent, il est requis du baptisé qu'il ait la volonté, ou l'intention, de recevoir le sacrement.

Solutions: 1. Dans la justification opérée par le baptême, la passivité n'est pas contrainte, mais volontaire. Aussi l'intention de recevoir ce qui est donné là est-elle requise.

2. Si un adulte n'avait pas eu l'intention de recevoir le sacrement, il faudrait le rebaptiser. Si l'on n'en était pas certain, il faudrait dire: " Si tu n'es pas baptisé, je te baptise. "

3. Le baptême est donné non seulement contre le péché originel, mais aussi contre le péché actuel qui provient de la volonté et de l'intention.

ARTICLE 8: La foi est-elle requise chez le baptisé?

Objections: 1. Le baptême a été institué par le Christ. Mais le Christ, en prescrivant la forme du baptême, suppose la foi avant le baptême (Mc 16, 16): " Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé. " Il semble donc que sans la foi il ne peut y avoir de baptême.

2. Rien n'est inutile dans les sacrements de l'Église. Mais selon le rite de l'Église, on interroge sur sa foi celui qui s'approche du baptême, quand on lui demande: " Crois-tu en Dieu, le Père tout-puissant?" Il semble donc que la foi est requise pour le baptême.

3. Le baptême requiert l'intention de recevoir le sacrement. Mais cette intention n'est possible qu'avec une foi droite, puisque le baptême est le sacrement de la foi droite; car c'est par lui que les hommes sont incorporés au Christ, dit S. Augustin , et cela n'est possible qu'avec une foi droite: " le Christ habite dans vos coeurs par la foi " (Ep 3, 17). Il semble donc que celui qui n'a pas la vraie foi ne peut recevoir le sacrement de baptême.

4. L'infidélité est le plus grave des péchés, comme on l'a montré dans la deuxième Partie. Mais il ne faut pas baptiser ceux qui demeurent dans le péché. Ni non plus, donc, ceux qui persistent dans l'infidélité.

En sens contraire, S. Grégoire écrit à l'évêque Quirice: "Les anciennes décisions des Pères nous ont appris que ceux qui dans l'hérésie ont été baptisés au nom de la Trinité, s'ils reviennent à l'Église, doivent être reçus dans le sein de la Mère Église par l'onction du chrême, ou par l'imposition des mains, ou seulement par la profession de foi. " Il n'en serait pas ainsi si la foi était nécessairement requise pour recevoir le baptême.

Réponse: Comme il ressort de ce que nous avons dit baptême produit dans l'âme deux effets, le caractère et la grâce. Aussi une condition peut-elle être nécessaire pour le baptême à double titre. Il y a d'une part ce qui est nécessaire à la réception de la grâce, effet ultime du sacrement. Et dans ce sens, la foi est nécessaire pour le baptême, car, comme dit S. Paul (Rm 3, 22): " la justice de Dieu est par la foi en Jésus Christ ".

Il y a d'autre part ce qui est requis nécessairement pour l'impression du caractère baptismal. Et à ce titre la foi du baptisé n'est pas requise nécessairement pour le baptême, pas plus que la foi de celui qui baptise, pourvu que soient remplies les autres conditions nécessaires au sacrement. Car le sacrement n'est pas l'oeuvre de la justice de l'homme, ni de celui qui le donne, ni de celui qui le reçoit, mais il est l'oeuvre de la puissance de Dieu.

Solutions: 1. Le Seigneur parle ici du baptême comme du moyen de conduire les hommes au salut par la grâce sanctifiante, ce qui est impossible sans la vraie foi. Aussi dit-il expressément: " Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé. "

2. L'intention de l'Église est de baptiser les hommes pour les purifier de leurs péchés, selon la parole d'Isaïe (27, 9): " Tout le fruit, c'est le pardon de leurs péchés. " Aussi elle ne veut, pour ce qui est d'elle, donner le baptême qu'à ceux qui ont la vraie foi, sans laquelle il n'y a pas de rémission des péchés. Aussi interroge-t-elle ceux qui viennent au baptême, pour leur demander s'ils croient.

Mais si quelqu'un reçoit le baptême en dehors de l'Église et sans avoir la vraie foi, le sacrement n'est pas utile à son salut. Aussi S. Augustin dit-il: " Comparer l'Église au paradis nous apprend que les hommes peuvent, même en dehors d'elle, recevoir son baptême, mais que sans elle nul ne peut recevoir ni garder le salut de la béatitude. "

3. Même sans avoir la vraie foi aux autres articles, on peut avoir la vraie foi à l'égard du sacrement de baptême; ainsi rien n'empêche qu'on puisse avoir l'intention de recevoir le baptême. Et même si l'on

n'a pas une idée juste de ce sacrement, il suffit pour le recevoir d'avoir l'intention générale de recevoir le baptême tel que le Christ l'a institué et tel que l'Église le donne.

4. De même qu'il ne faut pas conférer le sacrement de baptême à celui qui ne veut pas sortir de ses autres péchés, de même en va-t-il de celui qui ne veut pas abandonner l'infidélité. Pourtant si on le leur confère, l'un et l'autre reçoivent le sacrement, mais sans profit pour leur salut.

ARTICLE 9: Faut-il baptiser les enfants?

Objections: 1. Chez celui qui reçoit le baptême est requise, comme on l'a dit l'intention de recevoir le sacrement. Or les enfants, qui n'ont pas l'usage de leur libre arbitre, ne peuvent avoir cette intention. Il semble donc qu'ils ne peuvent pas recevoir le sacrement de baptême.

2. Le baptême, comme on l'a dit plus haut, est le sacrement de la foi. Mais les enfants n'ont pas la foi, puisqu'elle consiste, dit S. Augustin " dans la volonté de ceux qui croient ". On ne peut pas dire non plus qu'ils sont sauvés par la foi des parents, puisque parfois les parents sont infidèles, et que leur infidélité pourrait perdre leurs enfants. Il semble donc que les enfants ne peuvent pas être baptisés.

3. S. Pierre dit (1 P 3, 21): " Le baptême qui sauve les hommes, ce n'est pas l'ablution des souillures du corps, mais la demande à Dieu d'une bonne conscience. " Or la conscience des enfants ne peut être ni bonne ni mauvaise, puisqu'ils n'ont pas l'usage de la raison. Il ne convient pas non plus de les interroger, puisqu'ils ne comprennent pas. Donc il ne faut pas les baptiser.

En sens contraire, Denys affirme: " Nos chefs divins (les Apôtres) ont jugé bon d'admettre les enfants au baptême. "

Réponse: L'Apôtre dit aux Romains (5, 17): " Si par le péché d'un seul la mort a régné par un seul (c'est-à-dire par Adam) à plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don et de la justice, régneront-ils dans la vie par un seul, Jésus Christ. " Or les enfants, par le péché d'Adam, contractent le péché originel: on le voit à ce qu'ils sont soumis à la mortalité qui, par le péché du premier homme, est passée à tous les autres, dit l'Apôtre au même endroit. Aussi, et à plus forte raison, les enfants peuvent-ils par le Christ recevoir la grâce qui les fera régner dans la vie éternelle. Mais le Seigneur lui-même a dit (Jn 3, 5): "Nul, s'il n'est rené de l'eau et de l'Esprit Saint, ne peut entrer dans le royaume de Dieu. " Aussi est-il nécessaire de baptiser les enfants; puisqu'à leur naissance ils encourent par Adam leur condamnation, il faut qu'en renaissant ils reçoivent du Christ leur salut.

Il convient aussi de baptiser les enfants pour que, nourris dès l'enfance dans la vie chrétienne, ils y persévèrent avec plus de fermeté, selon ce que disent les Proverbes (22, 6): "Le jeune homme, une fois engagé dans sa voie, ne la quittera pas, même devenu vieux. " Et c'est la raison que donne Denys dans le texte cité.

Solutions: 1. La régénération spirituelle opérée par le baptême ressemble à la génération charnelle en ceci: dans le sein maternel les enfants ne se nourrissent pas eux-mêmes, mais sont alimentés par la nourriture que prend leur mère; ainsi les enfants qui n'ont pas l'usage de la raison, comme s'ils étaient dans le sein de la Mère Église, reçoivent-ils le salut, non par eux-mêmes, mais par les actes, de l'Église. " La Mère Église, dit S. Augustin, prête aux enfants sa bouche maternelle pour qu'ils soient abreuvés des saints mystères, puisqu'ils ne peuvent encore croire pour la justice avec leur propre coeur, ni confesser la foi pour le salut avec leur propre bouche. Mais si l'on a raison de les appeler fidèles parce qu'ils professent d'une certaine manière leur foi par la bouche de ceux qui les portent, pourquoi ne les appellerait-on pas aussi pénitents, puisque par la bouche de ceux qui les portent on les entend renoncer au diable et au monde? " Et pour la même raison, on peut dire qu'ils ont l'intention de

recevoir le baptême, non pas certes par un acte d'intention personnelle, puisqu'il leur arrive parfois de s'y opposer et de pleurer, mais par l'acte de ceux qui les présentent.

2. S. Augustin écrit à Boniface: " Dans l'Église du Sauveur les petits enfants croient par les autres, de même que c'est par les autres qu'ils ont contracté les péchés qui sont remis dans le baptême. " Leur salut n'est pas empêché par l'infidélité de leurs parents puisque, dit encore S. Augustin écrivant au même Boniface, "les petits enfants sont présentés pour recevoir la grâce spirituelle, moins par ceux dont les mains les portent (qui pourtant eux aussi les présentent, s'ils sont fidèles), que par toute la société des saints et des fidèles. On a raison de croire qu'ils sont offerts par tous ceux qui le veulent et dont la charité les admet à la communion du Saint-Esprit " .

Et si des parents infidèles s'efforcent d'initier ces enfants au culte des démons après leur baptême, cette infidélité ne nuit pas aux enfants. Car, dit S. Augustin, "une fois engendrés par la volonté des autres, l'enfant ne peut ensuite être pris dans, les liens de l'iniquité d'autrui, selon la parole d'Ézéchiël (18, 4): "Comme l'âme du père est à moi, ainsi l'âme du fils; l'âme qui pèche, c'est elle qui mourra. " Et si l'enfant a contracté en Adam la souillure dont la grâce du sacrement devait le libérer, c'est parce qu'il ne vivait pas encore d'une vie personnelle".

Mais la foi d'un seul, ou plutôt la foi de toute l'Église, sert à l'enfant par l'opération du Saint-Esprit qui fait l'unité de l'Église et par qui les biens de chacun sont communs à tous les autres.

3. De même qu'à son baptême l'enfant croit non d'une foi personnelle, mais par une foi des autres, de même il est interrogé, non lui-même, mais en la personne des autres, et ceux qui sont interrogés confessent la foi de l'Église en son nom; il est agrégé à cette foi par le sacrement de la foi. Quant à la "bonne conscience ", l'enfant l'acquiert en lui-même, non pas encore en acte, mais en habitus, par la grâce sanctifiante.

ARTICLE 10: Faut-il baptiser les enfants des juifs malgré leurs parents?

Objections: 1. On doit sauver un homme du danger de la mort éternelle plus encore que du danger de la mort temporelle. Or si un enfant est en danger de mort temporelle, on doit lui porter secours, même si par méchanceté ses parents s'y opposaient. A plus forte raison faut-il donc, malgré leurs parents, préserver du danger de la mort éternelle les enfants qui sont fils d'infidèles.

2. Les fils d'esclaves sont esclaves et au pouvoir de leurs maîtres. Mais les juifs et tous les autres infidèles sont esclaves des rois et des princes. Les princes peuvent donc, sans aucune injustice, faire baptiser les enfants des juifs et ceux de leurs autres esclaves infidèles.

3. Un homme appartient à Dieu, de qui il tient son âme, plus qu'à son père de qui il tient son corps. Il n'y a donc pas d'injustice à enlever à leurs parents selon la chair les enfants des infidèles pour les consacrer à Dieu par le baptême.

En sens contraire, on lit dans les décrétales ce canon d'un concile de Tolède: " Quant aux Juifs, le saint concile a décrété que désormais personne ne doit être amené à la foi par violence; ce n'est pas malgré eux qu'il faut les sauver, mais de leur plein gré, pour que reste entière la forme de la justice. "

Réponse: Les enfants qui sont fils d'infidèles ont l'usage de la raison, ou ils ne l'ont pas. S'ils l'ont, ils commencent à pouvoir disposer d'eux-mêmes en ce qui est de droit divin et de droit naturel. Ils peuvent donc, de leur propre volonté et malgré leurs parents, se faire baptiser, tout comme ils peuvent contracter mariage, et c'est pourquoi on peut licitement les exhorter et les inviter à recevoir le baptême.

Mais s'ils n'ont pas encore l'usage de la raison, ils sont, de droit naturel, sous la tutelle de leurs parents, aussi longtemps qu'ils ne peuvent pas se gouverner eux-mêmes. Ainsi dit-on que sous la loi ancienne les enfants étaient sauvés par la foi de leurs parents. Ce serait donc contraire à la justice naturelle que de baptiser ces enfants contre le gré de leurs parents, comme de baptiser malgré lui un homme qui a l'usage de la raison. Il serait de plus dangereux de baptiser les enfants des infidèles, car ils retourneraient facilement à l'infidélité, à cause de l'affection naturelle qu'ils ont pour leurs parents. Par conséquent, ce n'est pas l'habitude de l'Église de baptiser les enfants des infidèles malgré leurs parents.

Solutions: 1. Il n'est pas permis d'arracher quelqu'un à la mort corporelle au mépris du droit civil; par exemple on n'a pas le droit d'arracher à la mort par violence celui qui a été condamné à mort par le juge. De même, il n'est pas permis, pour préserver un enfant du danger de la mort éternelle, de violer l'ordre du droit naturel qui le met sous la tutelle de son père.

2. Les juifs sont les esclaves des princes, mais d'un esclavage purement civil, qui n'exclut pas l'ordre du droit naturel ou du droit divin.

3. L'homme est ordonné à Dieu par sa raison, qui lui permet de le connaître. Par conséquent avant d'avoir l'usage de la raison, l'enfant, d'après l'ordre de la nature, est ordonné à Dieu par la raison de ses parents, aux soins desquels la nature l'a soumis. C'est en suivant leurs décisions qu'il faut agir envers lui dans les choses divines.

ARTICLE 11: Peut-on baptiser les enfants qui sont encore dans le sein de leur mère?

Objections: 1. Le don du Christ est plus efficace pour notre salut que ne l'est le péché d'Adam pour notre damnation, dit S. Paul (Rm 5, 15). Mais les enfants sont, dès le sein de leur mère, condamnés à cause du péché d'Adam. Donc, et à plus forte raison, peuvent-ils être sauvés par le don du Christ, ce que fait le baptême. On peut donc baptiser les enfants dans le sein de leur mère.

2. L'enfant dans le sein de sa mère est quelque chose d'elle. Mais si l'on baptise la mère, tout ce qui est d'elle sera baptisé aussi. Il semble donc que si l'on baptise la mère, l'enfant qui est dans son sein sera baptisé aussi.

3. La mort éternelle est pire que la mort corporelle. Mais de deux maux il faut choisir le moindre. Donc, si un enfant dans le sein de sa mère ne peut être baptisé, il vaudrait mieux ouvrir la mère et en extraire l'enfant pour le baptiser, plutôt que de laisser l'enfant mourir sans baptême et aller à la mort éternelle.

4. Il arrive parfois qu'une partie seulement de l'enfant vienne d'abord, comme on le lit à propos de Thamar (Gn 38, 27): " Lorsqu'elle accoucha, un des enfants étendit la main; la sage-femme y attacha un fil écarlate en disant: "Celui-ci est le premier. " Mais l'enfant retira sa main, et l'autre sortit. " Mais il arrive en pareil cas qu'il y ait péril de mort. Il semble donc qu'il faille baptiser la partie qui se présente, alors que l'enfant est encore dans le sein maternel.

En sens contraire, S. Augustin écrit "Personne ne peut renaître qui ne soit né d'abord. " Mais le baptême est une renaissance spirituelle. On ne peut donc baptiser quelqu'un avant qu'il sorte du sein maternel.

Réponse: Il est nécessaire au baptême que le corps du baptisé soit en quelque façon lavé dans l'eau, puisque le baptême, comme on l'a dit, est une ablution. Mais le corps d'un enfant, avant qu'il sorte du sein maternel, ne peut en aucune façon être lavé dans l'eau. A moins qu'on n'aille dire que l'ablution baptismale, qui lave le corps de la mère, atteint l'enfant qu'elle porte en son sein. Mais cela ne peut se faire, d'abord parce que l'âme de l'enfant, que le baptême est destiné à sanctifier, est distincte de l'âme de sa mère, - puis parce que le corps d'un enfant animé est déjà formé, et donc distinct du corps de sa

mère. Ainsi le baptême que reçoit la mère ne rejaillit pas sur l'enfant. Aussi S. Augustin écrit-il contre Julien: " Si le fœtus appartenait au corps de la mère au point d'être considéré comme une partie d'elle-même, on ne baptiserait pas l'enfant dont la mère a été baptisée en cas de danger de mort au cours de sa grossesse. Comme néanmoins on baptise l'enfant, c'est donc que, même dans le sein de sa mère, il n'appartient pas au corps de celle-ci. "

Ainsi reste-t-il qu'en aucune manière on ne peut baptiser les enfants qui sont encore dans le sein maternel.

Solutions: 1. Les enfants dans le sein de leur mère ne sont pas encore venus à la lumière pour partager la vie des autres hommes. Aussi ne peuvent-ils être soumis à l'action de ceux-ci pour recevoir par leur ministère les sacrements qui leur donneraient le salut. Mais ils peuvent être soumis à l'action de Dieu, pour qui ils sont vivants, et par privilège recevoir la grâce de la sanctification, comme cela se voit pour les saints qui furent sanctifiés dans le sein de leur mère.

2. Les organes internes de la mère sont quelque chose d'elle par la continuité et l'union d'une partie matérielle avec le tout. Mais l'enfant dans le sein de sa mère est quelque chose d'elle par le lien qui attache l'un à l'autre deux corps distincts. Le cas n'est donc pas le même.

3. On ne doit pas faire le mal pour qu'en sorte le bien ", dit S. Paul (Rm 3, 8). Il n'est donc pas permis de tuer la mère pour baptiser son enfant. Cependant, si la mère est morte et que l'enfant vive encore dans son sein, il faut l'ouvrir pour baptiser l'enfant.

4. A moins qu'il y ait péril de mort, il faut attendre, pour donner le baptême, que l'enfant soit entièrement sorti. S'il y avait danger de mort imminente, et que sorte la première la tête, qui est le siège du sentiment, il faudrait baptiser l'enfant. Et il n'y aurait pas à le rebaptiser ensuite, s'il vient à naître entièrement. Il faudrait faire de même, en cas de péril imminent, quelle que soit la partie du corps qui se présente. Cependant, comme la perfection de l'homme ne réside en aucune partie comme dans la tête, certains tiennent qu'à cause du doute il faut, l'accouchement achevé, et quelle que soit la partie du corps qui a reçu l'eau, que l'enfant soit baptisé ainsi " Si tu n'es pas baptisé, je te baptise. "

ARTICLE 12: Faut-il baptiser les fous et les déments?

Objections: 1. La réception du baptême requiert, comme on l'a dit, l'intention du sujet. Mais les fous et les déments, qui sont privés de l'usage de la raison, ne peuvent avoir une intention réglée. Ils ne doivent donc pas être baptisés.

2. C'est par la raison que l'homme est supérieur aux animaux. Mais les fous et les déments n'ont pas l'usage de la raison, et parfois même on ne peut attendre, comme chez l'enfant qu'elle s'éveille en eux. Il semble donc que, comme on ne baptise pas les animaux, on ne doit pas non plus baptiser les fous et les déments.

3. L'usage de la raison est plus étroitement lié par la folie ou la démence que par le sommeil. Mais on n'a pas l'habitude de donner le baptême aux gens qui dorment. On ne doit donc pas non plus le donner aux déments et aux fous.

En sens contraire, S. Augustin dit de l'un de ses amis qu'on le baptisa alors qu'il était dans un état désespéré. Et cependant ce baptême fut efficace. On doit donc quelquefois donner le baptême à ceux qui n'ont pas l'usage de la raison.

Réponse: Au sujet des fous et des déments, il faut distinguer. Certains sont dans cet état depuis leur naissance, n'ont pas d'intervalles lucides, et aucun usage de la raison n'apparaît en eux. En ce qui concerne le baptême, il faut en juger comme des enfants, que l'on baptise dans la foi de l'Église.

Il y en a d'autres qui, après avoir été sains d'esprit, sont tombés dans la folie. Il faut en juger selon la volonté qu'ils avaient exprimée alors qu'ils étaient sains d'esprit. S'ils ont alors manifesté la volonté de recevoir le baptême, on doit le leur donner dans leur état de folie ou démence, même si maintenant ils y contredisent. Si au contraire, ils n'ont manifesté, alors qu'ils étaient sains d'esprit, aucune volonté de recevoir le baptême, il ne faut pas les baptiser.

Certains sont fous ou déments depuis leur naissance, mais ont cependant des intervalles lucides pendant lesquels ils peuvent user droitement de leur raison. Si alors ils veulent être baptisés, on peut les baptiser, même s'ils sont retombés dans leur démence, et même on le doit, s'ils sont en danger de mort; sinon il vaut mieux attendre un moment de lucidité pour qu'ils puissent recevoir le sacrement avec plus de dévotion. Mais si, dans leurs intervalles de lucidité, ils ne manifestent aucune intention de recevoir le baptême, il ne faut pas les baptiser quand ils retombent dans leur état.

D'autres enfin, même s'ils ne sont pas absolument sains d'esprit, ont cependant assez de raison pour pouvoir penser à leur salut et comprendre la vertu du sacrement. Il faut juger de ceux-ci comme de ceux qui sont sains d'esprit, et que l'on baptise de leur plein gré, et non malgré eux.

Solutions: 1. Les déments qui n'ont jamais eu et n'ont pas l'usage de la raison sont baptisés en vertu de l'intention de l'Église, comme on l'a dit au sujet des enfants. Ceux qui ont eu quelque temps l'usage de la raison, ou qui l'ont maintenant, sont baptisés selon leur propre intention, qu'ils ont maintenant ou qu'ils ont eue quand ils étaient sains d'esprit.

2. Les fous et les déments sont privés de l'usage de la raison accidentellement, à cause de quelque obstacle provenant des organes corporels et non pas, comme les animaux, parce qu'ils n'auraient pas une âme raisonnable. Le cas n'est donc pas le même.

3. Ceux qui dorment ne doivent être baptisés qu'en danger de mort imminente. Et dans ce cas on doit les baptiser si auparavant ils ont manifesté le désir de recevoir le baptême, comme on l'a dit des fous. C'est ce que S. Augustin raconte de son ami qui fut baptisé sans le savoir, à cause du danger de mort.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 69: LES EFFETS DU BAPTÊME

1. Le baptême enlève-t-il tous les péchés? - 2. Le baptême délivre-t-il de toute peine? - 3. Le baptême enlève-t-il les maux de cette vie? - 4. Le baptême confère-t-il la grâce et les vertus? - 5. Les effets des vertus conférées par le baptême. - 6. Même les petits enfants reçoivent-ils au baptême la grâce et les vertus? - 7. Le baptême ouvre-t-il aux baptisés la porte du royaume des cieux? - 8. Le baptême produit-il un effet égal chez tous les baptisés? - 9. La "fiction" empêche-t-elle l'effet du baptême? - 10. Quand la fiction disparaît, le baptême obtient-il son effet?

ARTICLE 1: Le baptême enlève-t-il tous les péchés?

Objections: 1. Le baptême est comme une régénération spirituelle, qui correspond à la génération charnelle. Mais par la génération charnelle, l'homme ne contracte que le péché originel. Donc le baptême n'efface que le péché originel.

2. La pénitence suffit à remettre les péchés actuels. Mais la pénitence est exigée chez les adultes, avant le baptême (Ac 2, 38): "Faites pénitence, et que chacun de vous soit baptisé." Donc le baptême ne joue aucun rôle dans la rémission des péchés actuels.

3. Des maladies différentes réclament des remèdes différents, dit S. Jérôme: " Ce qui guérit le talon ne peut pas guérir l'oeil. " Mais le péché originel, que remet le baptême, est d'un autre genre que le péché actuel. Donc ce ne sont pas tous les péchés qui sont remis par le baptême.

En sens contraire, Ézéchiel dit (36, 25): " je répandrai sur vous une eau pure, et vous serez purifiés de toutes vos souillures. "

Réponse: L'Apôtre dit aux Romains (6, 3)

" Nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés. " Et plus loin (6, 11) il conclut: " Aussi vous-mêmes regardez-vous comme morts au péché et vivant pour Dieu en Jésus Christ notre Seigneur. " Cela montre que par le baptême l'homme meurt à la vétusté du péché, et commence à vivre dans la nouveauté de la grâce. Or tout péché appartient à cette vétusté passée. Tout péché, par conséquent, est effacé par le baptême.

Solutions: 1. Comme dit l'Apôtre (Rm 5, 15), le péché d'Adam n'a pas autant de puissance que le don du Christ, que nous recevons par le baptême, " car le jugement a été porté à cause d'une seule faute pour la condamnation, mais la grâce apporte la justification de beaucoup de fautes ". Aussi, dit S. Augustin, " la génération de la chair n'entraîne que le péché originel, mais la régénération par l'Esprit remet non seulement le péché originel, mais aussi les fautes volontaires ".

2. Aucun péché ne peut être remis que par la vertu de la passion du Christ, dit l'Apôtre (He 9,22): " Sans effusion de sang il n'y a pas de rémission. " Aussi le mouvement de la volonté humaine ne suffirait pas à remettre la faute sans la foi en la passion du Christ et le propos d'y participer, soit en recevant le baptême, soit en se soumettant aux clefs de l'Église. Ainsi, quand un adulte repentant vient au baptême, il obtient sans doute la rémission de tous ses péchés par le désir du baptême, mais il l'obtient plus parfaitement par sa réception réelle.

3. Il s'agit dans cette objection de remèdes particuliers. Mais le baptême agit en vertu de la passion du Christ, qui est le remède universel pour tous les péchés; aussi le baptême remet-il tous les péchés.

ARTICLE 2: Le baptême délivre-t-il de toute peine?

Objections: 1. L'Apôtre écrit (Rm 13, 1): " Ce qui vient de Dieu est bien ordonné. " Mais la faute n'est remise en ordre que par le châtement, dit S. Augustin. Le baptême n'enlève donc pas la peine méritée par les fautes passées.

2. L'effet du sacrement a quelque ressemblance avec le sacrement lui-même, puisque les sacrements de la loi nouvelle réalisent ce qu'ils signifient, comme on l'a dit plus haut. Mais si l'ablution baptismale a quelque ressemblance avec la purification d'une souillure, elle semble n'en avoir aucune avec la remise d'une peine. Donc le baptême n'enlève pas la peine.

3. Une fois sa peine remise, l'homme ne mérite plus de châtement, et il serait injuste de le punir. Donc, si le baptême remet la peine, il serait injuste de pendre après le baptême le brigand qui aurait auparavant commis un homicide. Ainsi le baptême relâcherait la rigueur de la justice humaine, ce qui ne convient pas. Le baptême ne remet donc pas la peine.

En sens contraire, sur la parole de S. Paul (Rm 11, 29): " Les dons de Dieu et son appel sont sans repentance ", S. Ambroise dit: " La grâce de Dieu dans le baptême remet tout gratuitement. "

Réponse: Nous l'avons déjà dit le baptême nous incorpore à la passion et à la mort du Christ; comme dit S. Paul (Rm 6, 8): " Si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui. " Cela montre que tout baptisé participe à la passion du Christ pour y trouver un remède,

aussi bien que s'il avait souffert et était mort lui-même. Or la passion du Christ, nous l'avons dit est une satisfaction suffisante pour tous les péchés de tous les hommes. Ainsi le baptisé est libéré de la peine qu'il devait acquitter pour ses péchés, comme si lui-même avait pleinement satisfait pour tous ses péchés.

Solutions: 1. Puisque le baptisé participe à la peine de la passion du Christ, au titre de membre du Christ, comme si lui-même avait enduré cette peine, c'est par la peine de la passion du Christ que ses péchés sont remis en ordre.

2. L'eau lave, mais elle rafraîchit aussi. Et ainsi ce rafraîchissement signifie la rémission de la peine, comme l'ablution signifie que l'âme est lavée de ses péchés.

3. Dans les châtements infligés par la justice humaine, on ne doit pas considérer seulement la peine que le coupable a méritée devant Dieu, mais aussi la dette qu'il a contractée envers les hommes, qui ont été lésés et scandalisés par son péché. Ainsi, bien qu'un assassin soit par le baptême libéré de toute peine devant Dieu, il demeure cependant lié devant les hommes, qu'il doit édifier en subissant son châtement comme il les a scandalisés par sa faute. Cependant le prince pourrait par miséricorde lui remettre sa peine.

ARTICLE 3: Le baptême enlève-t-il les maux de cette vie?

Objections: 1. Selon l'Apôtre (Rm 5, 15), le don du Christ est plus puissant que le péché d'Adam. Mais par le péché d'Adam, dit l'Apôtre au même endroit, " la mort est entrée dans le monde ", et après elle, toutes les autres peines de la vie présente. A plus forte raison, par conséquent, le don du Christ reçu au baptême doit-il libérer l'homme des peines de la vie présente.

2. Le baptême, on l'a dit plus haut remet la faute originelle et la faute actuelle. Et il remet le péché actuel de telle sorte qu'il libère de toute la peine qui lui était due. Donc il libère aussi des peines de la vie présente, qui sont le châtement du péché originel.

3. Si l'on supprime la cause, ses effets disparaissent. Mais la cause des peines de cette vie, c'est le péché originel, que le baptême supprime. Donc les peines de cette vie ne devraient pas subsister.

En sens contraire, sur la parole de S. Paul (Rm 6, 6): " Que le corps du péché soit détruit ", la Glose dit: " Le baptême a pour effet de crucifier le vieil homme et de détruire le corps du péché: non pas que la convoitise mêlée à la chair vivante et née avec elle, soit aussitôt consumée et n'existe plus, mais, présente en l'homme à sa naissance, elle ne peut plus lui nuire après sa mort. " Pour la même raison, les autres peines de la vie ne sont pas enlevées par le baptême.

Réponse: Le baptême a la puissance d'enlever les peines de la vie présente; cependant il ne les enlève pas en cette vie, mais c'est par sa vertu que les justes en seront libérés à la résurrection, " quand ce corps mortel revêtira l'immortalité " (1 Co 15, 54). Et il est raisonnable qu'il en soit ainsi.

D'abord, parce que l'homme est incorporé au Christ par le baptême et devient ainsi l'un de ses membres. Il convient donc que ce qui s'est passé pour la tête se passe aussi pour les membres. Or, si le Christ a été depuis sa conception plein de grâce et de vérité, il a eu cependant un corps passible qui par sa passion et sa mort est ressuscité à la vie glorieuse. Ainsi le chrétien reçoit-il par le baptême la grâce en son âme, alors qu'il a un corps passible, dans lequel il peut souffrir pour le Christ; mais à la fin il ressuscitera pour une vie impassible. Aussi l'Apôtre dit-il (Rm 8, 11): " Celui qui a ressuscité Jésus Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à nos corps mortels à cause de son Esprit qui habite en nous. " Et plus loin (v. 17): "Nous sommes les héritiers de Dieu et les cohéritiers du Christ, si toutefois nous souffrons avec lui pour être glorifiés avec lui. "

De plus, cela convient aussi pour l'exercice de la vie spirituelle: c'est en luttant contre la convoitise et les autres faiblesses que l'homme recevra la couronne de la victoire. Aussi sur ce mot de S. Paul (Rm 6, 6): " Pour que soit détruit le corps du péché ", la Glose dit: " Si après le baptême l'homme vit encore dans la chair, il garde la convoitise qu'il doit combattre, et vaincre avec l'aide de Dieu. " C'est ce que figure cette parole (Jg 3, 1-2): "Voici les nations que le Seigneur a laissées pour éprouver par elles Israël, et pour qu'ensuite leurs fils apprennent à combattre les ennemis et qu'ils gardent l'habite combat. "

Enfin cela convient aussi pour que les hommes ne viennent pas au baptême en vue d'obtenir l'impassibilité dans la vie présente, plutôt que la gloire de la vie éternelle. C'est ce que dit l'Apôtre (1 Co 15, 19): " Si nous n'avons d'espérance dans le Christ que pour cette vie seulement, nous sommes les plus malheureux des hommes. "

Solutions: 1. Sur le verset de l'épître aux Romains (6, 6): " Pour que nous ne soyons plus les esclaves du péché ", la Glose dit: " De même que celui qui s'empare d'un ennemi très cruel ne le tue pas sur le champ, mais le laisse vivre quelque temps dans la honte et la douleur, ainsi le Christ a commencé par enchaîner la peine du péché, et l'anéantira dans la vie future. "

2. La Glose dit encore sur le même passage " La peine du péché est double, celle de la géhenne et celle de cette vie. Celle de la géhenne, le Christ l'a totalement détruite, de sorte que les baptisés et ceux qui font vraiment pénitence ne puissent plus l'éprouver. Mais celle de cette vie, il ne l'a pas supprimée totalement, et la faim, la soif, la mort sont toujours là. Mais il a renversé leur royaume et leur puissance ", c'est-à-dire que l'homme ne doit plus les craindre, " et au dernier jour, enfin, il les exterminera totalement " .

3. Comme il a été dit dans la deuxième Partie, le péché originel s'est répandu de telle façon que c'est d'abord la personne qui a infecté la nature, puis la nature qui a infecté la personne. Le Christ à l'inverse répare d'abord ce qui appartient à la personne, puis plus tard et chez tous en même temps, il réparera ce qui appartient à la nature. Ainsi la coulpe du péché originel, et même la peine de la privation de la vision de Dieu, qui concernent la personne, sont aussitôt remises par le baptême. Mais les peines de la vie présente, comme la mort, la faim, la soif et le reste, concernent la nature, parce qu'elles dérivent des principes qui la constituent en tant qu'elle est déchue de la justice originelle. C'est pourquoi ces défauts ne disparaîtront que dans l'ultime réparation de la nature par la résurrection glorieuse.

ARTICLE 4: Le baptême confère-t-il à l'homme la grâce et les vertus?

Objections: 1. On l'a dit plus haut les sacrements de la loi nouvelle " produisent ce qu'ils signifient ". Mais l'ablution baptismale signifie que l'âme est purifiée de ses fautes, non qu'elle est informée par la grâce et les vertus. Il semble donc que le baptême ne confère pas à l'homme la grâce et les vertus.

2. Ce que l'on a déjà reçu, on n'a plus besoin de le recevoir une seconde fois. Mais certains viennent au baptême qui ont déjà la grâce et les vertus: ainsi lit-on dans les Actes (10, 1-2) " qu'il y avait à Césarée un homme nommé Corneille, centurion dans la cohorte italique, religieux et craignant Dieu ", à qui pourtant Pierre a donné le baptême. Ce n'est donc pas le baptême qui donne la grâce et les vertus.

3. La vertu est un habitus, c'est-à-dire une qualité qui disparaît difficilement, qui fait agir facilement et avec plaisir. Or, même après le baptême, l'homme reste enclin au mal, qui fait perdre la vertu, et il éprouve de la difficulté pour le bien, qui est l'acte de la vertu. Donc le baptême ne lui donne pas la grâce et les vertus.

En sens contraire, l'Apôtre écrit à Tite (3, 5-6): " Il nous a sauvés par le bain de la régénération ", c'est-à-dire par le baptême, " et en nous renouvelant dans l'Esprit Saint, qu'il a répandu sur nous en

abondance ", c'est-à-dire explique la Glose, " pour la rémission des péchés et l'abondance des vertus ". Ainsi dans le baptême nous sont données la grâce de l'Esprit Saint et l'abondance des vertus.

Réponse: Comme dit S. Augustin. le baptême a pour effet d'incorporer les baptisés au Christ comme ses membres. Or, de la tête qui est le Christ découle en tous ses membres la plénitude de la grâce et de la vertu, comme dit S. Jean (1, 16): " De sa plénitude nous avons tous reçu. " Il est donc évident que par le baptême on reçoit la grâce et les vertus.

Solutions: 1. Si l'eau du baptême signifie par l'ablution la purification de la faute et par le rafraîchissement la remise de la peine, elle signifie par sa clarté naturelle la splendeur de la grâce et des vertus.

2. Comme on l'a dit plus haut. on reçoit la rémission des péchés avant le baptême, si l'on a implicitement ou explicitement le désir du baptême; et cependant la réception réelle du baptême procure une rémission plus complète, en ce sens qu'elle libère de toute la peine. Ainsi, même avant le baptême, Corneille et ceux qui sont dans le même cas, reçoivent la grâce et les vertus par la foi au Christ et le désir, implicite ou explicite, du baptême; ils reçoivent dans le baptême une abondance plus grande de grâce et de vertus. Aussi sur ce verset du Psaume (22, 2): " Il me conduit près des eaux rafraîchissantes ", la Glose dit: " Dans le baptême, il m'a conduit par un accroissement de vertus et d'oeuvres bonnes. " 3. Si les baptisés gardent de la difficulté pour le bien et de l'inclination au mal, ce n'est pas que l'habitude des vertus fasse défaut, mais c'est à cause de la convoitise, que le baptême ne supprime pas. Cependant elle est diminuée par le baptême, en sorte qu'elle ne règne plus en maîtresse; de même cette difficulté et cette inclination sont diminuées elles aussi, pour que l'homme ne soit pas écrasé par elles.

ARTICLE 5: Les effets des vertus conférées par le baptême

Objections: 1. On ne donne le baptême aux adultes que s'ils ont la foi, selon S. Marc (16, 16): " Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé. " Mais c'est la foi qui incorpore au Christ (Ep 3, 17): " Le Christ habite dans vos coeurs par la foi. " Ainsi personne n'est baptisé qui ne soit déjà incorporé au Christ, et cette incorporation n'est donc pas l'effet du baptême.

2. C'est l'enseignement qui illumine les âmes, selon S. Paul (Ep 3, 5): " A moi, le moindre de tous les saints, a été accordée cette grâce d'illuminer tous les fidèles, etc. " Mais l'enseignement précède le baptême avec la catéchèse. Il n'est donc pas l'effet du baptême.

3. La fécondité est le fait de celui qui engendre. Or, par le baptême on est engendré spirituellement. Donc le baptême n'a pas pour effet la fécondité.

En sens contraire, S. Augustin dit que le baptême a pour effet d'incorporer au Christ les baptisés. Denys n attribue au baptême l'illumination. Et sur ce verset du Psaume (23, 2): " Il me conduit près des eaux rafraîchissantes ", la Glose ajoute, "L'âme du pécheur, stérilisée par la sécheresse, est fécondée par le baptême. "

Réponse: Par le baptême on est régénéré pour la vie spirituelle, qui est proprement la vie des fidèles du Christ, comme dit l'Apôtre (Ga 2, 20): " Ce que je vis maintenant dans la chair, je le vis dans la foi au Fils de Dieu. " Mais il n'y a de vie que pour les membres qui sont unis à la tête d'où ils reçoivent le sens et le mouvement. Il est donc nécessaire que par le baptême on soit incorporé au Christ comme un de ses membres.

Mais de la tête naturelle dérivent dans les membres le sens et le mouvement; de même, de la tête spirituelle, qui est le Christ, dérivent dans ses membres un sens spirituel, la connaissance de la vérité, et un mouvement spirituel, l'impulsion de la grâce. Aussi S. Jean dit-il (1, 14-16): " Nous l'avons vu,

plein de grâce et de vérité, et de sa plénitude nous avons tous reçu. " Il s'ensuit que le Christ illumine les baptisés pour qu'ils connaissent la vérité, et qu'en leur infusant la grâce il leur donne la fécondité des bonnes oeuvres.

Solutions: 1. Les adultes qui croient au Christ avant le baptême lui sont incorporés spirituellement; quand ensuite ils reçoivent le baptême, ils sont incorporés d'une certaine façon corporellement, c'est-à-dire par le sacrement visible, sans le désir duquel ils n'auraient pas pu être incorporés, même spirituellement.

2. Le docteur n'éclaire pas du dehors par le ministère du catéchisme. Mais c'est Dieu qui illumine au dedans les baptisés, en préparant leur coeur à recevoir la doctrine de vérité, selon S. Jean (6,45): " Il est écrit: Tous seront enseignés par Dieu. "

3. La fécondité qu'on met parmi les effets du baptême, c'est la fécondité qui fait produire de bonnes actions, et non celle qui permet d'engendrer les autres au Christ, dit l'Apôtre (1 Co 4, 15): " C'est moi qui vous ai engendrés à Jésus Christ par l'Évangile. "

ARTICLE 6: Même les petits enfants reçoivent-ils au baptême la grâce et les vertus?

Objections: 1. Il semble que non, car on ne peut avoir la grâce et les vertus sans la foi et la charité. Mais la foi, dit S. Augustin, réside dans la volonté des croyants, et de même la charité réside dans la volonté de ceux qui aiment. Comme les enfants n'ont pas l'usage de leur volonté, ils n'ont ni la foi ni la charité. Ils ne reçoivent donc pas au baptême la grâce et les vertus.

2. Sur ce mot en S. Jean (14, 12) " Il fera de plus grandes choses ", S. Augustin dit que faire un juste d'un impie, " le Christ le fait en lui, mais non pas sans lui". Mais l'enfant, qui n'a pas l'usage de son libre arbitre, ne peut coopérer avec le Christ à sa justification, parfois même il s'y oppose de toutes ses forces. Il n'est donc pas justifié par la grâce et les vertus.

3. S. Paul écrit (Rm 4, 5): " Celui qui ne fait aucune oeuvre, mais qui croit en celui qui justifie l'impie, sa foi lui est imputée à justice, selon le décret de la grâce de Dieu. " Mais l'enfant n'est pas " croyant en celui qui justifie l'impie ". Il ne reçoit donc ni la grâce qui justifie, ni les vertus.

4. Ce que motive une intention charnelle ne peut avoir un effet spirituel. Or parfois des enfants sont présentés au baptême pour une intention charnelle, c'est-à-dire pour qu'ils soient guéris physiquement. Ils ne reçoivent donc pas l'effet spirituel de la grâce et des vertus.

En sens contraire, S. Augustin dit: " En renaissant, les petits enfants meurent au péché qu'ils ont contracté en naissant. Et par là leur convient aussi cette parole (Rm 6, 4): "Par le baptême nous avons été ensevelis avec lui dans la mort. " " Et il ajoute " Afin que comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi nous marchions dans une vie nouvelle. " Mais cette vie nouvelle, c'est celle de la grâce et des vertus. Donc les enfants reçoivent au baptême la grâce et les vertus.

Réponse: Quelques anciens ont enseigné que le baptême ne donne pas aux enfants la grâce et les vertus, mais qu'il leur imprime le caractère du Christ, en vertu duquel, une fois parvenus à l'âge parfait, ils recevront la grâce et les vertus.

Mais cela est faux, pour deux raisons. D'abord parce que les enfants, comme les adultes, deviennent par le baptême membres du Christ; ils doivent donc recevoir du chef l'influx de la grâce et des vertus. - De plus, parce qu'à ce compte les enfants morts après le baptême ne pourraient pas parvenir à la vie éternelle, puisque " la grâce de Dieu, c'est la vie éternelle " (Rm 6, 23). Il ne leur servirait de rien pour le salut d'avoir été baptisés.

La cause de cette erreur fut que ces docteurs ne surent pas distinguer l'habitus et l'acte. Voyant que les enfants sont incapables de faire les actes des vertus, ils crurent qu'après le baptême ils n'avaient aucunement les vertus. Mais cette impuissance à agir provient chez les enfants non de l'absence de l'habitus, mais d'un empêchement corporel, de même que ceux qui dorment, bien qu'ils aient l'habitus des vertus, sont empêchés par le sommeil d'en faire les actes.

Solutions: 1. La foi et la charité résident dans la volonté de l'homme, mais si ces habitus et ceux des autres vertus requièrent la puissance de la volonté, qui existe chez les enfants, les actes des vertus requièrent l'acte de la volonté, qui n'existe pas chez les enfants. C'est en ce sens que S. Augustin dit: " Ce qui fait du petit enfant un croyant, ce n'est pas encore la foi qui réside en la volonté du croyant, mais bien déjà le sacrement de la foi", qui cause l'habitus de la foi.

2. S. Augustin dit, que " personne sans le vouloir ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint ". Cela ne s'entend que des adultes. C'est des adultes aussi qu'il faut entendre que " le Christ ne justifie pas l'homme sans lui ". Que les petits enfants qu'on apporte au baptême s'y opposent de toutes leurs forces, " cela, dit S. Augustin, ne leur est pas imputé, parce qu'ils ignorent tellement ce qu'ils font qu'on doit les considérer comme ne le faisant pas. "

3. S. Augustin dit " Aux petits enfants la Mère Église prête les pieds des autres pour qu'ils viennent, le coeur des autres pour qu'ils croient, la langue des autres pour qu'ils affirment leur foi. " Ainsi les enfants croient, non par un acte propre, mais par la foi de l'Église, qui leur est communiquée. Et c'est par la vertu de cette foi que la grâce et les vertus leur sont conférées.

4. L'intention charnelle des parents qui présentent au baptême leurs enfants ne fait aucun tort à ceux-ci, pas plus que la faute d'un homme ne peut nuire à un autre s'il n'y consent. Aussi S. Augustin écrit-il: " Ne te trouble pas si certains présentent des enfants au baptême, non parce qu'ils croient que la grâce spirituelle les fera renaître pour la vie éternelle, mais parce qu'ils pensent que ce remède leur gardera ou leur rendra la santé du corps. Si l'on n'a pas présenté ces enfants avec l'intention qu'ils soient régénérés, cela ne les empêchera pas de l'être. "

ARTICLE 7: Le baptême ouvre-t-il aux baptisés la porte du royaume des cieux?

Objections: 1. Ce qui est déjà ouvert n'a pas besoin de l'être à nouveau. Or la porte du royaume des cieux a été ouverte par la passion du Christ: " Après cela, je vis une porte grande ouverte dans les cieux " (Ap 4, 1). Ce n'est donc pas l'effet du baptême, de nous ouvrir la porte du royaume des cieux.

2. Le baptême possède son efficacité depuis son institution. Or certains ont été baptisés du baptême du Christ avant la Passion, et ceux-là, s'ils étaient morts, n'auraient pas trouvé le ciel ouvert, puisque personne n'y entra avant le Christ, suivant le mot de Michée (2, 13): "Il est monté en leur ouvrant la route. " Ce n'est donc pas l'effet du baptême d'ouvrir la porte des cieux.

3. Les baptisés restent encore sujets à la mort et aux autres peines de la vie présente, comme on l'a dit plus haut. Mais l'entrée du royaume des cieux n'est pas ouverte à celui qui est encore soumis à un châtement, comme c'est le cas de ceux qui sont en purgatoire. Ce n'est donc pas un effet du baptême d'ouvrir la porte du royaume des cieux.

En sens contraire, sur ce mot de S. Luc (3, 21): " Les cieux s'ouvrirent ", la Glose dit: " Ceci nous montre la puissance du baptême: la porte des cieux s'ouvre pour quiconque sort du baptême. "

Réponse: Ouvrir la porte des cieux, c'est enlever l'obstacle qui empêche d'y entrer. Cet obstacle, c'est la faute et la peine qui lui est due. Or on a montré que le baptême remet absolument tous les péchés, et toutes les peines. Par conséquent, il a pour effet d'ouvrir le royaume des cieux.

Solutions: 1. Le baptême ouvre au baptisé la porte du royaume des cieux parce qu'il l'incorpore à la passion du Christ et lui en applique la vertu.

2. Quand la passion du Christ n'était pas encore accomplie en réalité, mais n'existait que dans la foi des croyants, le baptême, de la même façon, ouvrait la porte du ciel, non en réalité, mais en espérance. Les baptisés qui mouraient alors attendaient avec une espérance certaine l'entrée au royaume des cieux.

3. Si le baptisé reste sujet à la mort et aux peines de la vie présente, c'est à cause, non de sa culpabilité personnelle, mais de l'état de la nature. Aussi rien ne l'empêche d'entrer dans le royaume des cieux quand la mort sépare l'âme de son corps: par là il a payé sa dette à la nature.

ARTICLE 8: Le baptême produit-il un effet égal chez tous les baptisés?

Objections: 1. L'effet du baptême est de remettre les fautes. Or le baptême remet plus de péchés chez les uns que chez les autres: chez les enfants il ne remet que le péché originel, mais chez les adultes il remet aussi les péchés actuels, qui sont nombreux chez les uns, moins nombreux chez les autres. Donc les effets ne sont pas les mêmes chez tous.

2. Le baptême nous donne la grâce et les vertus. Mais après le baptême, certains paraissent avoir une grâce plus abondante et une vertu plus parfaite que d'autres baptisés. Donc le baptême n'a pas chez tous le même effet.

3. La grâce perfectionne la nature, comme la forme perfectionne la matière. Mais la matière reçoit la forme à la mesure de sa capacité. Comme certains baptisés, même des enfants, ont une capacité naturelle plus grande que d'autres, il semble que ceux-là reçoivent une grâce plus abondante que d'autres.

4. Certains trouvent dans le baptême non seulement la santé de l'âme, mais aussi celle du corps: on le voit chez Constantin que le baptême guérit de sa lèpre. Mais tous les malades ne trouvent pas dans le baptême la santé du corps. Le baptême n'a donc pas le même effet chez tous.

En sens contraire, il est écrit (Ep 4, 5): " Une seule foi, un seul baptême. " Mais une même cause ne peut produire qu'un même effet. Donc le baptême a chez tous le même effet.

Réponse: L'effet du baptême est double. L'un qui est essentiel, l'autre qui est accidentel.

L'effet essentiel est celui pour lequel le baptême a été institué: la naissance à la vie spirituelle. Aussi, comme tous les enfants sont dans la même disposition à l'égard du baptême, puisqu'ils sont baptisés non dans leur foi propre, mais dans la foi de l'Église, ils reçoivent tous au baptême un effet égal. Quant aux adultes, qui apportent au baptême leur foi personnelle, ils n'ont pas tous les mêmes dispositions, et viennent au baptême, les uns avec plus, les autres avec moins de dévotion. Aussi les uns reçoivent-ils plus, les autres moins de cette grâce de renouvellement; bien que, par soi, le feu répande une chaleur égale pour tous, ceux qui en approchent davantage en reçoivent plus de chaleur.

L'effet accidentel du baptême est celui pour lequel le baptême n'a pas été ordonné, mais qui est l'oeuvre miraculeuse de la puissance divine dans le baptême. Sur cette parole de S. Paul (Rm 6, 6): " Pour que nous ne soyons plus esclaves du péché. . . ", la Glose a dit: "Sans un miracle ineffable du Créateur, le baptême n'a pas pour résultat d'éteindre absolument la loi du péché qui est dans nos membres. " Et ces effets-là, tous les baptisés ne les reçoivent pas également, même s'ils s'approchent avec une égale dévotion, car ces effets sont distribués suivant le plan de la providence divine.

Solutions: 1. La moindre grâce baptismale est suffisante pour effacer tous les péchés. Si le baptême remet plus de péchés chez les uns, moins de péchés chez les autres, cela ne tient pas à une plus grande efficacité, mais à la disposition du sujet: le baptême remet en chacun tout le péché qu'il y trouve.

2. Si l'on voit chez les baptisés une grâce plus ou moins grande, cela peut tenir à deux raisons. D'abord parce que l'on reçoit dans le baptême une grâce plus grande à cause de sa plus grande dévotion, comme on vient de le dire. Puis, même si tous reçoivent une grâce égale, ils ne l'utilisent pas tous également, mais l'un en profite avec plus de zèle, tandis que l'autre, par sa négligence, manque à la grâce de Dieu.

3. Les diverses capacités des hommes ne viennent pas d'une différence de l'âme qui est renouvelée par le baptême - puisque tous les hommes, qui appartiennent à une seule espèce, ont tous la même forme - , mais de la diversité des corps. Il en va autrement pour les anges, qui diffèrent en espèce. Aussi les dons gratuits sont-ils donnés aux anges selon la diversité de leurs capacités naturelles. Mais ce n'est pas le cas pour les hommes.

4. La santé du corps n'est pas de soi un effet du baptême, mais une oeuvre miraculeuse de la providence divine.

ARTICLE 9: La " fiction " empêche-t-elle l'effet du baptême?

Objections: 1. L'Apôtre affirme (Ga 3, 27) "Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. " Or tous ceux qui reçoivent le baptême du Christ sont baptisés dans le Christ. Donc tous revêtent le Christ. Et c'est là recevoir le fruit du baptême. Ainsi la fiction n'empêche pas l'effet du baptême.

2. La puissance divine, qui agit dans le baptême, est capable de tourner vers le bien la volonté humaine. Mais l'effet d'une cause efficiente ne peut être empêché par cela même qu'elle peut supprimer. La fiction ne peut donc empêcher l'effet du baptême.

3. L'effet du baptême est la grâce, à laquelle s'oppose le péché. Mais il y a beaucoup d'autres péchés plus graves que la fiction, dont on ne dit pourtant pas qu'ils empêchent l'effet du baptême. Donc la fiction n'empêche pas non plus l'effet du baptême.

En sens contraire, on lit dans la Sagesse (1, 5): " L'Esprit Saint qui nous éduque, fuit le simulateur (fictum). " Mais l'effet du baptême vient de l'Esprit Saint. La fiction empêche donc l'effet du baptême.

Réponse: Comme dit S. Jean Damascène " Dieu ne force pas l'homme à la justice. " Aussi, pour que le baptême justifie un homme, il faut que sa volonté embrasse et le baptême et ses effets; et l'on parlera de " fiction " quand cette volonté s'oppose au baptême ou à ses effets. Selon S. Augustin , on peut parler aussi de fiction de quatre manières: d'abord quand le baptisé n'a pas la foi, alors que le baptême est " le sacrement de la foi "; - puis quand il méprise le sacrement lui-même; - puis quand il célèbre ce sacrement sans observer les rites de l'Église; - enfin quand il s'y présente sans dévotion. - Il est donc évident que la fiction empêche l'effet du baptême.

Solutions: 1. " Être baptisé dans le Christ " peut s'entendre de deux façons. " Dans le Christ " veut dire " en conformité avec le Christ ". Alors, tous ceux qui sont baptisés dans le Christ, se conformant à lui par la foi et la charité, revêtent le Christ par la grâce. - Dans un autre sens on dira que quelqu'un est baptisé dans le Christ s'il reçoit le sacrement du Christ. Et ainsi tous les baptisés le revêtent en étant configurés à lui par le caractère, mais non de cette conformité qui vient de la grâce.

2. Quand Dieu change la volonté de l'homme en la faisant passer du mal au bien, l'homme ne vient pas au baptême avec fiction. Mais Dieu ne le fait pas toujours et le sacrement n'a pas pour but de transformer la fiction en sincérité, mais de justifier celui qui se présente sans aucune fiction.

3. On appelle *fictus* (simulateur) celui qui exprime une intention qu'il n'a pas. Or celui qui vient au baptême montre par là même qu'il a la vraie foi au Christ, qu'il respecte le sacrement, qu'il veut se conformer à l'Église, et sortir du péché. Aussi, quel que soit le péché auquel on veut rester attaché tout en s'approchant du baptême, c'est s'en approcher avec fiction, c'est-à-dire sans dévotion. Cela s'entend du péché mortel, qui est contraire à la grâce, mais non du péché véniel. C'est ainsi que le mot de "fiction" englobe n'importe quel péché.

ARTICLE 10: Quand la fiction disparaît, le baptême obtient-il son effet?

Objections: 1. Une oeuvre morte, c'est-à-dire sans charité, ne peut jamais revivre. Mais celui qui vient au baptême avec fiction reçoit le sacrement sans charité. Par conséquent ce sacrement ne pourra jamais être vivifié de sorte qu'il puisse produire la grâce.

2. La fiction paraît être plus puissante que le baptême, puisqu'elle en empêche l'effet. Mais le plus fort ne peut être détruit par le plus faible. Par conséquent, le péché de fiction ne peut être détruit par le baptême que la fiction elle-même empêche. Et ainsi le baptême ne produit pas son effet, qui est la rémission de tous les péchés.

3. Il peut arriver qu'un homme s'approche du baptême avec fiction, et qu'après le baptême, il commette de nombreux péchés. Ces péchés ne sont pas enlevés par le baptême, qui efface les fautes passées, mais non les fautes à venir. Par conséquent le baptême ne produira jamais son effet, qui est la rémission de tous les péchés.

En sens contraire, S. Augustin dit: "Le baptême retrouve son efficacité salutaire, lorsqu'une confession sincère fait disparaître cette fiction qui, aussi longtemps que le coeur persévérerait dans la malice et le sacrilège, empêchait l'ablution des péchés. "

Réponse: Comme on l'a dit plus haut le baptême est une régénération spirituelle. Or, quand un être est engendré, il reçoit en même temps la forme et l'effet de cette forme, à moins qu'il n'y ait un obstacle; mais dès que cet obstacle est écarté, la forme de l'être engendré produit son effet. Par exemple un corps lourd, dès sa génération, est attiré vers le bas, à moins qu'un obstacle ne l'arrête; dès que cet obstacle est écarté, il commence à tomber. De même, quand un homme est baptisé, il reçoit le caractère, comme une forme, et il reçoit l'effet propre de cette forme, la grâce qui remet tous les péchés. Mais cet effet peut être empêché par la fiction. Aussi, dès que celle-ci est écartée par la pénitence, il est certain que le baptême produit aussitôt son effet.

Solutions: 1. Le baptême est l'oeuvre de Dieu, et non de l'homme. Par conséquent il n'est pas une oeuvre morte chez celui qui se fait baptiser avec fiction et sans charité.

2. Ce n'est pas le baptême qui enlève la fiction, mais la pénitence. Une fois la fiction écartée, le baptême enlève toute la faute et toute la peine des péchés commis avant le baptême, et même des péchés commis dans le baptême. Aussi S. Augustin dit-il: " Hier est pardonné, et tout ce qui reste est pardonné, et l'heure même et le moment qui précèdent le baptême, et le moment du baptême. C'est après seulement que l'on commence à redevenir coupable. " Et ainsi le baptême et la pénitence concourent tous deux à produire l'effet du baptême, mais le baptême comme la cause directe, la pénitence comme une cause accidentelle, qui écarte les obstacles.

3. Le baptême n'a pas pour effet d'effacer les péchés futurs, mais seulement les péchés présents ou passés. Aussi, la fiction disparue, les péchés qui ont suivi le baptême sont remis sans doute, mais par

la pénitence, et non par le baptême. Aussi la peine qu'ils ont méritée n'est-elle pas entièrement remise, comme l'était celle des péchés commis avant le baptême.

Il faut étudier maintenant les rites préparatoires au baptême. D'abord un rite préparatoire qui a précédé le baptême: la circoncision (Q. 70).

Ensuite les rites préparatoires qui accompagnent le baptême: le catéchisme et l'exorcisme (Q. 71)

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 70: LA CIRCONCISION

1. A-t-elle préparé et préfiguré le baptême? - 2. Son institution. - 3. Son rite. - 4. Son effet.

ARTICLE 1: La circoncision a-t-elle préparé et préfiguré le baptême?

Objections: 1. Toute figure ressemble à ce qu'elle représente. Or la circoncision n'a aucune ressemblance avec le baptême. Il semble donc qu'elle n'était pas une préparation et une figure du baptême.

2. L'Apôtre dit, en parlant des anciens Pères (1 Co 10, 2): " Tous ont été baptisés dans la nuée et dans la mer "; mais il ne dit pas qu'ils aient été baptisés dans la circoncision. Ainsi la protection de la colonne de nuée et le passage de la mer Rouge ont été, plus que la circoncision, une préparation et une figure du baptême.

3. On a dit plus haut que le baptême de Jean préparait au baptême du Christ. Donc, si la circoncision a été une préparation et une figure du baptême, il semble que le baptême de Jean a été superflu; ce qui est inadmissible. La circoncision n'est donc pas une préparation et une figure du baptême.

En sens contraire, l'Apôtre écrit (Col 2,11-13): " Vous avez été circoncis d'une circoncision qui n'a pas été faite de main d'homme par le dépouillement de votre corps de chair, mais de la circoncision de Jésus Christ par votre ensevelissement avec lui dans le baptême. "

Réponse: Le baptême est appelé " sacrement de la foi " parce qu'il comporte une profession de foi, et que par lui l'homme est agrégé à la société des croyants. Or, notre foi est la même que celle des anciens Pères, dit S. Paul (2 Co 4, 13): " C'est animés du même esprit de foi que nous croyons. " Mais la circoncision était comme une profession de foi; aussi par la circoncision les anciens étaient-ils incorporés à la communauté des croyants. Ainsi est-il évident que la circoncision était une préparation et une figure du baptême, puisque, pour les anciens Pères, tout était une figure de l'avenir (1 Co 10, 11), de même que leur foi avait l'avenir pour objet.

Solutions: 1. La circoncision ressemblait au baptême quant à son effet spirituel. De même que la circoncision enlève à l'homme une petite membrane de chair, de même le baptême dépouille l'homme de ses moeurs charnelles.

2. La protection de la colonne de nuée et le passage de la mer Rouge furent bien des figures de notre baptême, puisque par le baptême nous renaissions de l'eau, symbolisée par la mer Rouge, et de l'Esprit Saint, signifié par la colonne de nuée. Mais ces deux figures n'étaient pas, comme la circoncision, une profession de foi. Aussi n'étaient-elles que des figures, et non des sacrements. Mais la circoncision était un sacrement, préparatoire au baptême. Cependant son rite extérieur figurait le baptême de façon

moins expressive que les autres symboles; aussi l'Apôtre fait-il mention de ceux-ci plutôt que de la circoncision.

3. Le baptême de Jean fut une préparation au baptême du Christ quant au geste extérieur. Mais la circoncision l'avait été quant à la profession de foi requise au baptême.

ARTICLE 2: L'institution de la circoncision

Objections: 1. On vient de dire que la circoncision était comme une profession de foi. Mais depuis le péché du premier homme personne ne put jamais être sauvé que par la foi à la passion du Christ, selon l'épître aux Romains (3, 25): " C'est lui que Dieu a montré comme victime de propitiation par son sang au moyen de la foi. " Donc, c'est aussitôt après le péché du premier homme que la circoncision aurait dû être instituée, et non pas au temps d'Abraham.

2. Par la circoncision l'homme s'engageait à observer la loi ancienne, comme par le baptême il s'engage à observer la loi nouvelle. Aussi l'Apôtre dit-il (Ga 5, 3): "je l'atteste à tout homme qui se fait circoncire: il est tenu d'observer la loi tout entière. " Mais ce n'est pas au temps d'Abraham, que fut mise en vigueur l'observation de la loi, ce fut plutôt au temps de Moïse. Donc il ne convenait pas d'instituer ce sacrement au temps d'Abraham.

3. La circoncision fut la figure et la préparation du baptême. Mais le baptême est offert à tous les peuples (Mt 28, 19): " Allez, enseignez toutes les nations et baptisez-les. " La circoncision n'aurait donc pas dû être instituée comme un rite à observer par le seul peuple juif, mais bien par tous les peuples.

4. La circoncision charnelle doit correspondre à la circoncision spirituelle, comme la figure à la réalité. Mais la circoncision spirituelle que donne le Christ convient indifféremment aux deux sexes, puisque, dit l'épître aux Galates (3, 2): " Dans le Christ Jésus, il n'y a ni homme ni femme. " Donc il ne convenait pas d'instituer la circoncision, qui n'est applicable qu'aux hommes.

En sens contraire, nous lisons dans la Genèse (17, 10), que la circoncision fut instituée par Dieu, dont les oeuvres sont parfaites.

Réponse: Comme on vient de le dire, la circoncision préparait au baptême parce qu'elle était une profession de foi au Christ, foi que nous professons aussi au baptême. Mais parmi les anciens Pères, Abraham fut le premier à recevoir la promesse du Christ à venir, quand il lui fut dit (Gn 22, 18): " Dans ta race seront bénies toutes les tribus de la terre. " Il fut aussi le premier à se séparer de la société des infidèles pour obéir à l'ordre de Dieu qui lui disait (Gn 12, 1): " Sors de ton pays et de ta famille. " Il convenait donc que la circoncision fût instituée en Abraham.

Solutions: 1. Immédiatement après le péché du premier homme, la science personnelle d'Adam, qui avait été plus parfaitement instruit des choses de Dieu, maintenait assez de foi et de raison naturelle chez l'homme pour qu'il ne soit pas nécessaire d'instituer pour les hommes des signes de la foi et du salut, et chacun témoignait de sa foi à sa guise par des signes qui la manifestaient. Mais à l'époque d'Abraham la foi avait diminué, et beaucoup d'hommes inclinaient à l'idolâtrie. De plus, la raison naturelle avait été obscurcie par les progrès de la convoitise, jusqu'à commettre des péchés contre nature. Aussi était-ce alors et non plus tôt qu'il convenait que fût instituée la circoncision, comme profession de foi, et comme remède à la convoitise charnelle.

2. Les observances légales ne devaient être imposées qu'une fois le peuple rassemblé, puisque la loi est ordonnée au bien public, comme on l'a dit dans la deuxième Partie. Pourtant il fallait que le peuple des croyants fût rassemblé par quelque signe sensible, nécessaire, comme dit S. Augustin. pour

rassembler les hommes en quelque religion que ce soit. Il fallait donc instituer la circoncision avant de donner la loi.

Mais les Patriarches qui vécurent avant la loi instruisirent leur famille des choses divines sous forme d'exhortation paternelle. Aussi le Seigneur dit-il d'Abraham (Gn 18, 19): "je sais qu'il ordonnera à ses fils et à sa maison après lui de garder la voie du Seigneur. "

3. Le baptême contient en lui la perfection du salut, auquel Dieu appelle tous les hommes, selon S. Paul (1 Tm 2, 4): " Il veut que tous les hommes soient sauvés. " Aussi le baptême est-il offert à tous les peuples. Mais la circoncision ne comportait pas cette perfection du salut; elle ne faisait que le signifier comme devant s'accomplir par le Christ, qui naîtrait du peuple juif Aussi est-ce à ce seul peuple que la circoncision a été donnée.

4. La circoncision a été instituée comme le signe de la foi d'Abraham, qui crut à la promesse qu'il serait le père du Christ. Aussi convient-elle aux seuls mâles. De plus le péché originel, contre lequel la circoncision était spécialement instituée, se transmet par le père et non par la mère, comme on l'a dit dans la deuxième Partie. Mais le baptême contient la vertu du Christ qui est la cause universelle du salut de tous les hommes, et la rémission de tous les péchés.

ARTICLE 3: Le rite de la circoncision

Objections: 1. La circoncision, on l'a dite est une profession de foi. Mais la foi réside dans les facultés de connaissance, dont les opérations se manifestent surtout dans la tête. Ainsi le signe de la circoncision devait-il se faire sur la tête plutôt que sur l'organe de la génération.

2. Nous prenons, pour les sacrements, les matières qui sont d'un usage courant, comme l'eau pour laver et le pain pour nourrir. Mais pour couper, on se sert plus communément de couteaux de fer que de couteaux de pierre. On ne devait donc pas se servir de couteaux de pierre pour la circoncision.

3. Comme le baptême, la circoncision a été instituée comme remède du péché originel. Mais maintenant on ne retarde pas le baptême jusqu'au huitième jour, pour que les enfants ne risquent pas la damnation à cause du péché originel, s'ils mouraient sans baptême. Il ne fallait donc pas fixer la circoncision au huitième jour, mais il fallait tantôt l'avancer tantôt aussi la retarder.

En sens contraire, sur ce mot de S. Paul (Rm 4, 11): " Il reçut le signe de la circoncision ", la Glose détermine comme il a été dit le rite de la circoncision.

Réponse: Nous l'avons dit, la circoncision est un signe de foi institué par Dieu, " dont la sagesse est sans limites " (Ps 147, 5). Or c'est l'oeuvre de la sagesse de déterminer ce qui convient. Donc il faut accorder que le rite de la circoncision fut ce qu'il devait être.

Solutions: 1. Il était convenable que la circoncision se fasse dans l'organe de la génération. D'abord parce qu'elle était le signe de la foi par laquelle Abraham crut que le Christ naîtrait de sa race. Puis parce qu'elle était le remède au péché originel, qui se transmet par la génération. Enfin parce qu'elle avait pour but de diminuer la convoitise charnelle, qui réside surtout dans ces organes, à cause de l'intensité de la délectation charnelle.

2. Le couteau de pierre n'était pas nécessaire à la circoncision. Aussi on ne voit pas que le commandement divin ait prescrit cet instrument, et les Juifs ne s'en servaient pas communément pour la circoncision. Cependant on voit que certaines circoncisions fameuses ont été opérées avec un couteau de pierre; ainsi on lit dans l'Exode (4, 25) que " Séphora prit une pierre tranchante et circoncit le prépuce de son fils " et en Josué (5, 2): " Fais-toi des couteaux de pierre, et circoncis de nouveau les

enfants d'Israël. " Par là on signifiait que la circoncision spirituelle était l'oeuvre du Christ, de qui il est dit: " La pierre était le Christ " (1 Co 10, 4).

3. Le huitième jour avait été fixé pour la circoncision, d'abord à cause du mystère signifié par là: c'est au huitième âge du monde, l'âge de la résurrection, que le Christ, comme si c'était le huitième jour, achèvera la circoncision spirituelle, quand il délivrera les élus, non seulement de toute faute, mais aussi de tout châtement. Puis, à cause de la fragilité de l'enfant avant le huitième jour, si bien que le Lévitique dit, au sujet des animaux eux-mêmes (22, 27): " Un boeuf, une brebis ou une chèvre, quand ils naîtront, resteront huit jours sous la mamelle de leur mère; après le huitième jour, ils pourront être offerts au Seigneur. "

D'autre part, le huitième jour était prescrit absolument par le précepte, en sorte que l'on ne pouvait sans faute laisser passer le huitième jour, même si c'était le sabbat, selon le mot de l'évangile (Jn 7, 23): " On circoncit le huitième jour, pour ne pas violer la loi de Moïse. " Mais ce n'était pas nécessaire au sacrement, et ceux qui n'avaient pas été circoncis le huitième jour pouvaient l'être plus tard.

D'après certains le danger de mort pouvait faire devancer le huitième jour. Mais ce n'est attesté ni par l'autorité de l'Écriture, ni par la coutume des Juifs; il vaut donc mieux dire, avec Hugues de Saint-Victor, qu'aucune nécessité n'autorisait à devancer le huitième jour. Aussi sur ce texte des Proverbes (4, 3): "J'étais le fils unique de ma mère", la Glose remarque que l'autre fils de Betsabée n'était pas compté, parce que, mort avant le huitième jour, il n'avait pas encore reçu de nom, et par conséquent n'avait pas été circoncis (cf. 2 R 12, 18).

ARTICLE 4: L'effet de la circoncision

Objections: 1. Il semble que ne conférait pas la grâce qui justifie, car l'Apôtre écrit aux Galates (2, 21): "Si la justice vient de la loi, le Christ est donc mort pour rien ", c'est-à-dire sans raison. Mais la circoncision était une obligation de cette loi qu'il fallait accomplir, selon cette parole (Ga 5, 3): " je déclare à tout homme qui se fait circoncire qu'il est tenu d'accomplir toute la loi. " Donc si la circoncision confère la justice, " le Christ est mort pour rien ", c'est-à-dire sans raison. Ce qui est inadmissible. La circoncision ne donnait donc pas la grâce qui justifie du péché.

2. Avant l'institution de la circoncision, la foi seule suffisait pour la justification, comme dit S. Grégoire: " Ce que peut pour nous l'eau du baptême, la foi seule le faisait pour les petits enfants chez les anciens. " Mais la puissance de la foi n'a pas été diminuée par le précepte de la circoncision. C'est donc la foi seule qui justifiait les petits enfants, et non la circoncision.

3. On lit dans Josué (5, 5-6): " Tout le peuple qui était né dans le désert pendant quarante ans, n'avait pas été circoncis. " Donc, si la circoncision enlevait le péché originel, il semble que tous ceux qui moururent dans le désert, aussi bien les petits enfants que les adultes, furent damnés. Et l'on peut faire la même objection pour les enfants qui mouraient avant le huitième jour, puisque comme on l'a dit la circoncision ne devait pas être avancée.

4. Seul le péché empêche l'entrée au royaume des cieux. Mais même les circoncis ne pouvaient, avant la passion du Christ, entrer dans le royaume des cieux. Par conséquent la circoncision ne les justifiait pas de leur péché.

5. Le péché originel n'est pas remis sans les péchés actuels: " Il est impie, dit S. Augustin de n'attendre de Dieu qu'un demi-pardon. " Mais on ne voit nulle part que la circoncision ait remis les péchés actuels. Donc elle ne remettait pas non plus le péché originel.

En sens contraire, S. Augustin dit: "Dès que la circoncision fut établie dans le peuple de Dieu comme le signe de la justice par la foi, elle fut capable de sanctifier les petits enfants et de les purifier de l'antique péché originel, comme le baptême, dès qu'il fut institué, fut capable de renouveler l'homme. "

Réponse: Tout le monde s'accorde à dire que la circoncision remettait le péché originel. Certains cependant disent qu'il ne conférait pas la grâce, mais qu'elle ne faisait que remettre le péché. Ainsi le Maître des Sentences et la Glose sur Romains (4, 11). Mais cela est impossible, puisque le péché n'est remis que par la grâce, selon ce mot (Rm 3, 24): " justifiés gratuitement par la grâce de Dieu, etc. "

Aussi d'autres ont-ils dit que la circoncision conférait la grâce, mais seulement en tant que celle-ci remet la faute, mais non dans ses effets positifs. - C'était pour ne pas être obligé de dire que la grâce reçue dans la circoncision suffisait pour accomplir les commandements de la loi, et qu'ainsi la venue du Christ était inutile. Mais cette opinion non plus ne peut se soutenir. D'abord parce que la circoncision donnait aux petits enfants la possibilité de parvenir en temps voulu à la gloire; or celle-ci est l'ultime effet positif de la grâce. De plus parce que, dans l'ordre de la causalité formelle, les effets positifs précèdent naturellement les effets privatifs (bien que ce soit l'inverse dans l'ordre de la causalité matérielle), car la forme n'exclut la privation qu'en informant le sujet.

Aussi d'autres encore ont-ils dit que la circoncision conférait la grâce, même pour l'un de ses effets positifs, qui est de rendre digne de la vie éternelle, mais non pour tous ses effets, parce que ne suffisait pas à réprimer le foyer de la convoitise, ni même à observer tous les commandements de la loi. Et cela fut autrefois mon opinion m. - Mais en y regardant de plus près, il apparaît que cela non plus n'est pas vrai. Car la moindre grâce est capable de résister à n'importe quelle convoitise, et d'éviter le péché mortel qui se commet en transgressant les commandements de la loi, car la plus petite charité aime Dieu plus que la cupidité n'aime des milliers de pièces d'or et d'argent (Ps 119, 72).

Aussi faut-il dire que la circoncision conférait la grâce avec tous ses effets, mais autrement que ne fait le baptême. Le baptême confère la grâce par sa vertu propre, qu'il possède au titre d'instrument de la passion du Christ, déjà réalisée. Mais la circoncision conférait la grâce parce qu'elle était signe de la foi à la passion future: l'homme qui recevait la circoncision professait qu'il embrassait cette foi, l'adulte pour lui-même, et un autre pour les enfants. Aussi l'Apôtre dit-il (Rm 4, 11): " Abraham reçut le signe de la circoncision comme sceau de sa justification par la foi. " C'est-à-dire que la justice venait de la foi signifiée par la circoncision, et non de la circoncision qui la signifiait.

Et parce que le baptême, au contraire de la circoncision, opère comme un instrument en vertu de la passion du Christ, le baptême imprime un caractère qui nous incorpore au Christ, et il donne une grâce plus abondante que la circoncision, car une réalité présente est plus efficace qu'une simple espérance.

Solutions: 1. Cet argument vaudrait si la justice provenait de la circoncision autrement que par la foi à la passion du Christ.

2. Avant l'institution de la circoncision, la foi au Christ à venir justifiait aussi bien les enfants que les adultes, et il en fut de même ensuite. Mais auparavant aucun signe manifestant cette foi n'était requis, car les croyants n'étaient pas encore séparés des infidèles et réunis dans le culte du seul vrai Dieu. Il est probable cependant que les parents fidèles adressaient certaines prières à Dieu pour leurs enfants nouveau-nés, ou leur donnaient quelque bénédiction, surtout en cas de danger de mort; c'était là comme le sceau de leur foi, de même que les adultes offraient pour eux-mêmes des prières et des sacrifices.

3. Au désert, le peuple était excusé de ne pas observer le précepte de la circoncision, soit parce qu'on ne savait jamais quand il faudrait lever le camp, soit, comme dit S. Jean Damascène, parce que, vivant à l'écart des autres peuples, il n'avait pas besoin d'un signe pour s'en distinguer. Cependant, dit S. Augustin, ceux qui négligeaient le commandement par mépris étaient coupables de désobéissance.

Il semble qu'aucun incirconcis ne mourut dans le désert, puisque le Psaume (105, 37) dit: " Il n'y avait pas de malades dans leurs tribus. " Il semble que seuls sont morts au désert ceux qui avaient été circoncis en Égypte. Si cependant quelques incirconcis moururent, il en fut d'eux comme de ceux qui moururent avant l'institution de la circoncision. Et c'est ce qu'il faut entendre aussi des enfants qui, au temps de la loi, mouraient avant le huitième jour.

4. La circoncision effaçait le péché originel dans ses conséquences pour la personne, mais elle laissait subsister l'empêchement d'entrer dans le ciel, qui tenait à la nature tout entière, et que fit disparaître la passion du Christ. C'est pourquoi le baptême lui-même, avant la passion du Christ, n'introduisait pas dans le Royaume, et la circoncision, si elle avait subsisté après la passion du Christ, aurait introduit dans le Royaume.

5. Quand les adultes étaient circoncis, ils recevaient la rémission, non seulement du péché originel, mais aussi des péchés actuels, mais non au point d'être libérés de toute peine due à ceux-ci, comme fait le baptême qui confère une grâce plus abondante.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 71: LE CATÉCHISME ET L'EXORCISME

1. Le catéchisme doit-il précéder le baptême? -2. L'exorcisme doit-il précéder le baptême? - 3. Ce qui se fait dans l'exorcisme a-t-il une efficacité ou seulement valeur de signe? - 4. Est-ce le prêtre qui doit catéchiser et exorciser les candidats au baptême?

ARTICLE 1: Le catéchisme doit-il précéder le baptême?

Objections: 1. Le baptême fait renaître l'homme à la vie spirituelle. Mais on reçoit la vie avant de recevoir l'enseignement. Donc l'homme n'a pas à être catéchisé avant d'être baptisé.

2. Le baptême est conféré non seulement aux adultes, mais aussi aux enfants, qui ne peuvent recevoir aucun enseignement, du fait qu'ils n'ont pas l'usage de la raison. Il est donc ridicule de les catéchiser.

3. Dans le catéchisme le catéchumène confesse sa foi. Mais les enfants ne peuvent confesser leur foi, ni par eux-mêmes ni par un autre, parce que personne ne peut engager autrui, et parce que l'on ne peut savoir si l'enfant, arrivé à l'âge voulu, donnera son assentiment à cette foi. Le catéchisme ne doit donc pas précéder le baptême.

En sens contraire, Raban Maur affirme " Avant le baptême, il faut catéchiser le candidat, afin que le catéchumène reçoive les premiers rudiments de la foi. "

Réponse: Le baptême, nous l'avons dit. est le " sacrement de la foi ", puisqu'il est une profession de foi chrétienne. Mais pour recevoir la foi, il faut en être instruit, selon S. Paul (Rm 10, 14): " Comment croire en celui dont on n'a pas entendu parler? Et comment entendre sans prédicateur? " Aussi convient-il que le baptême soit précédé par le catéchisme. Et c'est pourquoi le Seigneur, donnant aux disciples l'ordre de baptiser, leur commande d'enseigner avant de baptiser, quand il dit (Mt 28, 19): " Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant, etc. "

Solutions: 1. La vie de la grâce, qui nous régénère, présuppose la vie de la nature raisonnable, qui permet à l'homme de recevoir l'instruction.

2. La Mère Église, nous l'avons dit, prête aux petits enfants les pieds des autres pour qu'ils viennent au baptême, et leur coeur pour qu'ils croient; elle leur prête aussi les oreilles des autres pour qu'ils entendent, et leur intelligence pour qu'ils soient instruits par les autres. Il faut donc les catéchiser de même qu'il faut les baptiser.

3. Celui qui répond pour l'enfant baptisé: " je crois ", ne prédit pas que l'enfant croira une fois arrivé à l'âge adulte; autrement, il dirait: "Il croira. " Mais il professe au nom de l'enfant la foi de l'Église, foi à laquelle celui-ci est associé, dont le sacrement lui est conféré, et à laquelle il s'engage par un autre. Car il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'on soit engagé par un autre en ce qui est nécessaire au salut. De même, le parrain qui répond pour l'enfant promet qu'il donnera tous ses soins pour que l'enfant garde sa foi. Mais cela ne suffirait pas dans le cas d'adultes jouissant de leur raison.

ARTICLE 2: L'exorcisme doit-il précéder le baptême?

Objections: 1. L'exorcisme est destiné aux énergumènes, c'est-à-dire aux possédés. Mais tous les catéchumènes ne sont pas possédés. L'exorcisme ne doit donc pas précéder le baptême.

2. Aussi longtemps que l'homme est dans le péché, le démon a pouvoir sur lui, puisque " celui qui commet le péché est esclave du péché " (Jn 8, 34). Mais le baptême efface le péché. Il n'y a donc pas lieu d'exorciser ceux qui vont être baptisés.

3. L'eau bénite a été instituée pour écarter la puissance du démon. Il n'y a donc pas à utiliser pour cela ces autres remèdes que sont les exorcismes.

En sens contraire, le pape Célestin dit " Que ce soient des petits enfants, ou des jeunes gens qui se présentent au sacrement de la régénération, qu'ils n'approchent pas de la fontaine de vie avant que l'esprit immonde ait été chassé loin d'eux par les exorcismes et les exsudations des clercs. "

Réponse: Quiconque veut accomplir sagement une oeuvre, commence par écarter les obstacles qui s'y opposent: " Défrichez vos jachères, dit Jérémie (4, 3), et ne semez pas dans les épines. " Le diable est l'ennemi du salut des hommes, salut que le baptême leur assure, et il a un certain pouvoir sur les hommes parce qu'ils sont sous l'empire du péché, originel ou actuel. Il convient donc avant le baptême de chasser les démons par les exorcismes, pour qu'ils ne fassent pas obstacle au salut de l'homme.

C'est cette expulsion que signifie l'exsufflation. La bénédiction, avec l'imposition des mains, ferme au démon expulsé le chemin du retour. Le sel mis dans la bouche, et la salive dont on touche le nez et les oreilles, signifient que les oreilles reçoivent la foi, que les narines en approuvent le parfum, et que la bouche le confesse. Quant à l'onction d'huile, elle signifie la force de l'homme pour lutter contre les démons.

Solutions: 1. On appelle énergumènes ceux qui souffrent en eux-mêmes d'une action extérieure du démon. Et bien que tous ceux qui s'approchent du baptême ne soient pas l'objet de telles vexations corporelles, cependant tous les non-baptisés sont soumis au pouvoir du démon, au moins à cause du péché originel.

2. L'ablution baptismale délivre l'homme du pouvoir du démon, en tant que celui-ci l'empêche de parvenir à la gloire. Mais les exorcismes en délivrent en tant qu'il empêche de recevoir le sacrement.

3. L'eau bénite est employée contre les attaques du démon qui viennent de l'extérieur, mais l'exorcisme est dirigé contre celles qui viennent du dedans; aussi appelle-t-on énergumènes, c'est-à-dire " travaillés intérieurement ", ceux qu'on exorcise.

On peut dire encore ceci: de même que la pénitence est un second remède contre le péché, puisque le baptême ne se renouvelle pas, ainsi l'eau bénite est un second remède contre les attaques du démon, puisque les exorcismes du baptême ne se renouvellent pas.

ARTICLE 3: Ce qui se fait dans l'exorcisme a-t-il une efficacité ou seulement valeur de signe?

Objections: 1. Si un enfant meurt après les exorcismes, et avant le baptême, il n'obtient pas le salut. Mais l'effet des rites sacramentels est ordonné au salut de l'homme (Mc 16,16): " Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé. " Donc les exorcismes n'ont aucun effet, et ne sont que des signes.

2. Pour le sacrement de la foi nouvelle, deux choses seulement sont requises: qu'il soit signe, et qu'il soit cause, comme on l'a dit plus haut. Par conséquent si les exorcismes avaient quelque efficacité, chacun d'eux serait un sacrement.

3. Puisque l'exorcisme prépare au baptême, si l'exorcisme a quelque effet, celui-ci prépare à l'effet du baptême. Mais la disposition précède nécessairement la forme parfaite, puisque la forme n'est reçue que dans une matière déjà disposée. Il s'ensuivrait donc que personne ne pourrait recevoir l'effet du baptême sans avoir auparavant reçu les exorcismes, ce qui est manifestement faux. Les exorcismes n'ont donc aucun effet.

4. Certains exorcismes se font avant le baptême, d'autres après, comme l'onction faite par le prêtre sur la tête du baptisé. Mais ce qui se fait après le baptême n'a, semble-t-il, aucune efficacité, puisque alors l'effet du baptême lui-même serait imparfait. Donc les exorcismes qui se font avant le baptême n'ont aucune efficacité eux non plus.

En sens contraire, S. Augustin dit: " On souffle sur les petits enfants et on les exorcise, pour chasser d'eux la puissance hostile du diable qui a trompé l'homme. " Comme l'Église ne fait rien d'inutile, ces exsudations ont pour effet de chasser la puissance du démon.

Réponse: Certains disent que les exorcismes n'ont aucune efficacité, et ne sont que des signes. Mais cela est évidemment faux, puisque l'Église, dans les exorcismes, use de paroles impératives pour chasser la puissance du démon, par exemple quand elle dit: " Donc, diable maudit, sors de cet homme, etc. "

Il faut donc dire que ces rites ont une certaine efficacité, mais différente de celle du baptême lui-même. Car le baptême donne à l'homme la grâce par la pleine rémission de ses fautes. Mais les rites de l'exorcisme écartent un double obstacle qui s'oppose à la réception de la grâce du salut. De ces obstacles, l'un est extérieur: c'est le démon qui s'efforce d'empêcher le salut de l'homme. Cet obstacle est écarté par l'exsufflation, qui repousse le pouvoir du démon, comme le montre l'autorité alléguée de S. Augustin, pour qu'il n'empêche pas de recevoir le sacrement. Mais le pouvoir du démon sur l'homme subsiste par la tache du péché et la dette de la peine, aussi longtemps que le baptême ne les a pas enlevées. C'est pourquoi S. Cyprien dit: " Sache que la malice du démon peut se maintenir jusqu'à l'eau salubre, mais le baptême écarte toute malice. "

L'autre obstacle est intérieur, en ce sens que, imprégnés par le péché originel, nos sens sont fermés à la réception des mystères du salut. Aussi Raban Maur dit-il: " Par la salive symbolique et le toucher du prêtre, la sagesse et la puissance de Dieu opèrent le salut des catéchumènes en ouvrant leurs narines pour qu'elles perçoivent le parfum de la connaissance de Dieu, en ouvrant leurs oreilles pour qu'elles écoutent les commandements de Dieu, en ouvrant leur sens pour qu'ils y répondent du fond du coeur. "

Solutions: 1. Les rites de l'exorcisme n'enlèvent pas la faute dont l'homme sera puni après la mort, ils enlèvent seulement les obstacles à la rémission de cette faute par le sacrement. Aussi l'exorcisme sans le baptême n'a-t-il aucune valeur après la mort.

Prévôtin dit que les enfants qui ont reçu l'exorcisme, et qui mourraient avant le baptême, souffriront de ténèbres moins profondes. Mais cela ne paraît pas être vrai, car ces ténèbres sont la privation de la vision de Dieu, laquelle ne comporte pas de plus ou de moins.

2. Il est essentiel au sacrement de produire son effet principal, la grâce, qui remet la faute ou supplée à quelque défaut. Mais cela, les exorcismes ne le font pas; ils ne font que supprimer les obstacles. Aussi ne sont-ils pas des sacrements, mais seulement des sacramentaux.

3. La disposition qui suffit pour recevoir la grâce baptismale, c'est la foi et l'intention, celle du baptisé s'il est adulte, celle de l'Église si c'est un petit enfant. Mais les rites de l'exorcisme sont ordonnés à la disparition des obstacles, et on peut sans eux obtenir l'effet du baptême.

Il ne faut pourtant pas les omettre hors le cas de nécessité. Et alors, le péril passé, il faut les suppléer, pour que soit gardée l'uniformité du baptême. Et cette suppléance après le baptême n'est pas inutile, car de même que l'effet du baptême peut être empêché avant qu'on le reçoive, il peut l'être aussi après qu'on l'aura reçu.

4. Des cérémonies qui suivent le baptême, certaines sont non seulement des signes mais aussi des causes: ainsi l'onction sur la tête, qui est destinée à conserver la grâce baptismale. D'autres ne sont que des signes, sans efficacité: par exemple le vêtement blanc, qui signifie la vie nouvelle.

ARTICLE 4: Est-ce le prêtre qui doit catéchiser et exorciser les candidats au baptême?

Objections: 1. Le rôle du ministre, selon Denys est de s'occuper des " impurs ". Or les catéchumènes, qui sont instruits ou catéchisés, et les énergumènes, que purifient les exorcismes, sont au nombre des impurs, dit encore Denys. Donc le catéchisme et les exorcismes appartiennent à l'office des ministres, non des prêtres.

2. Les catéchumènes sont instruits des vérités de la foi par la Sainte Écriture, qui est lue à l'église par les ministres: les lecteurs font les lectures de l'Ancien Testament, les diacres et les sous-diacres celles du Nouveau. Ainsi appartient-il aux ministres de catéchiser. - De même l'exorcisme appartient aux ministres. Isidore écrit: "L'exorciste doit retenir par coeur les exorcismes, et imposer les mains sur les énergumènes et les catéchumènes au cours de la cérémonie. " Il n'appartient donc pas au prêtre de catéchiser et d'exorciser.

3. Catéchiser, c'est enseigner, et enseigner, c'est perfectionner. Or cela est réservé aux évêques, selon Denys. Cela n'appartient donc pas au prêtre.

En sens contraire, le pape Nicolas écrit: " Les prêtres de chaque église peuvent faire le catéchisme à ceux qui doivent être baptisés. " Et S. Grégoire: " Quand les prêtres, par la grâce de l'exorcisme, imposent les mains aux croyants, que font-ils d'autre que de chasser le démon?"

Réponse: Le ministre est par rapport au prêtre comme l'agent secondaire et instrumental par rapport à l'agent principal; c'est ce qu'indique le nom même de ministre. Or l'agent secondaire, en produisant l'oeuvre, n'agit pas en dehors de l'agent principal. Et plus l'oeuvre est excellente, plus l'agent principal a besoin d'agents de haute qualité. Or c'est une oeuvre plus haute pour le prêtre de conférer le sacrement lui-même que de préparer au sacrement. Aussi les ministres supérieurs, qu'on appelle diacres, coopèrent avec le prêtre dans l'administration même des sacrements; comme dit Isidore " Il appartient au diacre d'assister les prêtres et de les servir en tout ce qui se fait dans les sacrements du

Christ, c'est-à-dire le baptême, le chrême, la patène, et le calice. " Mais les ministres inférieurs coopèrent avec le prêtre en tout ce qui prépare au sacrement, les lecteurs pour le catéchisme, les exorcistes pour les exorcismes.

Solutions: 1. Les ministres exercent sur les impurs une action ministérielle et quasi instrumentale, mais le prêtre exerce l'action principale.

2. Les lecteurs et les exorcistes sont chargés d'enseigner et de catéchiser, non à titre principal, mais comme étant au service du prêtre.

3. Il y a diverses sortes d'instruction. L'une est destinée à convertir à la foi, et Denys l'attribue à l'évêque; mais elle peut revenir à n'importe quel prédicateur, ou même à n'importe quel fidèle. - Une autre enseigne les rudiments de la foi et la manière de recevoir les sacrements; elle incombe secondairement aux ministres, et principalement aux prêtres. - Une autre encore enseigne à vivre chrétiennement, et celle-là revient aux parrains. La quatrième enfin enseigne les profondeurs des mystères de la foi et la perfection de la vie chrétienne. Et celle-là, d'office, appartient aux évêques.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 72: LE SACREMENT DE CONFIRMATION

1. La confirmation est-elle un sacrement? - 2. Sa matière. - 3. Est-il nécessaire au sacrement que le chrême ait été consacré par l'évêque? - 4. Sa forme. - 5. Imprime-t-elle un caractère? - 6. Le caractère de la confirmation suppose-t-il le caractère baptismal? - 7. Confère-t-elle la grâce? - 8. A qui convient-il de recevoir ce sacrement? - 9. Sur quelle partie du corps? - 10. Faut-il quelqu'un pour tenir le confirmand? - 11. Ce sacrement est-il donné seulement par l'évêque? - 12. Son rite.

ARTICLE 1: La confirmation est-elle un sacrement?

Objections: 1. Il semble que non. Les sacrements, comme on l'a dit plus haut tiennent leur efficacité de l'institution divine. Mais on ne lit nulle part que le Christ ait institué la confirmation.

Elle n'est donc pas un sacrement.

2. Les sacrements de la loi nouvelle ont été préfigurés dans la loi ancienne, selon l'Apôtre (1 Co 10, 2): " Tous ont été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer; tous ont mangé le même aliment spirituel, et tous ont bu la même boisson spirituelle. " Mais la confirmation n'a pas été préfigurée dans l'Ancien Testament, elle n'est donc pas un sacrement.

3. Les sacrements ont été ordonnés au salut des hommes. Mais on peut obtenir le salut sans la confirmation, puisque les enfants baptisés qui meurent sans la confirmation sont sauvés. La confirmation n'est donc pas un sacrement.

4. Tous les sacrements de l'Église conforment l'homme au Christ, auteur des sacrements. Mais la confirmation ne peut conformer l'homme au Christ, dont on ne lit pas qu'il ait été confirmé.

En sens contraire, le pape Melchiade écrit aux évêques d'Espagne: "Quant au point sur lequel vous désirez être instruit par nous, à savoir quel est le plus grand sacrement, l'imposition des mains par les évêques ou le baptême, sachez que l'un et l'autre sont de grands sacrements. "

Réponse: Les sacrements de la loi nouvelle sont ordonnés à produire des effets spéciaux de grâce. Par conséquent, là où se rencontre un effet spécial de grâce, il y a un sacrement spécial. Mais les choses sensibles et corporelles sont à l'image des réalités spirituelles et intelligibles, et ce qui se passe dans la vie corporelle nous permet de comprendre les particularités de la vie spirituelle. Or, visiblement, il y a dans la vie corporelle une perfection spéciale quand l'homme arrive à l'âge adulte et peut accomplir parfaitement les actes de l'homme, comme dit l'Apôtre (1 Co 13, 11): " Quand je suis devenu homme, j'ai abandonné ce qui était enfantin. " Aussi, après le mouvement de la génération qui donne la vie corporelle, y a-t-il celui de la croissance qui conduit à l'âge parfait. Ainsi l'homme reçoit la vie spirituelle par le baptême, qui est une génération spirituelle, et dans la confirmation il reçoit pour ainsi dire l'âge adulte dans la vie spirituelles.

Aussi le pape Melchiade écrit-il: " Le Saint-Esprit, qui est descendu sur les eaux du baptême pour notre salut, nous accorde dans la fontaine baptismale la plénitude de l'innocence, et dans la confirmation l'accroissement de la grâce. Dans le baptême nous naissons à la vie; après le baptême, nous sommes affermis. " Il est donc visible que la confirmation est un sacrement spécial.

Solutions: 1. Sur l'institution de ce sacrement, il y a trois opinions. Certains ont soutenu que ce sacrement n'a été institué ni par le Christ, ni par les Apôtres, mais plus tard, au cours des temps, par un concile. D'autres au contraire disent qu'il a été institué par les Apôtres. - Mais cela ne peut être, car instituer un nouveau sacrement relève du pouvoir d'excellence qui n'appartient qu'au Christ.

Aussi faut-il dire que c'est le Christ qui a institué ce sacrement, non en le conférant, mais en le promettant, comme il dit en S. Jean (16, 7): " Si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas à vous; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai. " Et cela parce que ce sacrement nous donne la plénitude de l'Esprit Saint, qui ne devait pas être donnée avant la résurrection et l'ascension du Christ, comme dit S. Jean (7, 39): " L'Esprit n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'avais pas encore été glorifié. "

2. La confirmation est le sacrement de la plénitude de la grâce; aussi ne pouvait-elle avoir d'équivalent dans l'ancienne loi, puisque " la loi n'a rien conduit à la perfection " (He 7, 19).

3. Comme on l'a dit plus haut, tous les sacrements sont en quelque façon nécessaires au salut; mais il en est certains sans lesquels le salut est impossible, et d'autres qui servent à rendre ce salut plus parfait. C'est en ce sens que la confirmation est nécessaire au salut: on peut se sauver sans elle, pourvu qu'on ne l'ait pas refusée par mépris du sacrement.

4. Ceux qui reçoivent la confirmation, sacrement de la plénitude de la grâce, sont conformés au Christ en ce que lui-même, dès le premier instant de sa conception, fut "plein de grâce et de vérité " (Jn 1, 14). Cette plénitude fut manifestée au baptême, lorsque " le Saint-Esprit descendit sur lui sous une forme corporelle " (Lc 3, 22); aussi S. Luc (4, 1) dit-il que "Jésus, rempli du Saint-Esprit, s'éloigna du Jourdain ". Mais il ne convenait pas à la dignité du Christ, qui est l'auteur des sacrements, de recevoir d'un sacrement la plénitude de la grâce.

ARTICLE 2: La matière de la confirmation

Objections: 1. Il semble que le chrême n'est pas une matière qui convienne à ce sacrement. Celui-ci, on vient de le dire, a été institué par le Christ quand il a promis l'Esprit Saint à ses disciples. Mais il leur a envoyé l'Esprit Saint sans aucune onction de chrême. Et les Apôtres eux-mêmes conféraient ce sacrement par la seule imposition des mains, sans onction; les Actes (8, 17) disent que " les Apôtres imposaient les mains sur les baptisés, et ceux-ci recevaient le Saint-Esprit. " Donc le chrême n'est pas la matière de ce sacrement, puisque la matière est nécessaire au sacrement.

2. Comme on l'a dit plus haute, la confirmation est en quelque sorte l'achèvement du baptême; elle doit donc lui ressembler comme la perfection ressemble à ce qui est perfectible. Or la matière du

baptême est un élément simple, l'eau. Le chrême, composé d'huile et de baume, est donc une matière qui ne convient pas au sacrement.

3. L'huile est utilisée comme matière de ce sacrement, pour oindre. Mais on peut faire une onction avec n'importe quelle huile, par exemple l'huile de noix, ou de toute autre origine. Ce n'est donc pas la seule huile d'olive qui doit être employée pour ce sacrement.

4. On a dit que l'eau a été choisie pour matière du baptême parce qu'on la trouve facilement partout. Mais l'huile d'olive ne se trouve pas partout, et encore moins le baume. Ainsi le chrême, composé d'huile et de baume, n'est-il pas une matière qui convienne à ce sacrement.

En sens contraire, S. Grégoire dit: "Que les prêtres ne se permettent pas de signer avec le saint chrême le front des enfants qui viennent d'être baptisés. " Donc le chrême est la matière de ce sacrement.

Réponse: Le chrême est la matière qui convient à ce sacrement. Comme on l'a dit ce sacrement donne la plénitude du Saint-Esprit pour la force spirituelle qui convient à l'âge adulte. Mais arrivé à l'âge adulte, l'homme commence à entrer par son activité en communication avec les autres -, jusque-là il vivait isolément et pour lui seul. Or la grâce du Saint-Esprit est signifiée par l'huile; on dit du Christ qu'il a été "oint d'une huile d'allégresse " (Ps 45, 8), à cause du Saint-Esprit dont il a été rempli. Ainsi l'huile consacrée est la matière de ce sacrement. On y mêle du baume, à cause de la force pénétrante de son parfum, qui se répand sur les autres. Aussi l'Apôtre dit-il (2 Co 2, 15): " Nous sommes la bonne odeur du Christ. " Et bien qu'il y ait beaucoup d'autres matières odoriférantes, on a choisi celle-ci à cause de l'excellence de son parfum, et parce qu'elle communique l'incorruptibilité. Aussi l'Ecclésiastique dit-il (24, 21 Vg): " Mon parfum est celui d'un baume sans mélange. "

Solutions: 1. Le Christ, à cause du pouvoir qu'il a sur les sacrements, a donné aux Apôtres la réalité de ce sacrement, c'est-à-dire la plénitude de l'Esprit Saint, sans le signe sacramentel, parce que, dit S. Paul (Rm 8, 23): " Ils ont reçu les prémices de l'Esprit Saint. "

Néanmoins quand les Apôtres reçurent le Saint-Esprit sous forme sensible, il y eut là quelque chose de conforme à la matière de ce sacrement. Si le Saint-Esprit descendit sur eux sous la forme sensible du feu, cela a quelque analogie avec le symbolisme de l'huile, avec cette différence que le feu est doué de force active, et l'huile, qui est la matière et l'aliment du feu, de force passive. Et ceci encore était assez convenable, puisque la grâce du Saint-Esprit devait arriver jusqu'aux autres par les Apôtres. - Le Saint-Esprit descendit aussi sur les Apôtres sous forme de langues. Et cela a quelque analogie avec le symbolisme du baume: les langues expriment la communication aux autres par la parole, le baume l'exprime par l'odeur; et les Apôtres étaient remplis de l'Esprit Saint comme docteurs de la foi, et les autres fidèles comme les ouvriers de ce qui se rattache à l'édification de l'Église.

De même, lorsque les Apôtres imposaient les mains, ou même seulement prêchaient, la plénitude de l'Esprit Saint descendait sur les fidèles sous des signes visibles, comme elle était descendue à l'origine sur les Apôtres. Ainsi Pierre dit-il (Ac 11, 15): " Lorsque j'eus commencé à parler, l'Esprit Saint descendit sur eux, comme sur nous au commencement. " Aussi, n'était-il pas nécessaire d'employer la matière sensible d'un sacrement, quand Dieu donnait miraculeusement des signes sensibles.

Cependant les Apôtres se servaient généralement de chrême en administrant ce sacrement, quand ces signes sensibles ne se produisaient pas. Denys dit en effet: " Il y a une opération perfective que nos chefs " - c'est-à-dire les Apôtres -, " appellent l'hostie du chrême ".

2. Le baptême nous est donné pour que nous recevions purement et simplement la vie spirituelle; aussi une matière toute simple lui suffit-elle. Mais ce sacrement est donné pour que nous recevions la plénitude du Saint-Esprit, dont l'opération est multiple, comme dit la Sagesse (7, 22): " Il y a en elle

un Esprit unique et multiforme ", et S. Paul (1 Co 12, 4): " Les dons sont divers, mais l'Esprit est unique. " Il convient donc que la matière du sacrement soit composée.

3. Les propriétés de l'huile, qui symbolisent le Saint-Esprit, se trouvent dans l'huile d'olive plus que dans n'importe quelle huile. Et l'olivier lui-même, au feuillage toujours vert, symbolise la force et la miséricorde du Saint-Esprit.

De plus, c'est cette huile qu'on appelle proprement huile, et que l'on emploie de préférence là où on peut la trouver. D'autres liquides qui lui ressemblent s'appellent aussi huile, et on ne les utilise que pour remplacer l'huile d'olive là où elle fait défaut. Aussi c'est celle-là seule dont on se sert pour ce sacrement et pour certains autres.

4. Le baptême est un sacrement absolument nécessaire, aussi sa matière doit-elle se trouver partout. Quant à ce sacrement, qui n'est pas aussi nécessaire, il suffit que sa matière puisse être transportée facilement en tous les points du monde.

ARTICLE 3: Est-il nécessaire au sacrement que le chrême ait été consacré par l'évêque?

Objections: 1. Cela ne paraît pas nécessaire. Car le baptême, qui remet tous les péchés, n'est pas moins efficace que la confirmation. Mais, bien que l'on consacre l'eau baptismale avant le baptême, cette consécration n'est pas nécessaire au sacrement, puisqu'on peut s'en passer en cas de nécessité. Il n'est donc pas non plus nécessaire à ce sacrement que le chrême ait été consacré par l'évêque.

2. On ne doit pas consacrer deux fois la même chose. Mais la matière d'un sacrement est consacrée dans la collation même du sacrement, par les paroles de la forme sacramentelle, comme dit S. Augustin: " La parole se joint à l'élément, et le sacrement est fait. " Donc il ne faut pas consacrer le chrême avant d'administrer le sacrement.

3. Toute consécration sacramentelle est destinée à donner la grâce. Mais une matière sensible, faite d'un mélange d'huile et de baume, n'est pas capable de recevoir la grâce. Il ne faut donc pas lui donner une consécration.

En sens contraire, le pape Innocent dit " Quand les prêtres baptisent, qu'on leur permette d'oindre les baptisés avec le chrême qui a été consacré par l'évêque; mais ils ne doivent pas signer le front avec cette huile, ce qui est réservé à l'évêque, lorsqu'il donne le Paraclet ", ce qui se fait dans la confirmation. Il est donc requis pour ce sacrement que la matière ait été auparavant consacrée par l'évêque.

Réponse: Comme on l'a dit plus haut, toute la vertu sanctificatrice des sacrements découle du Christ. Or il faut considérer que le Christ lui-même s'est servi de certains sacrements, le baptême et l'eucharistie, qui comportent un élément matériel; et c'est le fait même que le Christ en a fait usage, qui a donné à cette matière l'aptitude à constituer un sacrement. " jamais, dit S. Jean Chrysostome, les eaux du baptême n'auraient pu purifier les croyants de leurs péchés, si elles n'avaient été sanctifiées par le contact du corps du Seigneur. " De même, le Seigneur lui-même " prit du pain, et le bénit. . . et pareillement la coupe " (Mt 26, 26-27; Lc 22, 19-20). Et c'est pourquoi il n'est pas nécessaire à ces sacrements que la matière en soit d'abord bénite: la bénédiction du Christ y suffit. Et si l'on y fait quelque bénédiction, celle-ci appartient à la solennité du sacrement, et non à sa nécessité.

Mais le Christ ne s'est pas servi d'onctions visibles, pour ne pas porter préjudice à l'onction invisible par laquelle il a été " oint de préférence à ses compagnons " (Ps 45, 8). Par conséquent, et le chrême et l'huile des malades doivent être bénits avant de servir au sacrement.

Solutions: 1. On vient d'y répondre.

2. Les deux consécration du chrême ne répondent pas au même but. Un instrument reçoit deux fois la vertu instrumentale: d'abord quand il reçoit sa forme d'instrument, puis quand il est mû par l'agent principal. Ainsi la matière du sacrement a besoin d'une double sanctification, l'une qui en fait la matière propre du sacrement, l'autre qui lui fait produire son effet.

3. La matière corporelle, comme on l'a dit plus haut, est capable de recevoir la grâce non pas comme sujet, mais comme instrument. Et c'est pour cela que la matière du sacrement est consacrée, soit par le Christ lui-même, soit par l'évêque, qui tient dans l'Église la place du Christ.

ARTICLE 4: La forme de la confirmation

Objections: 1. La forme de ce sacrement ne semble pas bien adaptée. Elle dit: " je te marque du signe de la croix, et je te confirme avec le chrême du salut, au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. Amen. " Car c'est du Christ et des Apôtres que vient l'usage des sacrements. Or le Christ n'a pas institué cette forme, et l'on ne voit pas que les Apôtres en aient usé. Elle ne convient donc pas à ce sacrement.

2. Puisque le sacrement est le même pour tous, sa forme doit être aussi la même; toute chose en effet tient son unité, comme son être, de sa forme. Mais la forme en question n'est pas en usage partout, puisque certains disent: " je te confirme avec le chrême de la sanctification. " Elle n'est donc pas celle qui convient à ce sacrement.

3. Ce sacrement doit ressembler au baptême, comme la perfection ressemble à ce qui doit être perfectionné, comme on l'a dit plus haut ". Mais la forme du baptême ne mentionne pas l'empreinte du caractère, ni la croix du Christ, bien que le baptême nous fasse mourir avec le Christ, dit l'Apôtre (Rm 6, 3); et elle ne fait pas mention non plus de l'effet salutaire, bien que le baptême soit nécessaire au salut. De plus la forme du baptême n'exprime qu'un seul acte, et désigne la personne du ministre par ces mots: " je te baptise. " C'est le contraire que l'on voit dans la forme en question. Celle-ci ne convient donc pas à ce sacrement.

En sens contraire, il y a l'autorité de l'Église, qui se sert communément de cette forme.

Réponse: Cette forme convient au sacrement. De même que la forme d'un être naturel lui donne son espèce, ainsi la forme sacramentelle doit contenir tout le caractère spécifique du sacrement. Comme il ressort de ce qui a été dit plus haut, ce sacrement donne le Saint-Esprit pour nous fortifier dans le combat spirituel. Trois choses sont donc nécessaires dans ce sacrement, et elles sont contenues dans la forme en question. D'abord la cause qui confère cette plénitude de force spirituelle, c'est la Trinité sainte, qu'expriment les mots: " Au nom du Père, etc. " - Ensuite, cette force spirituelle elle-même, communiquée à l'homme pour son salut par le sacrement d'une matière visible. Elle est indiquée par ces mots: " je te confirme avec le chrême du salut. " - Enfin le signe donné au combattant, comme dans les combats corporels les soldats sont marqués des insignes de leur chef. Et c'est pourquoi on dit: " je te marque du signe de la croix ", cette croix par laquelle, dit S. Paul, " notre Roi a triomphé (Col 2, 15). "

Solutions: 1. Comme on l'a dit plus haut, l'effet de ce sacrement, c'est-à-dire la plénitude de l'Esprit, a été quelquefois donné par le ministère des Apôtres, sous des signes visibles accomplis miraculeusement par Dieu, qui peut sans le sacrement donner l'effet du sacrement. Et alors ni la matière ni la forme de ce sacrement n'étaient nécessaires.

Parfois aussi les Apôtres conféraient ce sacrement comme étant les ministres des sacrements. Et alors ils se servaient de matière et de forme selon les ordres du Christ. Les Apôtres en effet observaient dans la collation des sacrements des rites qui n'ont pas été rapportés dans les Écritures présentées à tous. Ainsi Denys dit-il " qu'il n'est pas juste que ceux qui interprètent les Écritures tirent du secret,

pour les présenter à tous, les invocations consécatoires " - c'est-à-dire les paroles qui constituent les sacrements -, " ni qu'ils révèlent leur sens mystique ni les merveilles que Dieu opère par elles; mais que notre saint enseignement les transmette sans pompe ", c'est-à-dire en secret. Aussi l'Apôtre dit-il, au sujet de la célébration de l'eucharistie (1 Co 11, 34): " je réglerai le reste à mon retour. "

2. La sainteté est cause du salut. Il revient donc au même de dire " chrême du salut " et " chrême de sanctification ".

3. Le baptême nous régénère à la vie spirituelle individuelle. Aussi la forme baptismale ne mentionne-t-elle que l'acte qui sanctifie l'homme en lui-même. Mais ce sacrement est ordonné à sanctifier l'homme non seulement en lui-même, mais en tant qu'il est exposé à une lutte extérieure.

Aussi on ne fait pas mention seulement de la sanctification intérieure, quand on dit: "je te confirme du chrême du salut ", - mais aussi du signe par lequel l'homme est marqué à l'extérieur, comme de l'étendard de la croix, pour la lutte spirituelle extérieure, ce qui est exprimé quand on dit: "je te marque du signe de la croix. " Le mot même de baptême, qui signifie ablution, peut indiquer en même temps la matière, qui est l'eau avec laquelle on est lavé, et l'effet salutaire. Mais le mot " confirmer " n'exprime pas tout cela; il a donc fallu ajouter ces précisions.

On a dit plus haut, que le mot " je " n'est pas nécessaire à la forme du baptême, parce qu'il est compris dans le verbe à la première personne. On l'ajoute cependant pour exprimer l'intention. Ce qui est moins nécessaire dans la confirmation, qui, comme on le dira plus bas'. n'est conféré que par des ministres supérieurs.

ARTICLE 5: La confirmation imprime-t-elle un caractère?

Objections: 1. Il semble que non, car le caractère implique un signe distinctif Mais le sacrement de confirmation ne distingue pas les fidèles des païens, puisque cela est fait par le baptême; ni les confirmés des autres fidèles, puisque ce sacrement est ordonné au combat spirituel, qui s'impose à tous. Ce sacrement n'imprime donc pas un caractère.

2. On a dit plus haut que le caractère est une puissance spirituelle. Or une puissance spirituelle ne peut être qu'active ou passive. Dans les sacrements, la puissance active est conférée par le sacrement de l'ordre; la puissance passive, ou réceptive, par le sacrement de baptême. Ainsi le sacrement de confirmation n'imprime pas de caractère.

3. La circoncision, qui est une marque corporelle, n'imprime pas de caractère spirituel. Mais dans ce sacrement on imprime une marque corporelle quand le confirmé est marqué avec le chrême du signe de la croix sur le front. Donc ce sacrement non plus n'imprime pas un caractère spirituel.

En sens contraire, tout sacrement qui n'est pas réitéré imprime un caractère. Mais ce sacrement ne se réitère pas, dit Grégoire: "Quant à celui qui a été confirmé de nouveau par le pontife, cette réitération est interdite. " Donc la confirmation imprime un caractère.

Réponse: Comme nous l'avons dit, le caractère est une puissance spirituelle ordonnée à certains actes sacrés. Or nous avons dit que, si le baptême est comme une naissance spirituelle à la vie chrétienne, la confirmation est la croissance spirituelle qui amène l'homme à l'âge adulte dans la vie spirituelle. Or, il est visible, par l'analogie de la vie corporelle, que l'activité de l'homme à sa naissance, et celle qui lui convient quand il est parvenu à l'âge adulte, sont différentes. Aussi le sacrement donne-t-il à l'homme le pouvoir d'accomplir certaines actions sacrées autres que celles dont le baptême lui donne le pouvoir. Dans le baptême, il reçoit le pouvoir de faire ce qui concerne son salut personnel, en tant qu'il vit pour lui-même; mais dans la confirmation, il reçoit le pouvoir de faire ce qui concerne la lutte spirituelle contre les ennemis de la foi. On le voit par l'exemple des Apôtres qui, avant de recevoir la

plénitude du Saint-Esprit, étaient au cénacle, "persévérant dans la prière " (Ac 1, 13); mais ensuite ils en sortirent, et ne craignirent pas de confesser publiquement leur foi, même devant les ennemis de la foi chrétienne.

Il est donc évident que la confirmation imprime un caractère.

Solutions: 1. Le combat spirituel contre les ennemis invisibles est le fait de tous les baptisés. Mais combattre contre les ennemis visibles, c'est-à-dire contre les persécuteurs de la foi, en confessant le nom du Christ, est le fait des confirmés, qui ont été conduits spirituellement jusqu'à l'âge adulte, selon S. Jean (1 Jn 2, 14): "je vous écris, jeunes gens, parce que vous êtes forts, et que la parole de Dieu demeure en vous, et que vous avez vaincu le malin. " Ainsi le caractère de la confirmation est un signe qui distingue non les fidèles des infidèles, mais ceux qui ont grandi spirituellement de ceux que S. Pierre appelle (1 P 2, 2) " des enfants nouveau nés ".

2. Tous les sacrements sont des protestations de foi. Par conséquent, si le baptisé reçoit le pouvoir spirituel de protester sa foi en recevant les autres sacrements, le confirmé reçoit le pouvoir de confesser la foi du Christ publiquement, et comme en vertu de sa charge.

3. Les sacrements de l'ancienne loi sont appelés " justice de la chair " (He 9, 10), parce qu'ils n'avaient aucune efficacité intérieure; c'est pourquoi la circoncision imprimait un signe dans le corps seul et non dans l'âme. Mais la confirmation, qui est un sacrement de la loi nouvelle, imprime, en même temps qu'une marque corporelle, un caractère spirituel.

ARTICLE 6: Le caractère de la confirmation suppose-t-il le caractère baptismal?

Objections: 1. Il semble que non, car le sacrement de confirmation est ordonné à la confession publique de la foi au Christ. Or beaucoup, même avant le baptême, ont confessé publiquement la foi au Christ, en répandant leur sang pour elle. Le caractère de la confirmation ne présuppose donc pas le caractère du baptême.

2. On ne dit pas des Apôtres qu'ils aient été baptisés; et même on dit que le Christ " ne baptisait pas lui-même, mais c'étaient ses disciples " (Jn 4, 2). Et cependant il furent ensuite confirmés par la venue du Saint-Esprit. Par conséquent d'autres peuvent pareillement être confirmés avant le baptême.

3. On lit dans les Actes (10, 44): " Pierre parlait encore, quand le Saint-Esprit descendit sur tous ceux qui écoutaient la parole, et on les entendait parler en langues ". Et ensuite " il ordonna de les baptiser ". Donc d'autres peuvent pareillement être confirmés avant le baptême.

En sens contraire, Raban Maur dit: " En dernier lieu, par l'imposition des mains du Souverain Prêtre, le baptisé reçoit le Paraclet afin d'être fortifié par le Saint-Esprit pour proclamer sa foi ".

Réponse: Le caractère de la confirmation présuppose nécessairement le caractère du baptême, au point que si un non-baptisé était confirmé, il ne recevrait rien, mais il faudrait à nouveau le confirmer après son baptême. La raison en est que, comme nous l'avons dit, la confirmation est au baptême comme la croissance est à la génération. Or il est manifeste que nul ne peut atteindre l'âge adulte s'il n'est pas déjà né. Et pareillement, si l'on n'a pas d'abord été baptisé, on ne peut recevoir le sacrement de confirmation.

Solutions: 1. La puissance divine n'est pas liée aux sacrements. Un homme peut donc, sans le sacrement de confirmation, recevoir la force spirituelle pour confesser publiquement la foi du Christ, comme on peut recevoir la rémission des péchés sans le baptême. Cependant, comme personne ne reçoit l'effet du baptême sans le désir du baptême, personne non plus ne reçoit l'effet de la confirmation sans le désir de celle-ci; et cela, on peut l'avoir avant d'être baptisé.

2. Sur la parole du Seigneur (Jn 13, 10): " Celui qui a pris un bain n'a besoin que de se laver les pieds. " S. Augustin dit: " Nous comprenons que Pierre et les autres disciples du Christ avaient été baptisés, soit du baptême de Jean, comme le pensent quelques-uns, soit, ce qui est plus croyable, du baptême du Christ. Car il n'a pas refusé d'exercer ce ministère du baptême, pour avoir des serviteurs par qui il pourrait baptiser les autres. "

3. Ceux qui entendaient la prédication de Pierre reçurent miraculeusement l'effet de la confirmation, mais non le sacrement. Or, nous avons dit que l'effet de la confirmation peut être reçu avant le baptême, mais non le sacrement de la confirmation. Ainsi, de même que l'effet de la confirmation, qui est la force spirituelle, présuppose l'effet du baptême, qui est la justification, de même le sacrement de confirmation présuppose le sacrement de baptême.

ARTICLE 7: La confirmation confère-t-elle la grâce?

Objections: 1. Il semble que ce sacrement ne confère pas la grâce sanctifiante. Celle-ci est dirigée contre le péché. Mais ce sacrement, comme on l'a dit, ne se donne qu'aux baptisés, qui sont purifiés du péché. Donc il ne confère pas la grâce sanctifiante.

2. Ce sont les pécheurs surtout qui ont besoin de la grâce sanctifiante pour être justifiés. Donc, si ce sacrement donne la grâce, il semble qu'il faudrait le donner à ceux qui sont en état de péché. Mais cela n'est pas vrai.

3. Dans la grâce sanctifiante, il n'y a pas d'espèces différentes, puisqu'elle est ordonnée à un effet unique. Mais deux formes de la même espèce ne peuvent coexister dans le même sujet. Puisque la grâce sanctifiante est donnée à l'homme dans le baptême, il semble donc que le sacrement de confirmation, qui n'est administré qu'aux baptisés, ne confère pas la grâce sanctifiante.

En sens contraire, le pape Melchiade dit " Aux fonts baptismaux l'Esprit Saint donne la plénitude de l'innocence; dans la confirmation il donne l'augmentation de la grâce. "

Réponse: Dans ce sacrement, nous l'avons dit l'Esprit Saint est donné aux baptisés pour les fortifier, comme il le fut aux Apôtres le jour de la Pentecôte (Ac 2, 2), et aux baptisés par l'imposition des mains des Apôtres (Ac 8, 17). Or on a montré dans la première Partie que la mission ou le don du Saint-Esprit est toujours liée à la grâce sanctifiante. Il est donc manifeste que la confirmation donne cette grâce.

Solutions: 1. La grâce sanctifiante remet le péché, mais elle a aussi d'autres effets, car elle suffit à faire monter les hommes par tous les degrés jusqu'à la vie éternelle. Aussi a-t-il été dit à S. Paul (2 Co 12, 9): " Ma grâce te suffit ", et il a dit de lui-même (1 Co 15, 10): " La grâce de Dieu m'a fait ce que je suis. " La grâce sanctifiante est donc donnée non seulement pour remettre les fautes, mais aussi pour augmenter et affermir la justice. Et c'est ainsi qu'elle est donnée dans ce sacrement.

2. Comme son nom l'indique, ce sacrement est destiné à " confirmer " ce qu'il a trouvé dans l'âme. Aussi ne faut-il pas le donner à ceux qui n'ont pas la grâce. Et c'est pourquoi, comme on ne le donne pas aux non-baptisés, on ne doit pas non plus le donner aux adultes pécheurs, à moins qu'ils n'aient recouvré la grâce par la pénitence. Ainsi un concile d'Orléans dit-il: " Que ceux qui se présentent à la confirmation viennent à jeun, et qu'on les avertisse de se confesser auparavant, pour qu'ils soient purs pour recevoir le don du Saint-Esprit. " Ainsi ce sacrement achève l'effet de la pénitence, comme celui du baptême; la grâce reçue dans ce sacrement donne au pénitent une rémission plus entière de son péché. Et si un adulte se présente à la confirmation avec un péché dont il n'a pas conscience, ou même s'il n'a pas la contrition parfaite, la grâce reçue dans ce sacrement lui remettra son péché.

3. Comme nous l'avons dit , la grâce sacramentelle ajoute à la grâce sanctifiante prise en général la puissance de réaliser l'effet spécial auquel est ordonné le sacrement. Par conséquent, si l'on considère la grâce reçue dans ce sacrement en ce qu'elle a de commun, ce sacrement ne confère pas une autre grâce que celle du baptême, il augmente celle qui existait déjà. Mais si on la considère en ce qu'elle a de spécial, qui est surajouté à la grâce du baptême, elle n'est pas de la même espèce que celle-ci.

ARTICLE 8: A qui convient-il de recevoir ce sacrement?

Objections: 1. Il semble que ce sacrement ne doit pas être donné à tous. En effet, il confère une certaine supériorité. Mais la supériorité ne convient pas à tous.

2. Ce sacrement fait grandir l'homme spirituellement jusqu'à l'âge adulte. Mais il y a opposition entre l'âge adulte et l'enfance. Donc les enfants au moins ne doivent pas le recevoir.

3. Le pape Melchiade dit: " Après le baptême nous sommes confirmés pour le combat. " Mais le combat ne convient pas aux femmes, à cause de la fragilité de leur sexe. Donc aux femmes non plus on ne doit pas donner ce sacrement.

4. Le pape Melchiade dit: " A ceux qui vont bientôt passer, suffisent les bienfaits de la régénération, mais à ceux qui doivent vivre est nécessaire le bienfait de la confirmation. La confirmation arme et équipe ceux qui restent pour les luttes et les combats de ce monde. Quant à celui qui après le baptême arrive à la mort sans tache et avec l'innocence qu'il a reçue, il est confirmé par la mort, puisque après la mort il ne peut plus pécher. " Donc ce sacrement ne doit pas être administré aux mourants. Et ainsi il ne doit pas être donné à tous.

En sens contraire, les Actes (2, 2-4) disent que le Saint-Esprit " remplit toute la maison ", qui symbolise l'Église, et ensuite on ajoute que " tous furent remplis de l'Esprit Saint. " Mais c'est pour recevoir cette plénitude que ce sacrement est donné; il faut donc l'administrer à tous ceux qui sont dans l'Église.

Réponse: Nous avons dit que ce sacrement conduit l'homme spirituellement à l'âge parfait. Or il est dans l'intention de la nature que tous ceux qui naissent corporellement arrivent à l'âge parfait; mais cela est parfois empêché par la corruptibilité du corps qui est prévenu par la mort. A plus forte raison il est dans l'intention de Dieu, - et la nature l'imite en participant de cette intention -, de conduire tous les êtres à leur perfection; aussi est-il écrit (Dt 32, 4) que " toutes les oeuvres de Dieu sont parfaites. " Mais l'âme, sujet de cette naissance et de cet âge adulte au plan spirituel, est immortelle; elle peut donc dans la vieillesse recevoir la naissance spirituelle, comme dans la jeunesse et même dans l'enfance parvenir à l'âge adulte; car l'âge du corps ne fait aucun tort à l'âme. Par conséquent il faut administrer à tous ce sacrement.

Solutions: 1. Ce sacrement confère une certaine supériorité, non pas la supériorité d'un homme sur un autre, comme le sacrement de l'ordre; mais la supériorité d'un homme par rapport à lui-même; ainsi le même homme, devenu adulte, possède une certaine supériorité par rapport à ce qu'il était dans son enfance.

2. Comme on l'a dit l'âge du corps ne fait aucun tort à l'âme. Ainsi, même dans l'enfance, l'homme peut recevoir la perfection de l'âge spirituel dont parle la Sagesse (4, 8): "La vieillesse honorable n'est pas celle que donnent de longs jours, elle ne se mesure pas au nombre des années. " C'est ainsi que de nombreux enfants, grâce à la force du Saint-Esprit qu'ils avaient reçue, ont lutté courageusement et jusqu'au sang pour le Christ.

3. S. Jean Chrysostome dit que " pour les combats de ce monde on recherche la qualité de l'âge, de la beauté ou de la naissance, et c'est pourquoi on les interdit aux esclaves et aux femmes, aux vieillards

et aux enfants. Mais dans les combats pour le ciel, le stade est ouvert à tous sans distinction de personne, d'âge ou de sexe ". Et ailleurs: " Devant Dieu, même le sexe féminin livre bataille; beaucoup de femmes ont avec un courage viril combattu dans la milice spirituelle. Et dans la lutte du martyr, certaines ont égalé les hommes par la force de l'homme intérieur; certaines même ont été plus courageuses que les hommes. " Par conséquent les femmes aussi doivent recevoir ce sacrement.

4. Comme on l'a dit, l'âme, sujet de l'âge spirituel, est immortelle. Donc, les mourants doivent recevoir ce sacrement, pour qu'à la résurrection ils apparaissent avec la perfection dont parle S. Paul (Ep 4, 13): " jusqu'à ce que nous parvenions à l'état d'homme parfait, à la mesure de la pleine stature du Christ. " C'est pourquoi Hugues de Saint-Victor dit: " Il serait très périlleux que quelqu'un sorte de cette vie sans la confirmation. " Non parce qu'il serait damné, sauf le cas de mépris, mais parce qu'il serait privé de cette perfection. Aussi les enfants qui meurent confirmés reçoivent-ils une gloire plus grande, comme ici-bas ils obtiennent une grâce plus abondante. L'autorité citée se comprend en ce sens que la confirmation n'est pas nécessaire aux mourants pour affronter le combat de la vie présente.

ARTICLE 9: Sur quelle partie du corps ce sacrement doit-il être administré?

Objections: 1. Il semble que ce sacrement ne doit pas être donné sur le front. Nous l'avons dit il est l'achèvement du baptême. Mais le baptême est donné à l'homme sur tout le corps.

Donc ce sacrement ne doit pas être donné à l'homme seulement sur le front.

2. Ce sacrement est donné pour la force spirituelle. Mais la force spirituelle réside surtout dans le cœur. Donc ce sacrement devrait être donné sur le cœur plutôt que sur le front.

3. Ce sacrement est donné à l'homme pour qu'il confesse librement la foi du Christ. Mais " c'est en confessant de bouche que l'on parvient au salut " (Rm 10, 10). Donc ce sacrement devrait être donné sur la bouche plutôt que sur le front.

En sens contraire, Raban Maur écrit: " Le baptisé est marqué du chrême par le prêtre sur le sommet de la tête, mais par l'évêque sur le front. "

Réponse: Comme nous l'avons dit, dans ce sacrement l'homme reçoit l'Esprit Saint pour être fort dans le combat spirituel, et confesser courageusement la foi du Christ même au milieu des adversaires de la foi. Aussi convient-il qu'il soit marqué avec le chrême du signe de la croix sur le front, et cela pour deux raisons. D'abord parce qu'il est marqué du signe de la croix comme le soldat est marqué du signe de son chef, signe qui doit être apparent et visible. Or, de toutes les parties du corps humain, c'est certainement le front qui est le plus visible, puisqu'il n'est presque jamais couvert. Ainsi le confirmé reçoit l'onction de chrême sur le front, pour manifester ouvertement qu'il est chrétien, comme les Apôtres, qui d'abord cachés au cénacle, se montrèrent publiquement après avoir reçu le Saint-Esprit.

En second lieu, parce qu'il y a deux choses qui empêchent l'homme de confesser librement le nom du Christ, la crainte et la honte. Or l'une et l'autre se manifestent particulièrement sur le front, à cause du voisinage de l'imagination, et parce que les esprits animaux montent directement du cœur au front; de là vient que " les honteux rougissent et que les peureux pâlisent ", dit Aristote. Aussi le confirmé est-il marqué du chrême sur le front, pour que ni la crainte ni la honte ne l'empêchent de confesser le nom du Christ.

Solutions: 1. Par le baptême, nous renaissions à la vie spirituelle, qui est le fait de l'homme tout entier. Mais la confirmation nous fortifie pour le combat, dont il nous faut porter le signe sur le front, comme en un lieu bien visible.

2. Le principe de la force est dans le coeur, mais le signe de la, force apparaît sur le front, comme il est dit dans Ézéchiél (3, 8): " Voici que j'ai rendu ton front plus dur que leur front. " C'est pourquoi l'eucharistie, qui fortifie l'homme au-dedans de lui-même, est en relation avec le coeur, selon ce mot du Psaume (104, 15): " Le pain fortifie le coeur de l'homme. " Mais le sacrement de confirmation est nécessaire comme signe de notre force envers les autres. Aussi est-il donné sur le front.

3. Ce sacrement est donné en vue d'une confession libre, et non pour une confession pure et simple, car cela se fait aussi dans le baptême. Donc il ne doit pas être administré sur la bouche, mais sur le front, où apparaissent les signes des passions qui empêchent cette libre confession.

ARTICLE 10: Faut-il quelqu'un pour tenir le confirmand?

Objections: 1. Il semble que celui qui est confirmé ne doive pas être tenu par quelqu'un. Ce sacrement est conféré non seulement aux enfants, mais aussi aux adultes. Or ceux-ci peuvent se tenir seuls. Il est donc ridicule qu'ils soient tenus par un autre.

2. Celui qui est déjà membre de l'Église a libre accès au prince de l'Église, c'est-à-dire à l'évêque. Mais ce sacrement, comme on l'a dit n'est donné qu'aux baptisés, qui sont déjà membres de l'Église. Il semble donc que pour recevoir ce sacrement, ils n'ont pas besoin qu'un autre les présente à l'évêque.

3. Ce sacrement est donné en vue de la force spirituelle, qui est plus vigoureuse chez les hommes que chez les femmes, suivant ce mot des Proverbes (31, 10): " Qui trouvera une femme forte? " Donc au moins une femme ne doit pas tenir un homme pour la confirmation.

En sens contraire, le pape Innocent dit: " Si l'un des deux époux a reçu au sortir des fonts, ou tenu pour le chrême, le fils ou la fille d'une autre famille,. . . " Donc, comme il est nécessaire que quelqu'un aide le baptisé à sortir de la fontaine sacrée, de même quelqu'un doit-il tenir celui qui reçoit le sacrement de confirmation.

Réponse: Nous l'avons dit, ce sacrement est donné à l'homme pour le fortifier dans la lutte spirituelle. Or, de même que le nouveau-né a besoin d'un éducateur qui lui apprenne à se comporter dans la vie, selon l'épître aux Hébreux (12, 9): " Nous avons eu pour maîtres nos pères selon la chair et nous les respections ", - de même, ceux qui sont enrôlés pour le combat ont besoin d'instructeurs qui les exercent au métier des armes; aussi dans les guerres d'ici-bas établit-on des généraux et des centurions pour commander les autres. Et c'est pourquoi aussi celui qui reçoit ce sacrement est tenu par un autre, qui doit pour ainsi dire l'exercer au combat.

Pareillement, comme ce sacrement, nous l'avons dit, confère à l'homme la perfection de l'âge adulte, celui qui s'approche pour le recevoir est soutenu par un autre, comme étant encore, spirituellement, un faible enfant.

Solutions: 1. Bien que le confirmé soit adulte corporellement, il ne l'est pas encore spirituellement.

2. Bien que le baptisé soit devenu membre de l'Église, il n'est pas encore inscrit dans la milice chrétienne. Aussi est-il présenté à l'évêque, comme au chef de cette armée, par un autre qui est déjà inscrit dans la milice chrétienne. Car celui qui n'est pas encore confirmé ne peut tenir un autre pour la confirmation.

3. Comme dit l'épître aux Galates (3, 28) " dans le Christ Jésus il n'y a ni homme ni femme ". Cela ne change donc rien si c'est un homme ou une femme qui tient le confirmand.

ARTICLE 11: Ce sacrement est-il donné seulement par l'évêque?

Objections: 1. Il semble que ce n'est pas l'évêque seul qui peut conférer ce sacrement. S. Grégoire écrit à l'évêque Januarius: " Il nous est revenu que certains ont été scandalisés de ce que nous avons interdit aux prêtres d'oindre de chrême les baptisés. Sans doute nous avons suivi l'antique usage de notre Église; mais s'il en est que cela contraste trop, nous accordons qu'en l'absence de l'évêque, les prêtres aussi puissent oindre de chrême les baptisés même sur le front. " Pourtant ce qui appartient nécessairement au sacrement ne peut être modifié pour éviter le scandale. Il semble donc qu'il ne soit pas nécessaire à ce sacrement d'être conféré par l'évêque.

2. Le sacrement de baptême paraît avoir plus d'efficacité que le sacrement de confirmation, puisque le baptême opère la pleine rémission des péchés, et quant à la faute et quant à la peine, ce que ne fait pas la confirmation. Mais un simple prêtre peut, par son office, conférer le sacrement de baptême, et, en cas de nécessité, n'importe qui, même s'il n'est pas dans les ordres, peut baptiser. Il n'est donc pas nécessaire que la confirmation soit conférée par l'évêque.

3. Le sommet de la tête, qui, selon les médecins, est le siège de la raison, de cette raison particulière qu'on appelle cogitative, est plus noble que le front, qui est le siège de l'imagination. Mais un simple prêtre peut oindre de chrême les baptisés sur le sommet de la tête. A plus forte raison peut-il les marquer de chrême sur le front, ce qui est le rite de ce sacrement.

En sens contraire, le pape Eusèbe dit: " Le sacrement de l'imposition des mains doit être tenu en grande vénération, parce qu'il ne peut être conféré que par les grands prêtres. Au temps des Apôtres on ne lit pas et on ne sait pas qu'il ait été administré par d'autres que les Apôtres eux-mêmes; et jamais il ne peut et ne doit l'être que par ceux qui tiennent leur place. Si l'on osait faire autrement, que cet acte soit tenu pour nul et sans effet, et on ne le comptera jamais parmi les sacrements de l'Église. Il est donc nécessaire que ce sacrement, appelé ici sacrement de l'imposition des mains, soit conféré par l'évêque.

Réponse: En toute oeuvre le dernier achèvement est réservé à l'art ou à la puissance la plus haute; par exemple les ouvriers inférieurs préparent les matériaux, et c'est un artiste supérieur qui donne la forme. Mais c'est au mettre qu'est réservé l'usage, qui est la fin de l'oeuvre d'art; ainsi la lettre, qui est écrite par un secrétaire, est signée par son maître.

Les fidèles du Christ sont une oeuvre divine, selon cette parole (1 Co 3, 9): " Vous êtes l'édifice de Dieu "; ils sont aussi comme " une lettre écrite par l'Esprit Saint ", dit encore S. Paul (2 Co 3, 2). Or le sacrement de confirmation est l'ultime consommation du baptême. Par le baptême l'homme est construit comme une demeure spirituelle, il est écrit comme une lettre spirituelle; mais le sacrement de confirmation consacre au Saint-Esprit cette maison déjà construite, et scelle du signe de la croix cette lettre déjà écrite. Et c'est pourquoi la collation de ce sacrement est réservée aux évêques, qui détiennent dans l'Église le pouvoir souverain, comme dans la primitive Église la plénitude de l'Esprit Saint était donnée par l'imposition des mains des Apôtres (Ac 8, 14), dont les évêques sont les successeurs. Aussi le pape Urbain I dit-il: " Tous les fidèles doivent après le baptême recevoir le Saint-Esprit par l'imposition des mains de l'évêque, pour devenir parfaits chrétiens. "

Solutions: 1. Le pape a dans l'Église la plénitude du pouvoir, qui lui permet de confier aux ordres inférieurs certaines des fonctions qui reviennent aux ordres supérieurs. C'est ainsi qu'il accorde à des prêtres de conférer les ordres mineurs, ce qui relève du pouvoir épiscopal. C'est en vertu de ce pouvoir souverain que le bienheureux pape Grégoire a permis à de simples prêtres d'administrer la confirmation, jusqu'à ce que le scandale ait cessé.

2. Le sacrement de baptême est plus efficace que la confirmation pour écarter le mal, parce qu'il est une génération spirituelle, c'est-à-dire un passage du non-être à l'être. Mais la confirmation est plus efficace pour faire progresser dans le bien, puisqu'elle est une croissance spirituelle qui fait passer de l'être imparfait jusqu'à l'être parfait. Et c'est pourquoi ce sacrement est confié à un ministre plus digne.

3. Raban Maur dit que " le baptisé est marqué du chrême sur le sommet de la tête par le prêtre, et par l'évêque sur le front, pour que la première onction signifie la descente du Saint-Esprit sur lui comme sur une demeure qui doit être consacrée à Dieu, et que la seconde onction montre que la grâce septiforme du même Esprit Saint vient à l'homme avec toute la plénitude de la sainteté, de la science et de la vertu ". Cette onction est donc réservée aux évêques, à cause de sa plus grande efficacité, et non à cause de la supériorité de la partie du corps qui la reçoit.

ARTICLE 12: Le rite de la confirmation

Objections: 1. Il semble que le rite de ce sacrement n'est pas ce qu'il doit être. Le sacrement de baptême est plus nécessaire que celui-ci, comme on l'a dit;. Mais on réserve le baptême pour certaines époques, Pâques et Pentecôte. On doit donc aussi fixer pour la confirmation un temps déterminé.

2. Ce sacrement requiert la dévotion du ministre et du sujet, comme le baptême. Mais pour le baptême on n'exige pas que celui qui le reçoit et celui qui le confère soient à jeun. Il semble donc hors de propos qu'un concile d'Orléans ait statué que l'on soit à jeun pour être confirmé, et un concile de Meaux que les évêques soient à jeun pour donner le Saint-Esprit par l'imposition des mains.

3. Le Chrême, comme on l'a dit a, est le signe de la plénitude du Saint-Esprit. Mais la plénitude du Saint-Esprit a été donnée aux fidèles du Christ le jour de la Pentecôte. Donc le chrême devrait être préparé et béni le jour de la Pentecôte plutôt que le jeudi saint.

En sens contraire, tel est l'usage de l'Église, qui est gouvernée par l'Esprit Saint.

Réponse: Le Seigneur a fait cette promesse à ses fidèles (Mt 18, 20): " Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux. " Aussi faut-il tenir fermement que les décisions de l'Église sont dirigées par la sagesse du Christ. Par conséquent il est certain que les rites que l'Église observe dans ce sacrement comme dans les autres sont ce qu'ils doivent être.

Solutions: 1. Le pape Melchiade dit que " ces deux sacrements, - baptême et confirmation, - sont si étroitement unis que, sauf danger de mort, on ne doit pas les séparer et que l'un ne peut régulièrement être administré sans l'autre ". Les dates prévues sont donc les mêmes pour la célébration solennelle du baptême et pour la confirmation. Mais comme celle-ci n'est donnée que par les évêques, qui ne sont pas toujours là quand les prêtres baptisent, il a fallu, dans la pratique courante, renvoyer à d'autres temps la confirmation.

2. " Les malades et ceux qui sont en danger de mort ne sont pas touchés par cette défense ", lit-on dans les statuts du concile de Meaux. Ainsi, à cause de la multitude des fidèles et des dangers qui les menaçaient, on admet que ce sacrement, qui ne peut être donné que par les évêques, puisse être donné ou reçu même par ceux qui ne sont pas à jeun; car, un seul évêque, surtout dans un grand diocèse, ne pourrait suffire à confirmer tout le monde, si le temps lui était mesuré. Mais là où cela peut être commodément observé, il est plus convenable que le ministre et le sujet soient à jeun.

3. D'après un concile tenu sous le pape Martin, " il était permis de consacrer le chrême en tout temps ". Mais comme le baptême solennel, qui requiert l'usage du chrême, est conféré durant la vigile pascalle, il a été sagement ordonné que l'évêque bénirait le chrême deux jours avant, afin qu'il puisse être distribué dans le diocèse. - De plus, ce jour convient assez à la bénédiction de la matière des sacrements, puisque c'est le jour où fut institué le sacrement de l'eucharistie, auquel sont ordonnés tous les autres sacrements.

Somme Théologique IIIa Pars

L'EUCCHARISTIE

L'ordre normal des choses nous invite à étudier maintenant le sacrement d'eucharistie. 1° le sacrement en tant que tel (Q. 73); 2° sa matière (Q. 74-77); 3° sa forme (Q. 78); 4° ses effets (Q. 79); 5° ceux qui reçoivent ce sacrement (Q. 80-81); 6° son ministre (Q. 82); 7° son rite (Q. 83).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 73: LE SACREMENT D'EUCCHARISTIE EN TANT QUE TEL

1. L'eucharistie est-elle un sacrement? - 2. Est-elle un seul sacrement ou plusieurs? - 3. Est-elle nécessaire au salut? - 4. Ses noms. - 5. Son institution. - 6. Ses figures.

ARTICLE 1: L'eucharistie est-elle un sacrement?

Objections: 1. Il semble que non. Car deux sacrements ne doivent pas avoir la même fin, puisque tout sacrement est capable de produire son effet. Si la perfection est le but de la confirmation comme de l'eucharistie, selon Denys, il semble que l'eucharistie n'est pas un sacrement, puisque la confirmation en est déjà un, comme nous venons de le voir.

2. Dans tout sacrement de la loi nouvelle, l'objet visible proposé aux sens produit l'effet invisible du sacrement. Ainsi l'ablution d'eau produit, nous l'avons vue, et le caractère sacramentel et l'ablution spirituelle. Mais les espèces du pain et du vin, qui sont proposées aux sens dans ce sacrement, ne produisent ni le vrai corps du Christ en lui-même (qui est réalité et signe) ni le corps mystique (qui est réalité seulement) dans l'eucharistie. Il semble donc que l'eucharistie n'est pas un sacrement de la loi nouvelle.

3. Les sacrements de la loi nouvelle qui ont une matière sont pleinement réalisés dans l'usage de cette matière: ainsi le baptême dans l'ablution, et la confirmation dans la consignation avec le chrême. Donc, si l'eucharistie était un sacrement, elle se réaliserait dans l'usage de la matière, et non dans sa consécration. Or cela est évidemment faux puisque la forme de ce sacrement consiste dans les paroles qu'on prononce en consacrant sa matière, comme on le verra plus loin. L'eucharistie n'est donc pas un sacrement.

En sens contraire, on dit dans une collecte " Votre sacrement que voici puisse-t-il ne pas nous rendre coupables de peine ".

Réponse: Les sacrements de l'Église ont pour fin de soutenir l'homme dans sa vie spirituelle; or la vie spirituelle s'harmonise à la vie corporelle, du fait que les réalités corporelles portent la ressemblance des réalités spirituelles. Il est bien évident que la vie corporelle, si elle requiert la génération par quoi l'homme reçoit la vie, et la croissance par quoi l'homme est conduit à la perfection de sa vie, requiert aussi la nourriture par quoi l'homme est conservé en vie. Par conséquent, de même que la vie spirituelle a requis le baptême, qui est génération spirituelle, et la confirmation, qui est croissance spirituelle, de même elle a requis le sacrement d'eucharistie, qui est nourriture spirituelle.

Solutions: 1. Il y a deux espèces de perfection. L'une est dans l'homme lui-même, il y est amené par la croissance, et telle est la perfection qui revient à la confirmation. L'autre est obtenue par l'homme du fait qu'on lui ajoute un élément extérieur qui le conserve, par exemple, de la nourriture, un vêtement, etc. Telle est la perfection qui revient à l'eucharistie, réfection spirituelle.

2. L'eau du baptême ne cause pas d'effet spirituel par elle-même, mais à cause de la vertu du Saint-Esprit qui se trouve en elle. Aussi S. Jean Chrysostome sur le texte de S. Jean (5, 4): "L'ange du Seigneur par moment... ", fait-il ce commentaire: " Dans les baptisés ce n'est pas l'eau toute seule qui opère: mais celle-ci, lorsqu'elle a reçu la grâce du Saint-Esprit, efface tous les péchés ". La vertu du Saint-Esprit est dans le même rapport avec l'eau du baptême que le véritable corps du Christ avec les espèces du pain et du vin; ainsi les espèces du pain et du vin ne produisent-elles aucun effet sinon par la vertu du véritable corps du Christ.

3. On appelle sacrement ce qui contient quelque chose de sacré. Et une chose peut être sacrée de deux façons: en elle-même, absolument, ou bien par relation à autre chose. Or il y a cette différence, entre l'eucharistie et les autres sacrements qui ont une matière sensible, que l'eucharistie contient quelque chose de sacré en elle-même, absolument, à savoir le Christ lui-même; tandis que l'eau du baptême contient quelque chose de sacré par relation à autre chose, c'est-à-dire qu'elle contient une vertu capable de sanctifier l'âme; et il en est de même pour le chrême et les éléments analogues. C'est pourquoi le sacrement de l'eucharistie est pleinement réalisé dans la consécration même de la matière, tandis que les autres sacrements ne sont pleinement réalisés que dans l'application de la matière à l'homme qu'il s'agit de sanctifier. De là résulte une autre différence: dans le sacrement de l'eucharistie, ce qui est réalité et signe réside dans la matière elle-même, mais ce qui est réalité seulement, c'est-à-dire la grâce conférée, réside en celui qui reçoit l'eucharistie. Dans le baptême, au contraire, l'un et l'autre résident dans le sujet du sacrement: le caractère, qui est réalité et signe, la grâce de la rémission des péchés, qui est réalité seulement. On retrouve la même structure dans les autres sacrements.

ARTICLE 2: L'eucharistie est-elle un seul sacrement ou plusieurs?

Objections: 1. Il semble que l'eucharistie ne soit pas un seul sacrement mais plusieurs. Car on dit dans une collecte: " Qu'ils nous purifient, Seigneur, les sacrements que nous avons consommés ", en référence à la réception de l'eucharistie. Celle-ci n'est donc pas un seul sacrement, mais plusieurs.

2. Il est impossible, lorsqu'on multiplie le genre, que l'espèce ne soit pas multipliée: qu'il n'y ait qu'un seul homme en plusieurs animaux. Mais on a vu, que le signe joue le rôle de genre dans le sacrement; et puisqu'il y a dans l'eucharistie plusieurs signes, à savoir le pain et le vin, il apparaît par conséquent qu'il y a là plusieurs sacrements.

3. Ce sacrement, on vient de le voir, est pleinement réalisé dans la consécration de la matière; mais ce sacrement comporte double consécration de matière; c'est donc un sacrement double.

En sens contraire, l'Apôtre dit (1 Co 10, 17) " Tous, si nombreux que nous soyons, nous ne formons qu'un seul pain et un seul corps, nous qui prenons part à un seul pain et à une seule coupe. " Ce texte établit clairement que l'eucharistie est le sacrement de l'unité ecclésiale; or le sacrement ressemble à la réalité dont il est le signe; donc l'eucharistie est un sacrement unique.

Réponse: Selon Aristote, on attribue l'unité non seulement à ce qui possède une unité matérielle par indivision ou continuité, mais encore à ce qui possède une unité d'intégrité et de perfection; ainsi dit-on " une " maison et " un " homme. Cette unité de perfection est celle d'un être qui rassemble intégralement tous les éléments requis à sa fin. Un homme est complet s'il rassemble tous les membres nécessaires à l'opération de l'âme. Une maison est complète si elle comporte toutes les parties nécessaires pour qu'on puisse y habiter. C'est en ce sens que ce sacrement est un, car il est ordonné à la réfection spirituelle, qui ressemble à la réfection corporelle. Or celle-ci réclame deux choses: la nourriture, qui est l'aliment sec, et la boisson, qui est l'aliment humide. De même, deux choses concourent à l'intégrité de ce sacrement: la nourriture spirituelle et la boisson spirituelle, selon la parole de Notre Seigneur en S. Jean (6, 56): " Ma chair est vraiment nourriture et mon sang est vraiment boisson 8. " Si ce sacrement comporte une pluralité du côté de la matière, il est donc un du côté de la forme et de la perfection.

Solutions: 1. Dans la même collecte on parle d'abord au pluriel: " Qu'ils nous purifient, les sacrements que nous avons consommés ", et on ajoute ensuite au singulier: " Votre sacrement, que voici, puisse-t-il ne pas nous rendre coupables de peine " pour montrer que si ce sacrement, à un certain point de vue, est multiple, il est pourtant un, en définitive.

2. Le pain et le vin, pris matériellement, constituent plusieurs signes, mais, pris formellement et du côté de la perfection finale, ils n'en font qu'un, en tant qu'ils aboutissent à accomplir une seule réfection.

3. De ce que ce sacrement comporte une double consécration de matière, tout ce qu'on peut déduire, c'est que, du côté de la matière, il est multiple, comme on l'a vu.

ARTICLE 3: Ce sacrement est-il nécessaire au salut?

Objections: 1. Il apparaît que ce sacrement est nécessaire au salut. Car le Seigneur dit en S. Jean (6, 54): " Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. " Or c'est dans ce sacrement qu'on mange la chair du Christ et qu'on boit son sang. Sans ce sacrement l'homme ne peut donc avoir le salut de la vie spirituelle.

2. Ce sacrement est un aliment spirituel. Or l'aliment corporel est nécessaire au salut du corps. Donc ce sacrement est nécessaire lui aussi au salut spirituel.

3. Le baptême est le sacrement de la passion du Seigneur, sans laquelle il n'est pas de salut. Il en est de même de l'eucharistie, car l'Apôtre dit (1 Co 11, 26): "Chaque fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez cette coupe, vous proclamerez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. " Donc, si le baptême est nécessaire au salut, ce sacrement l'est aussi.

En sens contraire, S. Augustin a écrit: " Ne vous imaginez pas que les tout-petits ne peuvent avoir la vie, eux qui n'ont pas reçu le corps et le sang du Christ. "

Réponse: Dans ce sacrement il faut considérer deux choses: le sacrement lui-même et la réalité du sacrement. Or on vient de voir que la réalité de ce sacrement est l'unité du corps mystique, sans laquelle il ne peut y avoir de salut; car personne ne peut accéder au salut hors de l'Église, de même que dans le déluge il n'y avait pas de salut hors de l'arche de Noé, qui figure l'Église, dit S. Pierre (1 P 3, 20). Or on a vu précédemment que la réalité d'un sacrement peut être obtenue avant la réception rituelle de ce sacrement, du fait même qu'on aspire à le recevoir. Par conséquent on peut obtenir le salut avant de recevoir ce sacrement du fait qu'on y aspire, de même qu'avant le baptême, si l'on aspire au baptême, comme nous l'avons dit.

Il y a cependant une différence et elle porte sur deux points. Premièrement, le baptême est le principe de la vie spirituelle et la porte des sacrements; tandis que l'eucharistie est comme la consommation de la vie spirituelle et la fin de tous les sacrements, nous l'avons déjà dit. En effet, les sanctifications procurées par tous les sacrements préparent à recevoir ou à consacrer l'eucharistie. Par conséquent la réception du baptême est nécessaire à l'inauguration de la vie spirituelle, tandis que la réception de l'eucharistie est nécessaire à sa consommation, mais non à sa possession pure et simple: il suffit pour cela de la posséder dans l'aspiration qui nous y porte. C'est ainsi que la fin est possédée par le désir et l'intention. L'autre différence vient de ce que, par le baptême, on est ordonné à l'eucharistie. Par conséquent, du fait que les enfants sont baptisés, ils sont ordonnés par l'Église à l'eucharistie. Et, de même qu'ils croient par la foi de l'Église, par son intention ils désirent l'eucharistie et en reçoivent la réalité. Mais ils ne sont pas ordonnés au baptême par un sacrement antérieur, et c'est pourquoi, avant la réception du baptême, les enfants ne possèdent aucunement la réalité du baptême en y aspirant: cela est réservé aux adultes. Ils ne peuvent donc recevoir la réalité du sacrement sans recevoir

extérieurement le sacrement. Par conséquent l'eucharistie n'est pas nécessaire au salut de la même façon que le baptême.

Solutions: 1. En commentant la parole de S. Jean: " Cette nourriture et cette boisson " (de sa chair et de son sang), S. Augustin donne cette explication: " Notre Seigneur veut faire entendre par là la société de son corps et de ses membres, qui est l'Église dans les saints prédestinés, appelés et justifiés, et dans ses fidèles. " Aussi, comme il le dit dans sa lettre à Boniface (sur le texte de l'épître aux Corinthiens: " La coupe de bénédiction "): " Personne ne doit aucunement hésiter à admettre que tout fidèle participe au corps et au sang du Seigneur quand, par le baptême, il devient membre du corps du Christ; et on ne doit pas le juger étranger à la communion de ce pain et de cette coupe, même s'il quitte ce monde avant de manger ce pain et de boire cette coupe, lui qui est établi dans l'unité du corps du Christ. "

2. Il y a cette différence, entre l'aliment corporel et l'aliment spirituel, que l'aliment corporel est transformé en la substance de celui qui s'en nourrit. Par conséquent l'aliment corporel ne peut servir à la conservation de la vie s'il n'est pas réellement consommé. Mais l'aliment spirituel transforme en lui-même celui qui le mange, selon S. Augustin qui attribue au Christ cette parole,: " Tu ne me changes pas en toi, comme tu fais pour la nourriture de ta chair, mais c'est toi qui seras changé en moi. " Quelqu'un peut donc être assimilé au Christ et lui être incorporé par une aspiration purement intérieure même sans recevoir ce sacrement. Le cas de l'aliment corporel n'est donc pas comparable.

3. Le baptême est le sacrement de la mort et de la passion du Christ en tant que l'homme est régénéré dans le Christ en vertu de sa passion. Tandis que l'eucharistie est le sacrement de la passion du Christ en tant que l'homme est rendu parfait par son union au Christ dans la passion. Par suite, comme le baptême est appelé sacrement de la foi, laquelle est le fondement de la vie spirituelle, l'eucharistie est appelée sacrement de la charité, laquelle est le lien de la perfection selon l'épître aux Colossiens (3, 14).

ARTICLE 4: Convient-il que ce sacrement soit désigné par plusieurs noms?

Objections: 1. Il paraît illogique que ce sacrement soit désigné par plusieurs noms, car les noms doivent correspondre aux réalités qu'ils désignent. Ce sacrement est un, nous l'avons vu; il ne doit donc pas être désigné par plusieurs noms.

2. Il n'est pas à propos de faire connaître l'espèce par ce qui est commun à tout le genre. Mais l'eucharistie est un sacrement de la loi nouvelle. Or il est commun à tous ces sacrements que la grâce soit conférée par eux, ce que signifie le nom d'" eucharistie ", synonyme de " bonne grâce ". En outre, tous les sacrements nous apportent un remède dans le voyage de la vie présente: telle est la signification du nom de " viatique ". Puis, dans tous les sacrements s'accomplit quelque chose de sacré, ce que signifie le nom de " sacrifice "; et tous les sacrements établissent une communication des fidèles entre eux, ce que signifie le nom grec de " synaxe ", ou le nom latin de " communion ". Par conséquent tous ces noms ne sont pas logiquement appropriés à ce sacrement.

3. Hostie est synonyme de sacrifice. Puisque le nom de sacrifice ne peut lui convenir en propre, de même le nom d'" hostie ".

En sens contraire, il y a l'usage des fidèles.

Réponse: Ce sacrement a une triple signification: la première à l'égard du passé, en tant qu'il commémore la passion du Seigneur, qui fut un véritable sacrifice, nous l'avons vu; et à ce point de vue il est appelé un sacrifice.

Il a une deuxième signification à l'égard de la réalité présente, qui est l'unité ecclésiale à laquelle les hommes s'agrègent par ce sacrement; et à ce titre on l'appelle communion ou synaxe; en effet, selon S. Jean Damascène, "on le nomme ainsi parce que c'est lui qui nous unit au Christ, nous fait participer à sa chair et à sa divinité, et c'est lui qui nous relie, nous met en communication les uns avec les autres".

Ce sacrement a une troisième signification à l'égard de l'avenir, en tant qu'il préfigure la jouissance de Dieu dans la patrie. A ce titre, il est appelé viatique parce qu'il nous donne ici-bas la voie pour y parvenir; à ce titre encore il est appelé eucharistie, c'est-à-dire bonne grâce, parce que " la grâce de Dieu c'est la vie éternelle ", selon l'épître aux Romains (6, 23); ou encore parce qu'il contient réellement le Christ, qui possède la grâce en plénitude. On l'appelle encore en grec *métalepsis*, c'est-à-dire assumption, parce que, selon S. Jean Damascène, "par lui nous assumons la divinité du Fils".

Solutions: 1. Rien n'empêche que le même être porte plusieurs noms, selon des propriétés ou des effets divers.

2. Ce qui est commun à tous les sacrements est attribué à celui-ci par antonomase, à cause de son excellence.

3. Ce sacrement est appelé sacrifice en tant qu'il représente la passion même du Christ, et il est appelé hostie en tant qu'il contient le Christ lui-même, qui est une victime salutaire selon l'épître aux Éphésiens (5, 2).

ARTICLE 5: Ce sacrement a-t-il été judicieusement institué?

Objections: 1. Il semble que non, car, selon le Philosophe, "nous sommes nourris des mêmes éléments qui nous font exister." Or. par le baptême, qui est une régénération spirituelle, nous avons reçu l'existence spirituelle, selon Denys. Nous sommes donc nourris par le baptême également, et il n'était pas nécessaire d'instituer ce sacrement comme une nutrition spirituelle.

2. Par ce sacrement les hommes sont unis au Christ comme les membres à la tête. Mais le Christ est tête de tous les hommes, même de ceux qui ont existé depuis l'origine du monde, nous l'avons vu. Il ne fallait donc pas différer l'institution de ce sacrement jusqu'à la Cène du Seigneur.

3. Ce sacrement est appelé le mémorial de la passion du Seigneur, comme il est dit en S. Luc (22, 19): " Faites cela en mémoire de moi. " Mais la mémoire regarde les événements passés. Ce sacrement n'aurait donc pas dû être institué avant la passion du Christ.

4. C'est par le baptême que nous sommes ordonnés à l'eucharistie, laquelle ne doit être donnée qu'aux baptisés. Mais le baptême, comme on le voit au dernier chapitre de S. Matthieu (19), fut institué après la passion et la résurrection du Christ. On ne peut donc pas justifier que ce sacrement ait été institué avant la passion.

En sens contraire, ce sacrement a été institué par le Christ dont il est dit en S. Marc (7, 17) " Il a bien fait toutes choses. "

Réponse: Il est très logique que ce sacrement ait été institué à la Cène, où le Christ eut son dernier entretien avec ses disciples.

1° En raison du contenu de ce sacrement. C'est le Christ lui-même qui est contenu sacramentellement dans l'eucharistie. C'est pourquoi, au moment où le Christ, sous son aspect naturel, allait quitter ses disciples, il se légua à eux sous son aspect sacramentel, de même qu'en l'absence de l'empereur on offre son image à la vénération de ses sujets. Ce qui fait dire à Eusèbe: " Puisque, relativement au

corps assumé par l'incarnation, il devait être ôté de leurs yeux et emporté au ciel, il était nécessaire qu'au jour de la Cène le Christ consacraît pour nous le sacrement de son corps et de son sang, afin qu'on honore continuellement par mode de mystère ce qui était offert une seule fois en rançon. "

2° Parce que, sans la foi à la passion du Christ, le salut a toujours été impossible, selon l'épître aux Romains (3, 25). " Celui que Dieu a présenté comme propitiatoire par la foi en son sang... " Il fallait donc qu'il y eût en tout temps chez les hommes quelque chose qui représentât la passion du Seigneur dont, sous l'Ancien Testament, la principale figure sacramentelle était l'agneau pascal, ce qui fait dire à S. Paul (1 Co 5, 7): " Le Christ, notre agneau pascal, a été immolé. " Cette figure a été remplacée dans le Nouveau Testament par le sacrement d'eucharistie, qui commémore la passion passée comme l'agneau pascal avait préfiguré la passion future. C'est pourquoi il a été logique qu'à l'approche de la passion, le premier sacrement ayant été célébré, un nouveau sacrement fût institué. D'où la parole de S. Léon: " Pour que les ombres disparaissent devant le corps, l'antique observance est éliminée par le nouveau sacrement; l'hostie disparaît devant l'hostie; le sang est enlevé par le sang, et la fête légale, en étant changée, est accomplie. "

3° Parce que les paroles suprêmes, particulièrement lorsqu'elles sont prononcées par des amis qui s'en vont, s'imposent davantage à la mémoire, surtout parce qu'alors nous portons à nos amis une affection plus ardente. En effet, ce qui nous touche davantage s'imprime plus profondément dans le coeur. Et donc, parce que, selon la parole du pape S. Alexandre, " il ne peut y avoir de sacrifice plus grand que celui du corps et du sang du Christ et aucune oblation n'est supérieure ", afin que ce sacrement fût tenu en plus grande vénération, le Seigneur l'institua au moment de quitter ses disciples. C'est ce que dit S. Augustin: " Le Sauveur, pour mettre plus fortement en valeur la profondeur de ce mystère, voulut l'imprimer le dernier dans les coeurs et dans la mémoire de ses disciples, qu'il allait quitter pour subir sa passion.

Solutions: 1. Nous sommes nourris par les mêmes éléments qui nous font exister, mais ils ne nous sont pas fournis de la même façon. Car les éléments qui nous font exister nous sont fournis par la génération. Les mêmes éléments, en tant qu'ils nous alimentent, nous sont fournis par la manducation. Ainsi, comme nous sommes régénérés dans le Christ par le baptême, de même nous mangeons le Christ par l'eucharistie.

2. L'eucharistie est le sacrement parfait de la passion du Seigneur, en tant qu'elle contient le Christ dans sa passion. Elle n'a donc pu être instituée avant l'incarnation. Mais alors sa place était tenue par ces sacrements qui se bornaient à préfigurer la Passion.

3. Ce sacrement fut institué à la Cène pour être dans l'avenir le mémorial de la passion du Seigneur, une fois que celle-ci serait accomplie. C'est pourquoi il dit expressément: " Toutes les fois que vous ferez cela " en parlant de l'avenir.

4. L'institution répond à l'ordre d'intention. Or le sacrement d'eucharistie, quoiqu'il soit postérieur au baptême dans sa réception, est cependant premier en intention. Il devait donc être institué le premier. Ou bien on peut répondre que le baptême était déjà, d'une certaine façon, institué dans le baptême du Christ, si bien que quelques-uns avaient déjà été baptisés du baptême du Christ, comme on le lit en S. Jean (3, 22).

ARTICLE 6: L'agneau pascal fut-il la principale figure de ce sacrement?

Objections: 1. Il semble que non. Car le Christ est appelé prêtre selon l'ordre de Melchisédech (Ps 110, 4), et cela parce que Melchisédech a préfiguré le sacrifice du Christ en offrant du pain et du vin (Gn 14, 18). Or, si l'on transfère le nom d'un être à un autre, c'est pour exprimer la ressemblance qui existe entre eux. Il semble donc que l'oblation de Melchisédech fut la meilleure figure de ce sacrement.

2. Le passage de la mer Rouge fut une préfiguration du baptême (1 Co 10, 2): "Tous furent baptisés dans la nuée et dans la mer. " Mais l'immolation de l'agneau pascal a précédé le passage de la mer Rouge; la manne, au contraire, l'a suivi, comme l'eucharistie suit le baptême. La manne est donc une figure plus éloquente de ce sacrement.

3. La plus puissante vertu de ce sacrement, c'est qu'il nous introduit dans le royaume des cieux, comme un viatique. Mais ce qui a le mieux préfiguré cette vertu, c'est le sacrement de l'Expiation, lorsque le grand prêtre entraît une fois par an, avec le sang, dans le saint des saints, comme le prouve S. Paul dans l'épître aux Hébreux (9, 7). Il semble donc que ce sacrifice préfigura l'eucharistie de façon plus expressive que l'agneau pascal.

En sens contraire, S. Paul écrit (1 Co 5, 5) " Le Christ, notre agneau pascal, a été immolé; festoyons donc avec les azymes de la sincérité et de la vérité. "

Réponse: Dans ce sacrement, nous pouvons considérer trois choses: ce qui est sacrement seul, et c'est le pain et le vin; ce qui est réalité et sacrement, et c'est le véritable corps du Christ; et ce qui est réalité seule: c'est l'effet de ce sacrement.

Or, en ce qui concerne le sacrement seul, la plus claire figure en fut l'oblation de ce sacrement par Melchisédech, qui offrit du pain et du vin. Mais pour ce qui est du Christ en sa passion, qui est contenu dans ce sacrement, tous les sacrifices de l'Ancien Testament l'ont préfiguré, et principalement le sacrifice de l'Expiation, qui était le plus solennel. Enfin, quant à l'effet, sa principale figure fut la manne qui, dit la Sagesse (16, 20), " avait en soi la douceur de tous les goûts ", de même que la grâce de ce sacrement restaure l'âme selon tous ses besoins.

Mais l'agneau pascal préfigurait le sacrement d'eucharistie selon ces trois aspects: quant au premier, parce qu'on le mangeait avec des pains azymes selon le précepte de l'Exode (12, 8): " Ils mangeront les chairs et les pains azymes. " Selon le second, parce qu'il était immolé le quatorzième jour du mois par toute l'assemblée des enfants d'Israël, et c'était là une figure de la passion du Christ, qui est appelé agneau à cause de son innocence. Enfin, quant à l'effet c'est par le sang de l'agneau que les enfants d'Israël furent protégés contre l'ange exterminateur et délivrés de la servitude d'Égypte. C'est pourquoi l'agneau pascal est donné comme la principale figure de ce sacrement, puisqu'il le représente sous tous ses aspects.

Solutions: Et cela donne la réponse aux **Objections**.

Il faut ensuite étudier la matière de ce sacrement. 1° Ce qui détermine cette matière (Q. 74). 2° La conversion du pain et du vin au corps du Christ (Q. 75). 3° Le mode selon lequel le corps du Christ existe dans ce sacrement (Q. 76). 4° Les accidents du pain et du vin qui subsistent dans ce sacrement (Q. 77).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 74: CE QUI DÉTERMINE LA MATIÈRE DE L'EUCCHARISTIE

1. Le pain et le vin sont-ils la matière de ce sacrement? - 2. Une quantité déterminée est-elle requise à la matière de ce sacrement? - 3. La matière de ce sacrement est-elle le pain de froment? - 4. Est-ce le

pain azyme, ou le pain fermenté? - 5. La matière de ce sacrement est-elle le vin de la vigne? - 6. Faut-il y mêler de l'eau? - 7. L'eau est-elle nécessaire? - 8. La quantité d'eau à mettre.

ARTICLE 1: La matière de ce sacrement est-elle le pain et le vin?

Objections: 1. Il apparaît que non. Car ce sacrement doit représenter la passion du Christ plus parfaitement que ne faisaient les sacrements de la loi ancienne. Or ceux-ci avaient pour matière des chairs d'animaux, qui représentent la passion du Christ de façon plus vive que le pain et le vin. Ce sacrement devrait donc avoir pour matière des chairs d'animaux, plutôt que le pain et le vin.

2. Ce sacrement doit se célébrer partout. Mais en beaucoup de régions on ne trouve pas de pain de froment, et dans quelques-unes on ne trouve pas de vin. Le pain et le vin ne sont donc pas la matière idoine de ce sacrements.

3. Ce sacrement s'adresse aux bien portants et aux malades. Mais le vin est nuisible à certains malades. Il semble donc que le vin ne doive pas être la matière de ce sacrement.

En sens contraire, le pape Alexandre Ier dit: " Que dans les oblations sacramentelles on n'offre pour le sacrifice que du pain et du vin mêlé d'eau. "

Réponse: Sur la matière de ce sacrement, on a commis de multiples erreurs. Certains, appelés artotyrites, au dire de S. Augustin " offrent " dans ce sacrement "du pain et du fromage, sous prétexte que les oblations célébrées par les premiers hommes le furent avec des produits de la terre et des brebis. " D'autres, les cataphrygiens et les pépuziens, " célèbrent leur eucharistie, paraît-il, en faisant du pain avec du sang de petits enfants, qu'ils tirent de tout leur corps par de petites piqûres, et qu'ils mêlent à la farine ". D'autres, appelés aquariens, sous prétexte de sobriété, n'offrent dans ce sacrement que de l'eau.

Toutes ces erreurs et d'autres du même genre sont éliminées par le fait que le Christ a institué ce sacrement sous l'espèce du pain et du vin, comme on le voit au chapitre 26 de S. Matthieu. Donc le pain et le vin sont la matière idoine de ce sacrement. Et cela s'explique

1° Quant à l'usage de ce sacrement, qui consiste en sa manducation. De même qu'on prend de l'eau, dans le sacrement de baptême où l'on pratique une ablution de l'âme, parce que les ablutions du corps se font généralement avec de l'eau; de même dans ce sacrement, où l'on pratique une manducation spirituelle, on prend du pain et du vin qui sont les aliments habituels de l'homme.

2° Quant à la passion du Christ, dans laquelle le sang est séparé du corps; c'est pourquoi, dans ce sacrement qui est le mémorial de la passion du Seigneur, on prend séparément le pain comme sacrement du corps, et le vin comme sacrement du sang.

3° Quant à l'effet considéré en chacun de ceux qui consomment le pain et le vin eucharistiques; comme le note S. Ambroise: " Ce sacrement sert à la protection du corps et de l'âme; et c'est pourquoi le corps du Christ est offert sous l'espèce du pain pour le salut du corps, le sang est offert sous l'espèce du vin pour le salut de l'âme " car le Lévitique dit (17, 14): " L'âme de la chair est dans le sang. "

4° Quant à l'effet de l'eucharistie à l'égard de toute l'Église, qui est constituée de divers fidèles " comme le pain est fait de divers grains et comme le vin coule de diverses grappes " selon la Glose sur ce passage (1 Co 10, 17): " Tous, si nombreux que nous soyons, nous ne formons qu'un seul corps... ".

Solutions: 1. Bien que les chairs d'animaux mis à mort représentent plus vivement la passion du Christ, elles sont moins appropriées à l'usage fréquent de ce sacrement et à son symbolisme d'unité ecclésiastique.

2. Bien que le blé ou le vin ne soient pas produits dans toutes les régions, on peut les transporter facilement partout, autant que c'est nécessaire pour l'usage qu'on en fait dans ce sacrement. Et si l'un des deux manque, on ne doit pas consacrer l'un sans l'autre, parce que ce ne serait pas alors un sacrement complètement achevé.

3. Le vin pris en petite quantité ne peut guère incommoder un malade. Pourtant, si on craint qu'il fasse mal, il n'est pas nécessaire que tous ceux qui reçoivent le corps du Christ reçoivent aussi son sang, comme on le verra plus loin.

ARTICLE 2: Une quantité déterminée de pain et de vin est-elle requise à la matière de ce sacrement?

Objections: 1. Il semble qu'une quantité déterminée de pain et de vin est requise à la matière de ce sacrement. Car les effets de la grâce ne sont pas moins bien réglés que les effets de la nature. Or, dit Aristote: " Tous les éléments de la nature ont une limite fixée, une mesure de grandeur et de croissance. " Donc à bien plus forte raison, dans ce sacrement appelé eucharistie c'est-à-dire " bonne grâce ", est requise une quantité déterminée de pain et de vin.

2. Le Christ n'a pas donné à ses ministres un pouvoir tel qu'ils puissent exposer au ridicule la foi et ses sacrements (2 Co 10, 8): " Dieu nous a donné pouvoir pour l'édification et non pour la destruction. " Mais le sacrement serait exposé au ridicule si un prêtre voulait consacrer tout le pain qu'on vend au marché et tout le vin qui est à la cave. Il ne peut donc le faire.

3. Si quelqu'un baptise dans la mer, la forme du baptême ne sanctifie pas toute l'eau de la mer, mais seulement l'eau qui lave le corps du baptisé. Donc dans ce sacrement, on ne peut consacrer une quantité superflue de pain et de vin.

En sens contraire, beaucoup est le contraire de peu, grand est le contraire de petit, mais il n'y a pas une quantité de pain et de vin si petite qu'on ne puisse la consacrer. De même donc, il n'y a pas une quantité si grande qu'on ne puisse la consacrer.

Réponse: Certains ont dit qu'un prêtre ne peut consacrer une quantité illimitée de pain ou de vin: par exemple tout le pain qui se vend au marché ou tout le vin qui est dans le tonneau. Mais cela ne semble pas vrai. Car, dans tous les êtres qui comportent une matière, la mesure qui détermine la matière se prend par relation à la fin. C'est ainsi qu'on fait une scie avec du fer, pour que cette scie soit capable de couper. Or la fin de ce sacrement, c'est l'usage qu'en font les fidèles. Ainsi faut-il que la quantité de matière, dans ce sacrement, soit déterminée par rapport à l'usage des fidèles. Mais il est impossible de le déterminer par rapport à l'usage des fidèles qui se présentent maintenant. Autrement, un prêtre ayant peu de paroissiens ne pourrait pas consacrer beaucoup d'hosties. Il s'ensuit donc que la matière de ce sacrement se détermine par rapport à l'usage des fidèles, sans aucune autre considération. Or le nombre des fidèles n'est pas mesuré. Aussi ne peut-on dire que la quantité de matière, dans ce sacrement, est déterminée.

Solutions: 1. La matière de tout être naturel reçoit une quantité déterminée par rapport à une forme déterminée. Mais le nombre des fidèles, qui règle l'usage de ce sacrement, n'est pas déterminé. Le cas n'est donc pas le même.

2. Le pouvoir des ministres de l'Église est ordonné à deux fins: 1° à l'effet propre du sacrement; 2° à la fin de cet effet, et la seconde fin ne supprime pas la première. Donc si un prêtre a l'intention de

consacrer le corps du Christ en vue d'une fin mauvaise, pour le tourner en dérision ou pour en confectionner un poison, il pèche parce que son intention vise une fin mauvaise. Néanmoins, à cause du pouvoir qui lui a été conféré, il consacre valablement.

3. Le sacrement de baptême s'accomplit dans l'usage de la matière; c'est pourquoi la forme du baptême ne sanctifie pas plus d'eau qu'on n'en emploie. Mais le sacrement d'eucharistie s'accomplit dans la consécration de la matière. Par conséquent la comparaison ne vaut pas.

ARTICLE 3: Le pain de froment est-il requis à la matière de ce sacrement?

Objections: 1. Il apparaît que non. Car l'eucharistie est le mémorial de la passion du Seigneur. Or le pain d'orge s'accorde mieux à la passion du Seigneur, parce qu'il est plus grossier, et en outre le Seigneur en a nourri les foules sur la montagne (Jn 6, 9). Le pain de froment n'est donc pas la matière propre de ce sacrement.

2. C'est la forme extérieure, chez les êtres produits par la nature, qui permet de reconnaître leur espèce. Mais il y a certaines céréales qui ressemblent extérieurement au froment, comme l'engrain et l'épeautre dont, en certains endroits, on fait du pain pour l'usage de ce sacrement. Le pain de froment n'en est donc pas la matière propre.

3. Le mélange détruit l'espèce. Mais on ne trouve guère de farine de froment qui soit pure de tout mélange, à moins qu'on ne trie les grains avec grand soin. Il ne semble donc pas que le pain de froment soit la matière propre de ce sacrement.

4. La dissolution d'un être change son espèce. Mais certains consacrent avec du pain en décomposition qui, de ce fait, ne se présente plus comme du pain de froment. Il semble donc qu'un tel pain ne soit pas la matière propre de ce sacrement.

En sens contraire, ce sacrement contient le Christ qui se compare au grain de froment, lorsqu'il dit (Jn 12, 24): " Si le grain de froment tombé en terre, ne meurt pas, il reste seul. " Donc le pain de froment est la matière de ce sacrement.

Réponse: Nous l'avons déjà dit, on prend pour l'usage des sacrements telle matière que les hommes emploient le plus communément pour cet usage. Entre toutes les sortes de pain, les hommes usent plus communément du pain de froment, car les autres sortes de pain semblent avoir été employées à défaut de celui-là. C'est pourquoi on croit que le Christ a institué ce sacrement sous l'espèce de ce pain. En outre, c'est là le pain le plus fortifiant, et à ce titre c'est la matière la mieux adaptée à signifier l'effet de ce sacrement. C'est pourquoi la matière propre de ce sacrement est le pain de froment.

Solutions: 1. Le pain d'orge convient pour symboliser la dureté de la loi ancienne, tant à cause de la dureté de ce pain que parce que, dit S. Augustin, " le grain de l'orge, qui est recouvert d'une balle très résistante, symbolise la loi, dans laquelle l'aliment vital de l'âme était enveloppé dans des signes corporels; elle symbolise aussi le peuple lui-même qui n'était pas encore dépouillé de ces désirs charnels qui adhèrent à son cœur comme la balle adhère au grain. " Or ce sacrement se rattache au joug du Christ, qui est suave, à la vérité rendue désormais manifeste, et au peuple spirituel. Le pain d'orge ne serait donc pas une matière appropriée à ce sacrement.

2. Celui qui engendre, engendre un être de même espèce. Il y a cependant parfois une dissemblance entre celui qui engendre et celui qui est engendré, quant aux accidents, et cela soit à cause de la matière engendrée qui est différente, soit à cause des déficiences de la vertu générative.

Par conséquent, s'il y a des céréales qui peuvent être engendrées par une semence de froment (comme de la fleur de froment peut naître de grain semé dans des terres pauvres) le pain fabriqué avec une telle

céréale peut être la matière de ce sacrement. Mais le cas ne semble pas réalisé avec de l'orge, de l'épeautre, ou même de l'engrain, qui est, de toutes les céréales, la plus semblable au grain de froment. La ressemblance extérieure, chez ces céréales, semble signifier une parenté plutôt qu'une identité d'espèces. Ainsi la ressemblance extérieure entre le chien et le loup prouve qu'ils sont d'espèces voisines mais non identiques. Par conséquent, avec de telles céréales, qui ne peuvent aucunement naître d'une semence de froment, on ne peut fabriquer du pain qui soit la matière exigée pour ce sacrement.

3. Un léger mélange ne change pas l'espèce, car ce qui est en petite quantité est comme absorbé par ce qui est en plus grande quantité. Par conséquent si une autre céréale est mélangée en faible proportion à une quantité très supérieure de froment, on pourra en fabriquer du vrai pain, qui est la matière de ce sacrement. Mais si le mélange est en plus grande proportion, par exemple à égalité ou à peu près, un tel mélange change l'espèce, et le pain ainsi fabriqué ne sera pas la matière exigée pour ce sacrement.

4. Parfois le pain est si corrompu que la nature du pain disparaît. Si la consistance, le goût, la couleur disparaissent ou que d'autres accidents soient changés, on ne peut avec une telle matière produire le corps du Christ. Parfois, la décomposition n'est pas assez avancée pour détruire l'espèce, mais la matière est sur le point de se décomposer, ce que décèle un changement de saveur. Avec un tel pain on peut produire le corps du Christ, mais celui qui le fait commet un péché par irrévérence envers le sacrement. Quant à l'amidon, qui vient d'un froment profondément altéré, il ne semble pas que du pain fait avec ce produit puisse être transformé au corps du Christ, bien que certains affirment le contraire.

ARTICLE 4: Ce sacrement doit-il être fait avec du pain azyme?

Objections: 1. Il semble que non. Car nous devons, en célébrant ce sacrement, nous conformer à ce que le Christ a institué. Or il semble que le Christ a institué ce sacrement avec du pain fermenté car, comme on le voit au livre de l'Exode (12, 15), les Juifs, conformément à la loi, ne commençaient à user de pain azyme que le jour de la Pâque, qui se célébrait le quatorzième jour du mois. Or le Christ a institué ce sacrement à la Cène qu'il célébra " avant le jour de la fête pascale" dit S. Jean (13, 1). Donc nous devons à notre tour célébrer ce sacrement avec du pain fermenté.

2. Les prescriptions légales ne doivent plus être observées sous le régime de la grâce. Mais l'usage de pains azymes était une cérémonie légale, comme on le voit bien dans l'Exode. Dans ce sacrement de la grâce nous ne devons donc pas employer de pains azymes.

3. Comme on l'a vu plus haut, l'eucharistie est le sacrement de la charité, comme le baptême est le sacrement de la foi. Mais la ferveur de la charité est symbolisée par le levain, comme le montre bien la Glose sur le texte de S. Matthieu (13, 33): " Le royaume des cieux est semblable à du levain... " Ce sacrement doit donc être fait avec du pain levé.

4. Être azyme ou fermenté, pour du pain, ce sont des accidents qui ne changent pas l'espèce. Or dans le baptême on ne tient aucun compte des accidents divers qui affectent l'eau, par exemple que celle-ci soit salée ou douce, chaude ou froide. De même dans ce sacrement on ne doit pas tenir compte de ce que le pain est ou azyme ou fermenté.

En sens contraire, la décrétale sur la célébration de la messe punit le prêtre qui " s'est permis de célébrer la messe avec du pain fermenté et une coupe de bois ".

Réponse: Au sujet de la matière de ce sacrement on peut envisager deux points de vue: celui de la nécessité, et celui de la convenance. Ce qui est nécessaire, on l'a vu, c'est que le pain soit fait avec du froment, sans quoi le sacrement n'est pas accompli. Or il n'est pas nécessaire au sacrement que ce pain soit azyme ou fermenté: l'un ou l'autre permet une consécration valide. Mais ce qui est convenable, c'est que chacun observe le rite de son Église dans la célébration du sacrement. Or, sur ce point, les

Églises ont des coutumes divergentes. Ainsi S. Grégoire écrit k: " L'Église romaine offre des pains azymes parce que le Seigneur a pris une chair très pure. Mais certaines Églises offrent du pain fermenté parce que le Verbe du Père s'est revêtu de chair, de même que le ferment est mêlé à la farine. " Ainsi, de même que le prêtre de l'Église latine pêche s'il célèbre avec du pain fermenté, de même le prêtre de l'Église grecque qui célébrerait avec du pain azyne, parce qu'il bouleverse le rite de son Église. Cependant la coutume de célébrer avec du pain azyne est plus justifiée.

1° A cause de l'institution du Christ, qui a institué ce sacrement "le premier jour des azymes " selon S. Matthieu (26, 17), S. Marc et S. Luc, alors que rien de fermenté ne devait demeurer dans les maisons des juifs, comme le prescrit l'Exode (12, 15.19).

2° Parce que le pain est proprement le sacrement du corps du Christ, qui a été conçu dans la pureté, plus qu'il n'est le sacrement de sa divinité comme on l'établira plus loin.

3° Parce que cela convient mieux à la sincérité des fidèles, qui est requise pour qu'ils s'approchent de ce sacrement, selon la parole de S. Paul (1 Co 5, 7): " Le Christ, notre agneau pascal, a été immolé. Aussi nous devons festoyer avec les azymes de la sincérité et de la vérité. "

Cependant la coutume des Grecs n'est pas dénuée de raison: à cause du symbolisme que signale S. Grégoire, et pour repousser l'hérésie des nazaréens qui mêlaient les observances légales à l'Évangile

Solutions: 1. Comme on le voit dans l'Exode (12, 7.18), la solennité pascale commençait au soir du quatorzième jour, et c'est alors que le Christ, après l'immolation de l'agneau pascal, a institué ce sacrement. C'est pourquoi ce même jour est donné par S. Jean comme précédant le jour de la Pâque, tandis que les trois autres évangélistes l'appellent le " premier jour des azymes ", lorsqu'on ne trouvait plus rien de fermenté dans les maisons des Juifs, comme nous venons de le dire. Nous avons signalé cela plus longuement au traité de la passion du Seigneur.

2. Ceux qui consacrent avec du pain azyne n'ont pas l'intention d'observer les cérémonies de l'ancienne loi, mais de se conformer à l'institution du Christ. Par conséquent, ils ne " judaïsent " pas. Autrement, ceux qui emploient du pain fermenté judaïseraient également. Car les Juifs offraient pour les prémices des pains fermentés.

3. Le levain symbolise la charité à cause de certains de ses effets, parce qu'il donne au pain plus de goût et plus de volume. Mais il symbolise la corruption à cause de sa nature même.

4. Parce que le ferment est un principe de décomposition et qu'avec du pain corrompu on ne peut consacrer valablement ce sacrement, nous l'avons vu, la différence entre le pain azyne et le pain fermenté a plus d'importance que la différence entre l'eau chaude et l'eau froide pour le baptême. Car la corruption introduite par le levain pourrait être poussée si loin qu'elle empêcherait la consécration sacramentelle.

ARTICLE 5: Le vin de la vigne est-il la matière propre de ce sacrement?

Objections: 1. Il apparaît que non. Comme l'eau est la matière du baptême, ainsi le vin est-il la matière de ce sacrement. Mais on peut célébrer le baptême avec n'importe quelle eau. On peut donc consacrer ce sacrement avec du vin de grenades, de mûres, etc. D'autant plus qu'il y a des pays où la vigne ne pousse pas.

2. Le vinaigre est une espèce de vin, car il est tiré de la vigne, selon S. Isidore n. Mais on ne peut consacrer ce sacrement avec du vinaigre. Il semble donc que le vin de la vigne n'est pas la matière propre de ce sacrement.

3. De la vigne on tire non seulement du vin clarifié, mais du verjus et du moût. Pourtant il ne semble pas qu'on puisse consacrer ce sacrement avec de tels produits. On lit en effet dans les actes du Concile *in Trullo*: " Nous avons appris que, dans certaines Églises, des prêtres joignent du raisin au vin de l'oblation, et distribuent au peuple ce mélange. Nous prescrivons qu'aucun prêtre n'agisse plus ainsi à l'avenir. " Et le pape Jules I^{er} réprimande des prêtres qui, dans le sacrement de la coupe du Seigneur, offrent du vin fait de raisin pressé. Il semble donc que le vin de la vigne n'est pas la matière propre de ce sacrement.

En sens contraire, de même que le Seigneur s'est comparé au grain de froment, il s'est comparé à la vigne lorsqu'il dit (Jn 15, 1): " je suis la vraie vigne. " Mais seul le pain de froment est la matière de ce sacrement, nous l'avons vu. Donc seul le vin de la vigne est la matière propre de ce sacrement.

Réponse: C'est seulement avec le vin de la vigne qu'on peut consacrer ce sacrement.

1° A cause de l'institution du Christ, qui a institué ce sacrement avec du vin de la vigne: c'est chose claire d'après ce qu'il dit lui-même touchant l'institution de ce sacrement (Mt 26, 29) " je ne boirai plus de ce fruit de la vigne. "

2° Nous l'avons déjà dit, on prend comme matière des sacrements ce qui, au sens propre et dans l'usage universel, a telle nature. Or on donne proprement le nom de vin au liquide tiré de la vigne. Les autres liquides ne sont appelés vins que par une certaine ressemblance avec le vin de la vigne.

3° Parce que le vin de la vigne convient davantage à l'effet de ce sacrement, qui est la joie spirituelle, car il est écrit (Ps 104, 15): " Le vin réjouit le coeur de l'homme."

Solutions: 1. Ces liquides ne sont pas appelés du vin au sens propre du terme, mais par suite d'une certaine ressemblance. Et, dans les pays où la vigne ne pousse pas, l'on peut toujours transporter du vrai vin en quantité suffisante pour célébrer ce sacrement.

2. Le vin devient du vinaigre en se décomposant, si bien que le vinaigre ne peut redevenir du vin, dit Aristote. Aussi, de même qu'on ne peut consacrer ce sacrement avec du pain complètement décomposé, on ne peut pas davantage le consacrer avec du vinaigre. On peut cependant le consacrer avec du vin qui tourne à l'aigre, comme avec du pain qui est en train de se corrompre, quoique celui qui agisse ainsi commette un péché, nous l'avons vu.

3. Le verjus est du vin en train de se faire, il n'a donc pas la nature du vin, et pour cette raison on ne peut consacrer le sacrement avec ce produit. Le moût a déjà la nature du vin, car sa douceur atteste qu'il est déjà digéré " ce qui est un achèvement produit par la chaleur naturelle ", dit Aristote. Par conséquent on peut consacrer ce sacrement avec du moût. Mais on ne doit pas mélanger des raisins naturels à ce sacrement, car alors il y aurait autre chose que du vin. Il est en outre interdit d'offrir dans le calice du moût qui vient d'être exprimé du raisin, car cela est inconvenant à cause de l'impureté du moût. Cela peut se faire toutefois en cas de nécessité. Car le pape Jules I^{er} ajoute: " Si c'est nécessaire, qu'on presse une grappe dans le calice. "

ARTICLE 6: Faut-il mêler de l'eau au vin?

Objections: 1. Il apparaît que non, car le sacrifice du Christ fut préfiguré par l'oblation de Melchisédech. Or la Genèse (14, 18) ne dit pas que celui-ci ait offert autre chose que du pain et du vin. Il semble donc qu'on ne doive pas ajouter de l'eau dans ce sacrement.

2. Autant de sacrements, autant de matières. Mais l'eau est déjà la matière du baptême. On ne doit donc pas l'employer comme matière de l'eucharistie.

3. Le pain et le vin sont la matière de ce sacrement. Mais on n'ajoute rien au pain. Pas davantage ne doit-on ajouter quoi que ce soit au vin.

En sens contraire, le pape Alexandre I^{er} écrit: "Dans les oblations sacramentelles qui sont offertes au Seigneur à la messe, qu'on offre du pain seulement, et du vin mêlé d'eau. "

Réponse: On doit mêler de l'eau au vin qui est offert dans ce sacrement.

1° A cause de l'institution. On croit en effet avec de bonnes raisons que le Seigneur a institué ce sacrement avec du vin mêlé d'eau selon la coutume du pays. C'est pourquoi il est écrit dans les Proverbes (9, 5): " Buvez le vin que j'ai mêlé pour vous. "

2° Parce que cela convient à la représentation de la passion du Seigneur. Ce qui fait dire au pape Alexandre I^{er}: "On ne doit pas offrir dans le calice du vin seul ou de l'eau seule, mais un mélange des deux, car nous lisons dans le récit de la Passion que l'un et l'autre ont jailli de son côté. "

3° Parce que cela convient pour symboliser l'effet de ce sacrement, qui est l'union au Christ du peuple chrétien car, comme dit le pape Jules I^{er} " nous voyons que l'eau signifie le peuple, et que le vrai vin signale le sang du Christ. Donc, lorsque l'eau est mêlée au vin dans le calice, le peuple est uni au Christ ".

4° Parce que cela répond à l'effet ultime de ce sacrement, qui est l'entrée dans la vie éternelle. D'où la parole de S. Ambroise: " L'eau coule dans le calice et jaillit en vie éternelle. "

Solutions: 1. Comme S. Ambroise le dit au même endroit, si le sacrifice du Christ a été symbolisé par l'oblation de Melchisédech, il a encore été symbolisé par l'eau qui, dans le désert, a jailli du rocher, selon la parole de S. Paul (1 Co 10, 4): " Ils buvaient au rocher spirituel qui les suivait. "

2. L'eau est employée dans le baptême pour laver. Dans l'eucharistie, elle est employée pour rafraîchir, selon la parole (Ps 23, 2): "Il m'a conduit auprès des eaux rafraîchissantes. "

3. Le pain est fait avec de l'eau et de la farine. Par conséquent, lorsqu'on mêle de l'eau au vin, ni le pain ni le vin ne se trouvent sans mélange d'eau.

ARTICLE 7: Le mélange d'eau avec le vin est-il nécessaire à ce sacrement?

Objections: 1. Il semble que oui. Car S. Cyprien écrit à Cecilius: "Ainsi la coupe du Seigneur, ce n'est pas l'eau seule, ni le vin seul, mais le mélange des deux, de même que le corps du Seigneur ne peut être la farine seule, mais tous les deux " (la farine et l'eau). Or le mélange de l'eau à la farine est nécessaire à ce sacrement. Il en est donc de même pour le mélange de l'eau au vin.

2. Dans la passion du Seigneur, dont ce sacrement est le mémorial, il est sorti de son côté non seulement du sang, mais encore de l'eau. Mais le vin, qui est le symbole du sang, est nécessaire à ce sacrement. Il en est donc de même pour l'eau.

3. Si l'eau n'était pas nécessaire à ce sacrement, on pourrait y mettre n'importe quelle eau; ainsi on pourrait y mettre de l'eau de roses ou n'importe quelle eau analogue, ce que l'usage de l'Église n'admet pas. L'eau est donc nécessaire à ce sacrement.

En sens contraire, S. Cyprien dit ceci: " Si l'un de nos prédécesseurs, par ignorance ou par simplicité, n'a pas observé cette règle " de mêler de l'eau au vin dans le sacrement, "on peut pardonner à sa simplicité ". Ce qui serait impossible si l'eau était nécessaire à ce sacrement, comme le sont le vin et le pain. Le mélange d'eau n'est donc pas nécessaire au sacrement.

Réponse: On doit juger un signe d'après ce qu'il signifie. L'adjonction d'eau au vin a pour but de signifier la participation des fidèles à ce sacrement, en ce que l'eau mélangée au vin symbolise le peuple uni au Christ, nous venons de le voir. Et cela même, que de l'eau ait jailli du côté du Christ crucifié, a la même signification; car l'eau signifie la purification des péchés, qui a été accomplie par la passion du Christ. Or on a vu plus haut que ce sacrement est accompli dans la consécration de la matière. Tandis que l'usage qu'en font les fidèles n'est pas nécessaire au sacrement, car il n'est qu'une conséquence du sacrement. Il s'ensuit donc que le mélange d'eau n'est pas nécessaire au sacrement.

Solutions: 1. Lorsque S. Cyprien parle ici d'impossibilité, il faut l'entendre d'une simple impossibilité de convenance. Ainsi sa comparaison porte sur ce qu'on doit faire, mais elle n'engage pas une nécessité; car l'eau est essentielle au pain, mais non au vin.

2. L'effusion de sang appartenait directement à la passion du Christ. En effet, il est naturel que d'un corps humain blessé il jaillisse du sang. Mais l'effusion d'eau ne fut pas une conséquence nécessaire de la passion. Elle servait à signaler un effet de la passion, qui est de laver les péchés et de refroidir l'ardeur de la concupiscence. C'est pourquoi l'eau n'est pas offerte à part du vin, dans ce sacrement, comme le vin est offert séparément du pain. Mais l'eau est offerte mêlée au vin pour montrer que le vin, de soi, appartient à ce sacrement, comme en faisant nécessairement partie, tandis que l'eau n'est offerte que comme un élément ajouté au vin.

3. Parce que le mélange d'eau au vin n'est pas nécessaire au sacrement, peu importe au point de vue de la nécessité, qu'on mélange au vin n'importe quelle eau, soit naturelle, soit artificielle comme l'eau de roses. Cependant, pour des raisons de convenance à l'égard du sacrement, on pécherait en offrant une eau qui ne serait pas naturelle et véritable. Car ce qui a coulé du côté de Jésus crucifié c'est de l'eau véritable et non pas, comme certains l'ont dit, de la lymphe. Cela, afin de montrer que le corps du Christ était vraiment composé des quatre éléments; de même l'effusion du sang montrait que son corps était composé des quatre humeurs, dit Innocent III. Mais puisque le mélange de l'eau et de la farine est nécessaire à ce sacrement, comme constituant la substance du pain, si à la farine on mêle de l'eau de roses, ou tout liquide autre que de l'eau véritable, on ne pourrait consacrer le sacrement avec ce pain qui ne serait pas du vrai pain.

ARTICLE 8: La quantité d'eau à mettre

Objections: 1. Il semble qu'il faudrait mettre de l'eau en grande quantité. De même que le sang a coulé du côté du Christ de façon visible, de même l'eau. Ce qui a permis à S. Jean de dire (19, 25): "Celui qui l'a vu en rend témoignage." Mais l'eau ne peut se trouver de façon visible dans ce sacrement si elle n'y est mise en grande quantité.

2. Un peu d'eau mélangée à beaucoup de vin perd sa nature propre, et ce qui disparaît ainsi n'existe plus. C'est donc pareil de mettre dans ce sacrement un peu d'eau ou pas du tout. Mais il n'est pas permis de n'en pas mettre du tout. Il n'est donc pas permis d'en mettre un peu seulement.

3. S'il suffisait d'en mettre un peu, il serait donc suffisant de jeter une goutte d'eau dans tout un tonneau. Mais cela paraît ridicule. Il ne suffit donc pas d'en mettre en petite quantité.

En sens contraire, on lit dans la décrétale sur la célébration de la messe: " Dans vos régions s'est développé un abus funeste. Dans la célébration du sacrifice on met plus d'eau que de vin, alors que, selon la coutume raisonnable de l'Église universelle, on doit mettre plus de vin que d'eau. "

Réponse: Au sujet de l'eau mêlée au vin, une décrétale d'Innocent III reconnaît l'existence de trois opinions.

Pour certains, l'eau ajoutée au vin demeure telle quelle, une fois le vin converti au sang. Mais cette opinion ne peut tenir parce que, dans le sacrement de l'autel, après la consécration, il n'y a plus rien que le corps et le sang du Christ. Car, dit S. Ambroise: " Avant la bénédiction on nomme une autre nature, après la bénédiction c'est le corps du Christ qui est ici désigné. " Autrement on ne pourrait adorer l'oblation. C'est pourquoi, selon d'autres auteurs, de même que le vin est converti au sang, de même l'eau est convertie en l'eau qui a coulé du côté du Christ. Mais on ne peut dire cela raisonnablement, car en ce cas on consacrerait l'eau à part du vin, de même qu'on consacre séparément le pain et le vin. Et c'est pourquoi, comme Innocent III le professe lui-même, la troisième opinion est la mieux fondée, selon laquelle l'eau est convertie au vin, et le vin au sang. Or cela ne peut se produire que si on met de l'eau en quantité assez petite pour qu'elle soit convertie au vin. Par conséquent il est toujours plus sûr de mettre peu d'eau, surtout si le vin est faible. Car si l'on mettait tellement d'eau que le vin en perdrait sa nature, le sacrement ne pourrait être accompli. Aussi le pape Jules I^{er} réprimandait-il ceux qui " gardent toute l'année un linge imbibé de moût et qui, au moment du sacrifice, font l'offrande avec de l'eau dans laquelle ils ont trempé ce linge ".

Solutions: 1. Il suffit pour la signification de ce sacrement que l'eau soit visible au moment où on la met dans le vin. Mais il n'est pas requis qu'elle reste sensible après le mélange.

2. Si on ne mettait pas d'eau du tout, on évacuerait complètement la signification de ce sacrement. Mais lorsque l'eau se convertit au vin, cela signifie que le peuple est incorporé au Christ.

3. Si l'on mettait de l'eau dans le tonneau, cela ne servirait pas à la signification sacramentelle. Il faut mettre de l'eau dans le vin au moment même de la célébration sacramentelle.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 75: LA CONVERSION DU PAIN ET DU VIN AU CORPS ET AU SANG DU CHRIST

1. Dans ce sacrement le corps du Christ est-il présent en toute vérité, ou bien par mode de figure, ou comme dans un signe? - 2. La substance du pain et du vin subsiste-t-elle dans ce sacrement après la consécration? - 3. La substance du pain et du vin, après la consécration de ce sacrement, est-elle anéantie ou se résout-elle en une matière préexistante? - 4. Le pain peut-il être converti au corps du Christ? - 5. Les accidents du pain et du vin subsistent-ils dans ce sacrement après la consécration? - 6. Après la consécration, la forme substantielle du pain subsiste-t-elle dans ce sacrement? - 7. Cette conversion se fait-elle instantanément? - 8. Cette proposition est-elle vraie: " A partir du pain devient le corps du Christ " ?

ARTICLE 1: Le corps du Christ est-il dans ce sacrement en vérité, ou seulement en figure ou comme dans un signe

Objections: 1. Il est écrit en S. Jean (6, 54.61.64) que lorsque le Seigneur eut dit: " Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez pas son sang ", etc. " beaucoup de disciples, en l'entendant, dirent: cette parole est dure ". Et il leur répliqua: " C'est l'esprit qui vivifie. La chair ne sert de rien. " Comme s'il disait, explique S. Augustin: " Comprenez spirituellement mes paroles. Le corps que vous voyez ce n'est pas lui que vous allez manger, et vous ne boirez pas le sang que vont répandre mes bourreaux. Je vous ai confié un mystère. Compris spirituellement, il vous vivifiera, alors que la chair ne sert de rien. "

2. Le Seigneur dit en S. Matthieu (28, 20) " Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du monde ", ce que S. Augustin explique ainsi: " Le Christ est au ciel jusqu'à la fin du monde; et pourtant le Seigneur, qui est la Vérité, est avec nous ici-bas. Car le corps dans lequel il a ressuscité doit être en un seul lieu; mais sa vérité a été répandue partout. " Le corps du Christ n'est donc pas dans ce sacrement en toute vérité mais seulement comme un signe.

3. Aucun corps ne peut-être simultanément en plusieurs lieux, puisque c'est impossible à l'ange lui-même, car, pour la même raison, il pourrait être partout. Mais le corps du Christ est un vrai corps, et il est au ciel. Il ne peut donc se trouver en vérité dans le sacrement de l'autel, mais seulement comme dans un signe.

4. Les sacrements de l'Église ont pour fin l'utilité des fidèles. Or selon S. Grégoire e, Notre Seigneur reproche à l'officier royal (Jn 4, 48) de " rechercher la présence corporelle du Christ ". En outre, c'était leur attachement à cette présence corporelle qui empêchait les Apôtres de recevoir le Saint-Esprit.

C'est ce que dit S. Augustin sur le texte (Jn 16, 7): " Si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas à vous. " Le Christ n'est donc pas dans le sacrement de l'autel par présence corporelle.

En sens contraire, S. Hilaire dit: " On ne peut mettre en doute la vérité de la chair et du sang du Christ. C'est affirmé par la déclaration du Seigneur et par notre foi: sa chair est vraiment une nourriture et son sang est vraiment une boisson. " Et S. Ambroise: " De même que le Seigneur Jésus Christ est vraiment le Fils de Dieu, de même c'est sa vraie chair que nous mangeons, et son vrai sang qui est une boisson. "

Réponse: Que le vrai corps du Christ et son sang soient dans le sacrement, les sens ne peuvent le saisir, mais seulement la foi qui s'appuie sur l'autorité divine. Aussi le texte de S. Luc (22, 19): " Ceci est mon corps, qui sera livré pour vous " est commenté ainsi par S. Cyrille 9: " Ne doutez pas que ce soit vrai, mais plutôt recevez les paroles du Sauveur dans la foi: puisqu'il est la vérité, il ne ment pas. "

1° Or cela s'accorde à la perfection de la loi nouvelle. Car les sacrifices de la loi ancienne ne contenaient qu'en figure ce vrai sacrifice de la passion du Christ, selon ce que dit l'épître aux Hébreux (10, 1): " La loi a l'ombre des biens à venir, non l'image même des réalités. " Il fallait donc que le sacrifice de la loi nouvelle, institué par le Christ, eût quelque chose de plus, c'est-à-dire qu'il contint le Christ en sa passion, non seulement par mode de signification ou de figure, mais bien en vérité réelle. Et c'est pourquoi ce sacrement, parce qu'il contient réellement le Christ lui-même est, au dire de Denys " celui qui achève tous les autres sacrements ", dans lesquels on trouve seulement une participation de la vertu du Christ.

2° Cela convient à la charité du Christ: c'est par charité qu'il a pris, pour notre salut, un vrai corps de même nature que le nôtre. Et parce que la propriété essentielle de l'amitié, selon Aristote, est " qu'on partage la vie de ses amis ", il nous a promis pour récompense sa présence corporelle: " Là où sera le corps, dit-il (Mt 24, 28), là se rassembleront les aigles. " En attendant toutefois, il ne nous a pas privés de sa présence corporelle pour le temps de notre pèlerinage, mais, par la vérité de son corps et de son sang, il nous unit à lui dans ce sacrement. Ce qui lui fait dire (Jn 6, 57): " Qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui. " Ce sacrement est ainsi le signe de la suprême charité et le réconfort de notre espérance, puisqu'il opère une si intime union entre le Christ et nous.

3° Cette présence réelle ressortit à la perfection de la foi, qui doit être aussi ferme à l'égard de l'humanité du Christ qu'à l'égard de sa divinité, comme il l'a dit (Jn 14, 1): " Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi. " Or la foi porte sur des réalités invisibles: de même que le Christ nous présente invisiblement sa divinité, de même, en ce sacrement, nous présente-t-il sa chair sous un mode invisible.

Certains, négligeant toutes ces considérations, ont professé que le corps et le sang du Christ ne se trouvent dans ce sacrement que comme le signifié se trouve dans le signe. Cette position est à rejeter comme hérétique, car elle contredit les paroles du Christ. C'est pourquoi Bérenger, initiateur de cette erreur, fut ensuite contraint de la rétracter et de confesser la vraie foi.

Solutions: 1. Les hérétiques dont on vient de parler ont trouvé l'occasion de leur erreur justement dans le texte allégué par l'objectant. Mais ils ont mal compris les paroles de S. Augustin. Lorsque celui-ci disait: " Vous ne mangerez pas ce corps que vous voyez ", il ne voulait pas nier la vérité du corps du Christ, mais seulement affirmer qu'on ne le mangerait pas sous le même aspect où les disciples le voyaient. Lorsqu'il ajoute: " je vous ai confié un mystère. Compris spirituellement, il vous vivifiera ", il ne veut pas dire que le corps du Christ n'est dans ce sacrement que par une signification mystique: " spirituellement " veut dire invisiblement et par la vertu de l'esprit. C'est pourquoi, commentant l'évangile de S. Jean à propos de la parole (6, 64): " La chair ne sert de rien ", il donne cette explication: " Sans doute, elle ne sert de rien à la manière dont ils l'ont comprise. Car ils ont compris qu'il fallait manger une chair pareille à celle qu'on arrache d'un cadavre, ou qu'on vend à la boucherie; ils ne l'ont pas compris sous le mode où un esprit peut-être nourri. Que l'esprit vienne se joindre à la chair, alors la chair sert beaucoup, car si la chair ne servait de rien, le Verbe ne se serait pas fait chair pour habiter parmi nous. "

2. Cette parole de S. Augustin et bien d'autres paroles semblables doivent s'entendre du corps du Christ tel qu'il est vu dans son apparence propre, selon le sens où lui-même dit (Mt 26, 11): " Mais moi, vous ne m'aurez pas toujours. " Cependant il se trouve de manière invisible sous les apparences de ce sacrement, partout où celui-ci est réalisé.

3. Le corps du Christ ne s'y trouve pas de la manière dont un corps se trouve dans le lieu avec lequel ses dimensions coïncident, mais selon un mode spécial, qui est propre à ce sacrement. C'est pourquoi nous disons que le corps du Christ se trouve sur divers autels non pas comme en des lieux divers mais comme dans le sacrement. Bien que le sacrement soit dans le genre signe, nous n'entendons pas que le Christ s'y trouve uniquement comme dans un signe; nous entendons que le Christ est là, encore une fois, selon le mode propre à ce sacrement.

4. Cet argument envisage la présence du corps du Christ en tant qu'il est présent selon le mode propre à un corps, c'est-à-dire selon qu'il est visible sous son apparence propre. L'objection ne vaut pas pour une présence spirituelle, c'est-à-dire invisible, selon le mode et les propriétés d'un esprit. Aussi S. Augustin dit-il: " Si vous comprenez spirituellement les paroles du Christ au sujet de sa chair, elles sont pour vous esprit et vie; si vous les comprenez charnellement, elles sont bien encore esprit et vie, mais pas pour vous. "

ARTICLE 2: La substance du pain et du vin subsiste-t-elle dans ce sacrement après la consécration?

Objections: 1. On lit dans S. Jean Damascène " Parce que le pain et le vin sont l'aliment habituel de l'homme, il leur a uni sa divinité et en a fait son corps et son sang. " Et plus loin: " Le pain auquel nous communions n'est pas du simple pain, mais du pain uni à la divinité. " Or on ne peut unir que deux réalités existant en acte. Donc le pain et le vin coexistent dans ce sacrement avec le corps et le sang du Christ.

2. Il faut qu'il y ait une ressemblance entre les sacrements de l'Église. Or, dans les autres sacrements, la substance de la matière subsiste ainsi dans le baptême la substance de l'eau, et dans la confirmation la substance du chrême. La substance du pain et du vin subsiste donc dans l'eucharistie.

3. On emploie du pain et du vin dans ce sacrement en tant qu'ils signifient l'unité de l'Église puisque " un seul pain est fait d'une multitude de grains, et un seul vin d'une multitude de grappes ", dit S.

Augustin. Or cette signification appartient à la substance même du pain et du vin. Donc leur substance demeure dans ce sacrement.

En sens contraire, S. Ambroise écrit: " Bien qu'on voie la forme extérieure du pain et du vin, on doit croire qu'après la consécration il n'y a pas autre chose que la chair et le sang du Christ. "

Réponse: Certains auteurs ont soutenu qu'après la consécration, la substance du pain et du vin subsiste dans ce sacrement. Mais cette position ne peut tenir.

1° Parce qu'elle supprime la vérité de ce sacrement, pour laquelle il est nécessaire que le vrai corps du Christ existe dans ce sacrement. Or il n'y est pas avant la consécration. Et une chose ne peut se trouver là où elle n'était pas précédemment, sinon par changement de lieu, ou parce qu'une autre réalité est transformée en elle. Ainsi, dans une maison, le feu ne peut apparaître que si on l'y apporte ou si on l'y allume. Or il est évident que le corps du Christ ne commence pas à se trouver dans ce sacrement par suite d'un transfert local. D'abord parce qu'il s'ensuivrait qu'il cesserait de se trouver au ciel: un être qu'on transfère localement ne parvient à un nouveau lieu que s'il quitte le lieu précédent. Ensuite parce que tout corps transféré localement doit traverser tous les points intermédiaires, ce qu'on ne peut soutenir ici. Enfin parce qu'il est impossible qu'un seul mouvement, affectant un seul corps localement transféré, aboutisse simultanément à divers lieux; or le corps du Christ, sous ce sacrement, commence d'exister simultanément en plusieurs lieux. On est donc obligé d'admettre que le corps du Christ ne peut commencer d'exister sous ce sacrement autrement que parce que la substance du pain est convertie en ce corps. Or, lorsqu'un être est converti en un autre, il ne subsiste plus, une fois la conversion accomplie. On est donc réduit à admettre, pour sauvegarder la vérité de ce sacrement, que la substance du pain ne peut subsister après la consécration.

2° Cette thèse contredit la forme de ce sacrement, qui consiste à dire: " Ceci est mon corps. " Ce ne serait pas vrai si la substance du pain y subsistait, car jamais la substance du pain n'est le corps du Christ. Il faudrait plutôt dire: " Ici est mon corps. "

3° C'est contraire à la vénération due à ce sacrement, car il y aurait là une substance créée, à laquelle on ne pourrait accorder l'adoration de latrie.

4° Ce serait contraire au rite de l'Église, selon lequel on ne peut manger le corps du Christ après avoir pris une nourriture corporelle; alors qu'il est permis, après avoir mangé une hostie consacrée, d'en manger une autre

Pour toutes ces raisons, il faut éviter cette thèse comme hérétique.

Solutions: 1. Dieu a uni au pain et au vin sa divinité, c'est-à-dire la vertu divine, non pas pour que le pain et vin subsistent dans ce sacrement, mais pour qu'il en fasse son corps et son sang.

2. Dans les autres sacrements, il n'y a pas, comme dans celui-ci, présence réelle du Christ. C'est pourquoi la substance de la matière demeure dans les autres sacrements, mais non dans celui-ci.

3. Les espèces qui subsistent dans ce sacrement, comme on le verra plus loin, suffisent à assurer sa signification: car c'est aux accidents qu'on reconnaît la nature de la substance.

ARTICLE 3: La substance du pain, après la consécration de ce sacrement, est-elle anéantie, ou se résout-elle en une matière antérieure?

Objections: 1. Tout être corporel doit être quelque part. Mais on vient de voir que la substance du pain, qui est quelque chose de corporel, ne subsiste pas dans ce sacrement, et l'on ne voit pas un autre

lieu où elle puisse se trouver. Elle n'existe donc plus après la consécration. C'est qu'elle est ou bien anéantie ou bien réduite à une matière préexistante.

2. Le point de départ de tout changement ne subsiste pas, sinon peut-être dans la puissance matérielle. Ainsi, quand l'air devient du feu, la forme de l'air ne subsiste que dans la puissance matérielle; de même quand le blanc devient noir. Dans ce sacrement, la substance du pain et du vin joue le rôle d'un point de départ, le corps et le sang du Christ sont comme un point d'arrivée. Car S. Ambroise affirme: " Avant la bénédiction, on lui donne le nom d'une autre nature; après la bénédiction, on l'appelle corps. " Donc, une fois accomplie la consécration, la substance du pain et du vin ne subsiste pas, sinon peut-être en tant qu'elle est réduite à sa matière préalable.

3. De deux propositions contradictoires, l'une est forcément vraie. Or celle-ci est fautive: " Une fois accomplie la consécration, la substance du pain et du vin est quelque chose. " Donc cette proposition est vraie: " La substance du pain et du vin n'est rien. "

En sens contraire, S. Augustin a dit: " Dieu n'est pas cause de la tendance au non-être. " Mais ce sacrement est accompli par la vertu divine. Donc, dans ce sacrement, la substance du pain et du vin n'est pas anéantie.

Réponse: Parce que la substance du pain et du vin ne subsiste pas dans ce sacrement, certains auteurs, jugeant impossible que la substance du pain et du vin se convertisse au corps et au sang du Christ, ont supposé que, par la consécration, la substance du pain et du vin se résout en la matière préexistante, ou bien est anéantie. La matière préexistante en laquelle peuvent se résoudre les corps mixtes, ce sont les quatre éléments; car il ne peut y avoir résolution en la matière première, celle qui est sans forme, parce que la matière ne peut exister sans une forme. Puisque, après la consécration, rien ne subsiste sous les espèces du pain et du vin, que le corps et le sang, il faudra dire que les éléments, en quoi s'est réduite la substance du pain et du vin, s'en vont par un mouvement local. Mais ce mouvement serait perçu par nos sens.

De même la substance du pain et du vin subsiste jusqu'au dernier instant de la consécration. Or, au dernier instant de la consécration, la substance du corps et du sang du Christ est déjà là, de même que la forme engendrée apparaît dès le dernier instant de la génération. On ne peut donc trouver aucun instant où la matière préexistante soit là. Car on ne peut dire que la substance du pain ou du vin se résolve progressivement en la matière préexistante, ou qu'elle sorte progressivement du lieu occupé par les espèces. Car, si cela commençait de se produire au dernier instant de la consécration, il y aurait en même temps, sous une partie de l'hostie, le corps du Christ à côté de la substance du pain, hypothèse que nous avons éliminée'. Et si ce changement graduel commençait avant la consécration, il faudrait admettre qu'à un certain moment il n'y aurait dans une partie de l'hostie, ni la substance du pain ni le corps du Christ. Ce qui est absurde.

Nos auteurs eux-mêmes se sont rendu compte de ces difficultés. Aussi ont-ils posé le second terme de l'alternative: l'anéantissement. Mais cela aussi est impossible. Car on ne peut admettre aucun mode selon lequel le vrai corps du Christ commence à être dans ce sacrement, sinon par la conversion du pain en ce corps; mais cette conversion est supprimée si l'on admet soit l'anéantissement du pain, soit sa résolution en la matière préexistante. De même encore on ne trouve rien qui puisse être cause d'une telle résolution ou annihilation dans le sacrement, car l'effet du sacrement est signifié par la forme. Or les paroles qui constituent cette forme: " Ceci est mon corps ", ne signifient rien de tel. La thèse de ces auteurs est donc évidemment fautive.

Solutions: 1. La substance du pain et du vin, une fois la consécration accomplie, ne subsiste ni sous les espèces sacramentelles ni ailleurs. Il ne s'ensuit pas qu'elle soit anéantie; elle est convertie au corps du Christ. De même, lorsque l'air se transforme en feu, il n'est plus là et il n'est pas ailleurs; il ne s'ensuit pas qu'il soit anéanti.

2. La forme qui est au point de départ ne se convertit pas en une autre forme, mais une forme en remplace une autre dans le même sujet; la première forme ne subsiste donc que dans la puissance de la matière. Or ici la substance du pain est convertie au corps du Christ, nous l'avons vu. Donc l'objection ne vaut pas.

3. Après la consécration, c'est émettre une proposition fautive que de dire: " La substance du pain est quelque chose. " Mais ce en quoi la substance du pain a été convertie, est bien quelque chose. Donc la substance du pain n'est pas anéantie.

ARTICLE 4: Le pain peut-il être converti au corps du Christ?

Objections: 1. La conversion est une espèce du genre changement. Mais en tout changement, il faut qu'il y ait un sujet, lequel est d'abord en puissance et ensuite en acte. Comme dit Aristote: " Le mouvement est l'acte de ce qui existe en puissance. " Mais on ne peut trouver aucun sujet commun à la substance du pain et à celle du corps du Christ. Car il est dit dans les *Catégories* d'Aristote que, par définition, la substance n'a pas de sujet. Il n'est donc pas possible que toute la substance du pain soit convertie au corps du Christ.

2. La forme à laquelle aboutit la conversion commence d'exister dans la matière qui supportait la forme précédente; ainsi, lorsque l'air est converti en un feu qui n'existait pas d'abord, la forme du feu commence d'exister dans la matière de l'air; de même, lorsque l'aliment est converti en un homme qui n'existait pas d'abord, la forme de l'homme commence d'exister dans la matière de l'aliment. Donc, si le pain est converti au corps du Christ, il est nécessaire que la forme du corps du Christ commence d'exister dans la matière du pain, ce qui est évidemment faux. Le pain ne se convertit donc pas en la substance du corps du Christ.

3. Lorsque deux réalités sont essentiellement opposées, jamais l'une ne devient l'autre: ainsi la blancheur ne devient jamais noirceur, mais le sujet de la blancheur devient sujet de la noirceur, selon Aristote. Or, de même que deux formes contraires sont essentiellement opposées, puisqu'elles se posent en principes de la différence formelle; de même deux matières déterminées sont essentiellement opposées, puisqu'elles se posent en principes de l'opposition matérielle. Il est donc impossible que cette matière déterminée du pain devienne cette matière par laquelle le corps du Christ est individualisé. Et ainsi il est impossible que la substance de ce pain soit convertie en la substance du corps du Christ.

En sens contraire, Eusèbe d'Émèse affirme: " Tu ne dois pas juger inouï et impossible que des éléments terrestres et mortels soient convertis en la substance du Christ. "

Réponse: Comme on l'a vu plus haut, puisqu'il y a dans ce sacrement le vrai corps du Christ et qu'il ne commence pas d'y être par un mouvement local; puisqu'en outre, nous l'avons montré, le corps du Christ n'est pas là comme dans un lieu: on est bien obligé d'affirmer qu'il commence à y être par conversion de la substance du pain en lui.

Certes, cette conversion n'est pas semblable aux conversions naturelles, mais elle est totalement surnaturelle, accomplie par la seule vertu de Dieu. Ce qui fait dire à S. Ambroise: " Il est clair que la Vierge engendra hors des lois de la nature. Et ce que nous consacrons, c'est le corps né de la Vierge. Pourquoi donc chercher si les lois de la nature ont été observées à l'égard de ce corps, puisque c'est en dehors de l'ordre naturel que le Seigneur Jésus a été enfanté par la Vierge? " Pour commenter le texte (Jn 6, 64): " Les paroles que je vous ai dites " au sujet de ce sacrement " sont esprit et vie ", S. Chrysostome explique: " Elles sont spirituelles, n'ayant rien de charnel, ni aucune logique naturelle, mais elles sont affranchies de toute nécessité terrestre et de ces lois qui règnent ici-bas. "

Car il est évident que tout agent agit en tant qu'il est en acte. Or tout agent créé est déterminé dans son acte, puisqu'il appartient à un genre et à une espèce déterminés. L'action de tout agent créé se porte donc sur un acte déterminé. Ce qui détermine un être quelconque dans son existence actuelle, c'est sa forme. Donc aucun agent naturel ou créé ne peut agir que pour changer une forme. C'est pourquoi toute conversion qui s'opère selon les lois de la nature est une conversion formelle. Mais Dieu est l'acte infini, nous l'avons vu dans la première Partie. Aussi son action atteint-elle toute la profondeur de l'être. Il peut donc accomplir non seulement une conversion formelle, c'est-à-dire obtenir que des formes se remplacent dans un même sujet; mais il peut produire une conversion de tout l'être, c'est-à-dire dans laquelle toute la substance de ceci se convertisse en toute la substance de cela.

Et c'est ce qui se produit, par la vertu divine, dans ce sacrement. Car toute la substance du pain est convertie en toute la substance du corps du Christ, et toute la substance du vin en toute la substance du sang du Christ. Cette conversion n'est donc pas formelle mais substantielle. Elle ne figure pas parmi les diverses espèces de mouvements naturels, mais on peut l'appeler " transsubstantiation ", ce qui est son nom propres.

Solutions: 1. Cette objection vaut pour le changement formel, car il est propre à la forme d'exister dans la matière ou dans le sujet. Mais elle ne porte pas dans le cas d'une conversion de toute la substance. Aussi, comme cette conversion substantielle importe un certain ordre entre les substances dont l'une se convertit en l'autre, elle est comme dans son sujet dans chacune de ces substances, à la manière des relations d'ordre et de nombre.

2. Cette objection, elle aussi, vaut pour la conversion formelle, ou mutation, car il est nécessaire, nous venons de le concéder". que la forme existe dans la matière ou dans le sujet. Mais elle ne porte pas dans le cas d'une conversion de toute la substance, puisqu'on ne peut y admettre aucun sujet.

3. Par la vertu d'un agent fini on ne peut ni changer- une forme en une autre, ni une matière en une autre. Mais par la vertu de l'agent infini, dont l'action s'étend à tout l'être, une telle conversion peut se réaliser, car les deux formes et les deux matières ont quelque chose de commun: l'appartenance à l'être. Et ce qu'il y a d'être dans l'une, l'auteur de l'être peut le convertir en ce qu'il y a d'être dans l'autre, en supprimant ce qui les distinguait.

ARTICLE 5: Les accidents du pain et du vin subsistent-ils dans ce sacrement?

Objections: 1. Enlevez l'être antérieur, vous enlevez par le fait même l'être qui vient ensuite. Or la substance est essentiellement antérieure à l'accident, comme le montre Aristote. Puisque, la consécration une fois accomplie, la substance du pain ne subsiste pas dans ce sacrement, il apparaît que ses accidents ne peuvent pas subsister.

2. Dans le sacrement de vérité il ne peut y avoir de tromperie. Or c'est par les accidents que nous jugeons de la substance. Il semble que le jugement humain serait trompé si, tandis que les accidents subsisteraient, la substance du pain ne subsistait pas. Cela est donc incompatible avec ce sacrement.

3. Bien que notre foi ne soit pas soumise à la raison, elle n'est cependant pas contre elle, mais au-dessus d'elle, comme on l'a dit au début de cet ouvrage. Or notre raison tire son origine de la connaissance sensible. Notre foi ne doit donc pas être contre les sens. C'est pourtant ce qui arrive lorsque nos sens jugent qu'il y a là du pain tandis que notre foi croit qu'il y a là la substance du corps du Christ. Il ne convient donc pas à ce sacrement que les accidents du pain, objets des sens, subsistent, et que la substance du pain ne subsiste pas.

4. Ce qui subsiste, une fois la conversion accomplie, semble être le sujet de ce changement. Donc, si les accidents du pain subsistent une fois la conversion accomplie, il semble que ces accidents mêmes

soient le sujet de la conversion. Ce qui est impossible car " il n'y a pas d'accident de l'accident ". Donc, dans ce sacrement, les accidents du pain et du vin ne doivent pas subsister.

En sens contraire, S. Augustin dit: " Sous l'apparence du pain et du vin, que nous voyons, nous honorons des réalités invisibles, c'est-à-dire la chair et le sang. "

Réponse: Ce qui apparaît aux sens, une fois la consécration faite, c'est-à-dire tous les accidents du pain et du vin, tout cela subsiste. C'est raisonnablement que la divine providence agit ainsi.

1° Les hommes n'ont pas coutume de manger la chair et de boire le sang de l'homme, mais cela leur inspire de l'horreur; c'est pourquoi la chair et le sang du Christ nous sont offerts sous les espèces des substances dont nous usons le plus souvent, et qui sont le pain et le vin.

2° C'est pour que ce sacrement ne soit pas exposé aux moqueries des infidèles, ce qui arriverait si nous mangions notre Seigneur sous son aspect propre.

3° C'est pour que, consommant invisiblement le corps et le sang de notre Seigneur, nous augmentions le mérite de notre foi.

Solutions: 1. Comme il est dit au livre *Des Causes*, l'effet dépend davantage de la cause première que la cause seconde. C'est pourquoi la vertu de Dieu, qui est la cause première de tout, peut faire que des êtres postérieurs subsistent après la disparition des êtres antérieurs.

2. Dans ce sacrement, il n'y a aucune tromperie: les accidents discernés par notre connaissance sensible existent là réellement. Et l'intellect qui a la substance pour objet propre, selon Aristote, est préservé de toute tromperie par la foi.

3. Cet argument répond aussi à la troisième objection. Car la foi ne s'oppose pas au sens, mais elle concerne des réalités auxquelles le sens n'atteint pas.

4. Cette conversion n'a pas de sujet à proprement parler, nous l'avons dit. Mais les accidents qui subsistent ont une certaine apparence de sujet.

ARTICLE 6: Après la consécration, la forme substantielle du pain subsiste-t-elle dans ce sacrement?

Objections: 1. Nous venons de voir que, la consécration une fois accomplie, les accidents subsistent. Mais puisque le pain est un être artificiel, sa forme elle-même est un accident. Elle subsiste donc après la consécration.

2. La forme du corps du Christ, c'est son âme, car celle-ci est définie par Aristote comme " l'acte d'un corps naturel ayant la vie en puissance ". Mais on ne peut pas soutenir que la forme substantielle du pain se convertisse en l'âme du Christ. Il paraît donc que cette forme substantielle subsiste après la consécration.

3. L'opération propre d'un être découle de sa forme substantielle. Mais ce qui subsiste dans ce sacrement garde sa valeur nutritive et a toutes les vertus du pain; c'est donc que la forme substantielle du pain subsiste après la consécration.

En sens contraire, la forme substantielle du pain appartient à la substance du pain. Or on a vu que la substance du pain se convertit au corps du Christ. Donc la forme substantielle du pain ne subsiste pas.

Réponse: Selon certains auteurs, après la consécration subsisteraient non seulement les accidents du pain, mais encore sa forme substantielle. C'est impossible.

1° Parce que si la forme substantielle subsistait, c'est que, seule, la matière du pain aurait été convertie au corps du Christ. Et, par conséquent, cette conversion n'aurait pas pour terme le corps tout entier du Christ, mais sa matière seule. C'est contraire à la forme du sacrement où l'on dit " Ceci est mon corps. "

2° Si la forme substantielle du pain subsistait, ce serait ou bien dans la matière ou bien séparément de la matière. La première hypothèse est impossible. Car si cette forme substantielle subsistait dans la matière du pain, c'est qu'alors toute la substance du pain subsisterait, et nous avons vu le contraire. Et elle ne peut subsister dans une autre matière, car la forme propre n'existe que dans la matière propre. Si la forme substantielle subsistait séparément de la matière, c'est qu'elle serait déjà une forme intelligible en acte et même un intellect, car tel est le cas de toutes les formes séparées de la matière.

3° Ce serait incompatible avec ce sacrement. Car les accidents du pain y subsistent pour que ce soit en eux qu'on voie le corps du Christ, et non pas sous son aspect propre, nous venons de le voir.

C'est pourquoi on doit dire que la forme substantielle du pain ne subsiste pas.

Solutions: 1. Rien n'empêche qu'on puisse fabriquer artificiellement un être dont la forme n'est pas accidentelle mais substantielle: ainsi peut-on produire artificiellement des grenouilles et des serpents. Car l'art ne produit pas une telle forme par sa vertu propre, mais par la vertu des principes naturels. C'est de cette façon que le boulanger produit la forme substantielle du pain par la vertu du feu, qui cuit une matière confectionnée avec de la farine et de l'eau.

2. L'âme est la forme du corps, elle lui confère toute la hiérarchie de son être parfait, c'est-à-dire l'être existant, l'être corporel, l'être animé et ainsi de suite. La forme du pain se convertit donc en la forme du corps du Christ selon que cette forme lui donne l'être corporel, mais non selon qu'elle lui donne d'être animé par telle âme,

3. Parmi les opérations du pain, certaines lui appartiennent en raison de ses accidents, comme d'affecter nos sens. Et l'on constate des opérations de ce genre dans les espèces du pain après la consécration, à cause des accidents eux-mêmes, qui subsistent. Mais d'autres opérations appartiennent au pain, soit en raison de sa matière, comme sa conversion en un autre être; soit en raison de sa forme substantielle, comme l'opération qui découle de son espèce, par exemple qu'il " fortifie le coeur de l'homme ". Et ce sont de telles opérations que l'on constate dans ce sacrement, non pas à cause de la forme ou de la matière qui subsisterait, mais parce que ces opérations sont miraculeusement accordées aux accidents eux-mêmes, comme on le verra plus loin.

ARTICLE 7: Cette conversion se fait-elle instantanément?

Objections: 1. Dans cette conversion il y a d'abord la substance du pain, et ensuite la substance du corps du Christ. Ces deux êtres n'occupent donc pas le même instant, mais deux instants différents. Or entre deux instants il y a toujours un temps intermédiaire. Il faut donc que cette conversion se déroule selon la succession du temps qui occupe l'intervalle entre le dernier instant où il y a là du pain et le premier instant où il y a là le corps du Christ.

2. Dans toute conversion il y a le devenir et son résultat. Mais ceux-ci ne sont pas simultanés, car ce qui devient n'est pas; et ce qui est devenu existe désormais. Dans cette conversion, il y a donc un avant et un après . par conséquent elle n'est pas instantanée, mais progressive.

3. S. Ambroise dit que ce sacrement " est accompli par la parole du Christ ". Or la parole du Christ est faite de mots qui se succèdent. Cette conversion se fait donc progressivement.

En sens contraire, cette conversion est accomplie par la vertu infinie, à qui il appartient d'opérer d'un seul coup.

Réponse: Un changement peut être instantané pour trois motifs.

D'abord à cause de la forme qui est le terme du changement. S'il s'agit d'une forme qui comporte du plus ou du moins, comme la santé, le sujet s'en empare progressivement. Et parce que la forme substantielle ne comporte pas de plus et de moins, elle est introduite d'un seul coup dans la matière.

Puis à cause du sujet, qui peut-être préparé graduellement à la réception de la forme; c'est ainsi que l'eau devient chaude progressivement. Mais quand le sujet lui-même est en disposition ultime à recevoir la forme, il la reçoit d'un seul coup: par exemple lorsqu'un corps diaphane est subitement éclairé.

Enfin à cause de l'agent, lorsqu'il est d'une puissance infinie, si bien qu'il peut disposer aussitôt la matière à la forme. Ainsi S. Marc rapporte-t-il que, lorsque le Christ eut dit: " *Ephpheta*, c'est-à-dire ouvre-toi, aussitôt les oreilles de cet homme s'ouvrirent et sa langue fut déliée. "

Or la conversion eucharistique est instantanée à ce triple titre.

1° Parce que le terme de cette conversion est la substance du corps du Christ, qui ne comporte pas de degrés.

2° Parce que cette conversion ne suppose pas de sujet, ni par conséquent une préparation progressive.

3° Parce qu'elle est accomplie par la puissance infinie de Dieu.

Solutions: 1. Certains ne concèdent pas absolument qu'entre deux instants il y ait toujours un intervalle de temps. A leur avis cela se trouve entre deux instants qui se réfèrent au même mouvement, mais non entre deux instants qui se réfèrent à des mouvements différents. Ainsi, entre l'instant qui mesure la fin du repos et l'instant qui mesure le début du mouvement, il n'y a pas de temps intermédiaire. Mais c'est là une erreur. Car l'unité du temps et de l'instant, ou leur pluralité, ne se prend pas selon des mouvements quelconques, mais selon le premier mouvement du ciel, qui est la mesure de tout mouvement et de tout repos.

Aussi d'autres concèdent-ils l'existence de cet intervalle dans le temps qui mesure le mouvement dépendant du mouvement du ciel. Or il y a des mouvements qui ne dépendent pas du mouvement du ciel et ne sont pas mesurés par lui: on l'a vu dans la première Partie pour les mouvements des anges. Entre deux instants correspondant aux mouvements de ce genre, il n'y a pas de temps intermédiaire. Mais cela n'a rien à voir ici. Car bien que cette conversion, prise en elle-même, n'ait aucun rapport avec le mouvement du ciel, elle est l'effet d'une émission de paroles, nécessairement mesurée par le mouvement du ciel. Il y a donc nécessairement un temps intermédiaire entre deux instants marqués par cette conversion.

C'est pourquoi, selon certains auteurs, le dernier instant où il y a du pain et le premier instant où il y a le corps du Christ sont bien deux par rapport aux réalités mesurées, mais ne sont qu'un par rapport au temps qui les mesure; ainsi, lorsque deux lignes se rejoignent, il y a bien deux points à l'égard des deux lignes, mais il n'y a qu'un point si l'on considère le lieu où elles se rejoignent. Mais la comparaison ne vaut pas. Car l'instant et le temps, dans des mouvements particuliers, n'est pas une

mesure intrinsèque, comme la ligne et le point pour les corps; c'est une mesure extrinsèque, comme le lieu pour les corps.

D'autres encore disent alors que c'est le même instant en réalité, divers seulement pour la raison. Mais il s'ensuivrait que des êtres opposés coexisteraient réellement. Car la diversité de raison ne change rien à la réalité.

Il faut donc dire que cette conversion, comme nous l'avons dit, est accomplie par les paroles du Christ que le prêtre prononce; ainsi le dernier instant de l'émission des paroles est le premier instant où le corps du Christ existe dans le sacrement; et pendant tout le temps qui précède, la substance du pain est là. Dans ce temps, il ne faut pas considérer un instant qui précéderait immédiatement le dernier, car le temps n'est pas composé d'instant qui se suivent, comme Aristote l'a établi. Par conséquent, on peut bien considérer un instant où le corps du Christ est là, mais on ne peut pas admettre un instant dernier où il y ait la substance du pain: on peut admettre seulement un temps arrivant à son terme. Il en est de même dans les changements naturels, comme le montre encore Aristote.

2. Dans les changements instantanés, le devenir et son résultat sont simultanés, comme sont simultanés l'illumination active et l'illumination passive. Dans ces cas, le résultat est attribué à ce qui existe déjà, et le devenir à ce qui n'existait pas auparavant.

3. Cette conversion, on vient de le dire, se fait au dernier instant de l'émission des paroles; c'est alors en effet que s'achève la signification des paroles, qui est efficace dans la forme des sacrements. Il ne s'ensuit donc pas que cette conversion soit progressive.

ARTICLE 8: Cette proposition est-elle vraie " À partir du pain devient le corps du Christ " ?

Objections: 1. Tout être à partir duquel un autre devient, est cela même qu'il devient, mais non réciproquement. Nous disons en effet qu'à partir du blanc vient le noir, et que le blanc devient noir; et nous pouvons bien dire que l'homme devient noir, nous ne disons pourtant pas qu'à partir de l'homme vient le noir, remarque Aristote. Donc, s'il est vrai qu'à partir du pain devient le corps du Christ, il sera vrai de dire que le pain devient le corps du Christ. Ce qui apparaît faux, car le pain n'est pas le sujet de ce devenir, il en est plutôt un terme. C'est donc une affirmation fautive de dire qu'à partir du pain devient le corps du Christ.

2. Le devenir a pour terme l'être ou l'être-fait. Mais jamais ne sera vraie l'une de ces propositions: " Le pain est le corps du Christ ", ou " Le pain est devenu corps du Christ ", ou même " Le pain sera le corps du Christ. " Donc celle-ci non plus n'est pas vraie: " A partir du pain devient le corps du Christ. "

3. Tout être, à partir duquel devient un autre être, se dit réciproquement de l'être qui devient à partir de lui. Mais cette proposition paraît fautive: " Le pain se convertit au corps du Christ ", car cette conversion semble plus miraculeuse que la création. Et pourtant, dans la création, on ne dit pas que le non-être se convertisse en l'être. Il apparaît donc que cette proposition, elle aussi, est fautive: " A partir du pain devient le corps du Christ. "

4. L'être à partir duquel devient un autre être, peut-être ce même être. Mais cette proposition est fautive: " Le pain peut être le corps du Christ. " Donc celle-ci aussi est fautive: " A partir du pain devient le corps du Christ. "

En sens contraire, S. Ambroise a dit " Lorsque survient la consécration, à partir du pain devient le corps du Christ. "

Réponse: Cette conversion du pain au corps du Christ a quelque chose de commun avec la création et avec les transformations naturelles, mais elle en diffère à d'autres égards.

Ces trois devenir ont en commun l'ordre des termes: après ceci, voici cela. Dans la création, il y a l'être après le non-être; dans ce sacrement, il y a le corps du Christ après la substance du pain; dans la transformation naturelle il y a le blanc après le noir, ou le feu après l'air; c'est-à-dire que ces différents termes ne sont pas simultanés.

Entre la conversion qui nous occupe et la création, il y a ceci de commun: dans l'une comme dans l'autre, pas de sujet unissant les deux termes extrêmes, contrairement à ce qui se passe dans les transformations naturelles.

La conversion eucharistique rejoint sur deux points la transformation naturelle, mais diversement. D'abord, dans toutes deux, l'un des extrêmes aboutit à l'autre: le pain se convertit au corps du Christ, l'air se transforme en feu; tandis que, dans la création, le non-être ne se convertit pas en être. Mais ce passage se réalise différemment dans les deux cas. Dans notre sacrement, c'est toute la substance du pain qui aboutit à tout le corps du Christ, tandis que, dans la transformation naturelle, la matière de l'un épouse la forme de l'autre après avoir quitté la forme précédente.

Autre point commun entre conversion eucharistique et transformation naturelle: dans les deux changements subsiste un élément identique, ce qu'on ne trouve pas dans la création. Mais cela se produit différemment: dans la transformation naturelle, ce qui subsiste identique c'est la matière ou le sujet; dans ce sacrement, ce qui demeure identique ce sont les accidents.

Ces distinctions nous montrent comment approprier notre langage aux différents cas. Puisque dans aucun cas les termes extrêmes ne coexistent, on ne pourra jamais attribuer l'un à l'autre par le verbe être employé au présent. Car nous ne disons pas: le non-être est l'être, ni: le pain est le corps du Christ, ni: l'air est le feu, ni: le blanc est le noir.

Mais à cause de l'ordre de succession des termes, nous pouvons dans tous les cas, employer la locution " à partir de " qui signifie l'ordre. Nous pouvons en effet, dire en toute vérité et propriété: à partir du non-être vient l'être; à partir du pain vient le corps du Christ; à partir de l'air vient le feu; à partir du blanc vient le noir. Comme, dans la création, l'un des termes n'aboutit pas à l'autre, nous ne pouvons pas, à son sujet, employer le mot de conversion et dire par exemple: le non-être se convertit en l'être. C'est un mot, en revanche, que nous pouvons employer pour ce sacrement comme pour une transformation naturelle. Mais comme, dans ce sacrement, toute la substance est changée en toute une substance différente, cette conversion s'appelle proprement une transsubstantiation.

En outre, puisque nous ne trouvons aucun sujet à cette conversion, des expressions qui sont vraies lorsqu'on parle d'une transformation naturelle, à cause de la communauté de sujet, ne peuvent être admises pour parler de cette conversion. Et d'abord il est évident que le pouvoir de passer au terme opposé découle de ce qu'il y a un sujet; c'est pourquoi nous disons: le blanc peut être noir, ou: l'air peut être feu. Mais cette seconde proposition est moins juste que la première. Car le sujet du blanc, où se trouve la puissance à la noirceur, c'est toute la substance du blanc, le blanc n'en est pas une partie; tandis que le sujet de la forme de l'air en est une partie; lorsque nous disons que l'air peut être le feu, cela est vrai à l'égard d'une partie de l'air, en parlant par synecdoque. Mais dans la conversion eucharistique comme dans la création, parce qu'il n'y a aucun sujet, on ne dit pas que l'un des termes puisse être l'autre, que le non-être puisse être l'être, ou que le pain puisse être le corps du Christ. Et pour la même raison on ne peut dire à proprement parler que " avec du non-être, on fait de l'être ", ou: " avec le pain on fait le corps du Christ ", parce que la préposition " avec " évoque une cause consubstantielle, et cette consubstantialité des termes dans les transformations naturelles tient à la communauté du sujet qui les réunit. Pour la même raison on ne concède pas que le pain sera ou deviendra le corps du Christ; de même qu'on ne concède pas, à propos de la création, que le non-être

sera ou deviendra l'être, alors que ce langage est vrai quand il concerne les transformations naturelles, en raison de leur sujet, ainsi quand nous disons: le blanc devient noir, ou le blanc sera noir.

Mais parce que, dans ce sacrement, une fois la conversion opérée, il y a quelque chose qui subsiste identique, savoir les accidents du pain, comme on l'a vu, on peut admettre quelques-unes de ces expressions selon une certaine ressemblance. Ainsi: le pain est le corps du Christ, ou bien: le pain sera le corps du Christ, avec le pain sera le corps du Christ, ou bien: avec le pain on fait le corps du Christ. C'est qu'alors le mot de pain ne désigne pas la substance du pain mais, d'une façon globale, ce qui est contenu sous les espèces du pain, sous lesquelles se trouve d'abord la substance du pain et ensuite le corps du Christ.

Solutions: 1. L'être à partir duquel un autre être procède peut désigner à la fois le sujet avec un des termes de la transformation, comme lorsqu'on dit: à partir du blanc vient le noir. Mais parfois on ne désigne qu'un seul des opposés, ou termes extrêmes, comme lorsqu'on dit: à partir du matin vient le jour. Et alors on ne peut pas accorder que l'un devienne l'autre, que " le matin devienne le jour ". Et c'est encore le cas dans notre propos; on dira à juste titre: " à partir du pain devient le corps du Christ ", mais on ne dira pas à juste titre: " le pain devient le corps du Christ " sinon, comme on l'a dit, selon une certaine ressemblance.

2. L'être à partir duquel devient quelque chose sera parfois cet être même, à cause du sujet que cela implique. Aussi, puisque, dans la conversion eucharistique, il n'y a aucun sujet, on ne peut faire le même raisonnement.

3. Dans cette conversion il y a plus de choses difficiles que dans la création. Dans la création cela seul est difficile: que quelque chose devienne à partir du non-être. Cela tient au mode de production propre à la cause première, qui ne présuppose rien à son action. Mais dans la conversion eucharistique, il y a non seulement cette difficulté que tout ceci se convertisse en tout cela, en quoi rien ne subsiste de ce qui précédait, ce qui ne tient au mode commun de production d'aucune cause. Mais il y a encore cette difficulté: que les accidents demeurent quand la substance a disparu, et beaucoup d'autres difficultés dont on traitera plus loin. Cependant on emploie le terme de conversion au sujet de l'eucharistie, et non au sujet de la création, comme on vient de le voir.

4. Comme on l'a vu aussi dans la Réponse, la puissance regarde le sujet, et on ne trouve pas de sujet dans la conversion eucharistique. C'est pourquoi on ne concède pas que le pain puisse être le corps du Christ: car cette conversion ne se fait pas par la puissance passive de la créature, mais seulement par la puissance active du Créateur.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 76: LE MODE D'EXISTENCE DU CHRIST DANS CE SACREMENT

1. Le Christ est-il tout entier dans ce sacrement? - 2. Le Christ est-il tout entier dans chacune des deux espèces? - 3. Le Christ est-il tout entier sous chaque partie des espèces? - 4. Les dimensions du corps du Christ sont-elles tout entières dans ce sacrement? - 5. Le corps du Christ est-il dans ce sacrement comme dans un lieu? - 6. Le corps du Christ est-il déplacé lorsque l'on déplace l'hostie ou la coupe après la consécration? - 7. Le corps du Christ, tel qu'il est sous ce sacrement, peut-il être vu par un oeil au moins glorifié? - 8. Le vrai corps du Christ subsiste-t-il dans ce sacrement quand il apparaît miraculeusement sous l'apparence d'un enfant ou d'un morceau de chair?

ARTICLE 1: Le Christ tout entier est-il contenu dans ce sacrement?

Objections: 1. Le Christ commence à exister dans ce sacrement par la conversion du pain et du vin comme on l'a vu. Mais il est évident que le pain et le vin ne peuvent se convertir ni en la divinité du Christ ni en son âme. Donc, puisque le Christ est composé de trois substances, la divinité, l'âme et le corps, comme nous l'avons vu, il apparaît que le Christ n'est pas tout entier dans ce sacrement.

2. Le Christ est dans ce sacrement selon ce qui convient pour restaurer les fidèles, et qui consiste dans la nourriture et la boisson, nous l'avons vu. Or, le Seigneur dit en S. Jean (6, 56): " Ma chair est vraiment nourriture et mon sang est vraiment boisson. " Donc, seuls la chair et le sang du Christ sont contenus dans ce sacrement. Mais le corps du Christ comporte bien d'autres parties: les nerfs, les os, etc. Donc le Christ n'est pas contenu tout entier dans ce sacrement.

3. Un corps d'une qualité supérieure ne peut pas être contenu tout entier dans la mesure d'une plus petite quantité. Mais la mesure du pain et du vin consacrés est beaucoup plus petite que la mesure propre du corps du Christ. Il n'est donc pas possible que le Christ se trouve tout entier dans ce sacrement.

En sens contraire, S. Ambroise affirme " Dans ce sacrement, il y a le Christ. "

Réponse: Il faut absolument professer, selon la foi catholique, que le Christ tout entier est dans ce sacrement. Mais on doit savoir que ce qui appartient au Christ se trouve dans ce sacrement de deux façons: d'une façon, comme en vertu du sacrement; d'une autre façon, en vertu de la concomitance naturelle.

En vertu du sacrement, il y a sous les espèces sacramentelles le terme direct de la conversion subie par la substance préexistante du pain et du vin, en tant que cette conversion est signifiée par les paroles de la forme, qui sont efficaces dans ce sacrement comme dans les autres, ainsi lorsqu'on dit: " Ceci est mon corps " ou: " Ceci est mon sang. "

En vertu de la concomitance naturelle, il y a dans ce sacrement ce qui, dans la réalité, est uni au terme de cette conversion. Si deux choses sont unies réellement, partout où l'une se trouve réellement, l'autre doit se trouver aussi. C'est seulement par une opération mentale qu'on peut discerner les choses qui sont unies dans la réalité.

Solutions: 1. Puisque la conversion du pain et du vin n'a pas pour terme la divinité ni l'âme du Christ, il s'ensuit que sa divinité ou son âme ne se trouvent pas dans ce sacrement en vertu du sacrement, mais en vertu de la concomitance réelle'. Car la divinité n'a jamais abandonné le corps que elle a assumé dans l'Incarnation; partout donc où se trouve le corps du Christ, sa divinité s'y trouve forcément aussi. Par conséquent, dans ce sacrement, la divinité du Christ accompagne forcément son corps. C'est pourquoi on lit dans le Symbole d'Éphèse: " Nous devenons participants du corps et du sang du Christ; ce n'est pas comme recevant une chair ordinaire, ou comme des hommes sanctifiés et unis au Verbe par une unité morale, mais comme recevant une chair vraiment vivifiante et devenue la propre chair du Verbe. "

Quant à l'âme, elle fut réellement séparée du corps, nous l'avons vu. Par conséquent, si l'on avait célébré ce sacrement pendant les trois jours où le Christ demeura dans la mort, l'âme n'y aurait pas été présente, ni en vertu du sacrement, ni en vertu de la concomitance réelle. Mais parce que " le Christ ressuscité des morts ne meurt plus " (Rm 6, 9), son âme est toujours réellement unie à son corps. Et par conséquent, dans ce sacrement, le corps du Christ se trouve en vertu du sacrement, et son âme en vertu de la concomitance réelle.

2. C'est en vertu du sacrement que sont contenus dans l'eucharistie, quant aux espèces du pain, non seulement la chair mais le corps tout entier du Christ, c'est-à-dire les os, les nerfs et tout le reste. Et cela se voit à la forme du sacrement où l'on ne dit pas: " Ceci est ma chair ", mais: " Ceci est mon corps. " Par conséquent, lorsque le Seigneur dit, en S. Jean (6, 56): " Ma chair est vraiment nourriture ", la chair est mise là pour le corps tout entier parce que, dans l'usage des hommes, c'est la chair qui paraît plus propre à la manducation, car les hommes se nourrissent ordinairement de la chair des animaux, et non pas de leurs os ou des autres choses semblables.

3. Comme on l'a vu, après la conversion du pain au corps du Christ ou du vin en son sang, les accidents du pain et du vin subsistent. Il en découle évidemment que les dimensions du pain et du vin ne sont pas converties aux dimensions du corps du Christ, mais qu'il y a conversion de substance à substance. Ainsi, c'est la substance du corps du Christ ou de son sang qui est dans ce sacrement en vertu du sacrement, mais non les dimensions du corps ou du sang du Christ. Il est donc évident que le corps du Christ est dans ce sacrement par mode de substance et non par mode de quantité. Or la totalité propre à la substance est contenue indifféremment dans une quantité grande ou petite: ainsi toute la nature de l'air se trouve dans une grande ou une petite quantité d'air, et toute la nature de l'homme dans un homme petit aussi bien que dans un homme grand. Donc toute la substance du corps et du sang du Christ est contenue dans ce sacrement après la consécration, comme avant la consécration y était contenue la substance du pain et du vin.

ARTICLE 2: Le Christ est-il tout entier dans chacune des deux espèces?

Objections: 1. Ce sacrement à pour fin le salut des fidèles, non pas en vertu des espèces mais en vertu de ce qu'elles contiennent; parce que les espèces existaient même avant la consécration, qui donne à ce sacrement sa vertu. Donc, si rien n'est contenu sous une espèce qui ne soit contenu dans l'autre, et si le Christ tout entier est contenu sous chacune, il apparaît que l'une des deux est superflue.

2. On a vu h que sous le nom de " chair " sont contenues toutes les autres parties du corps, comme les os, les nerfs, etc. Mais le sang est une des parties du corps humain, comme le montre Aristote. Donc, si le sang du Christ est contenu sous l'espèce du pain comme y sont contenues aussi les autres parties du corps, on ne devrait pas consacrer le sang séparément, pas plus qu'on ne consacre séparément aucune autre partie du corps.

3. Ce qui est déjà accompli ne peut se faire une seconde fois. Or le corps du Christ a déjà commencé à exister dans ce sacrement par la consécration du pain. Il est donc impossible qu'il commence à y exister de nouveau par la consécration du vin. Ainsi le corps du Christ ne sera pas contenu sous l'espèce du vin; ni, par conséquent, le Christ tout entier. Donc le Christ tout entier n'est pas contenu sous chaque espèce.

En sens contraire, au sujet du " calice ", la Glose dit (sur 1 Co 11, 25) que sous chacune des deux espèces, c'est-à-dire du pain et du vin, on reçoit la même chose. Il apparaît ainsi que le Christ tout entier est sous chacune des deux espèces.

Réponse: Il faut affirmer en toute certitude, en vertu de l'exposé précédent, que sous chacune des deux espèces sacramentelles il y a le corps du Christ tout entier, mais différemment dans les deux cas. Car sous les espèces du pain, il y a le corps du Christ en vertu du sacrement, et son sang en vertu de la concomitance réelle, comme on vient de le voir k au sujet de son âme et de sa divinité. Sous les espèces du vin, il y a le sang du Christ en vertu du sacrement, et son corps en vertu de la concomitance réelle, ainsi que son âme et sa divinité, du fait que maintenant le sang du Christ n'est pas séparé de son corps, comme il l'avait été au moment de sa passion et de sa mort. Par conséquent, si l'on avait alors célébré l'eucharistie, le corps du Christ aurait existé sans son sang sous les espèces du pain et, sous les espèces du vin, son sang sans son corps, comme il existait dans la réalité.

Solutions: 1. Bien que le Christ tout entier se trouve sous chacune des deux espèces, ce n'est pas en vain.

1° Parce que cela sert à représenter la passion du Christ, dans laquelle son sang fut séparé de son corps. C'est pourquoi, dans la forme de la consécration du sang, on mentionne l'effusion de celui-ci.

2° Cela convient à l'usage de ce sacrement, pour qu'on présente séparément aux fidèles le corps du Christ en nourriture et son sang en boisson.

3° Quant aux effets du sacrement. On a vu plus haut que le corps nous est donné pour la santé du corps, le sang pour la santé de l'âme.

2. Dans la passion du Christ, dont ce sacrement est le mémorial, les autres parties du corps ne furent pas séparées les unes des autres, comme ce fut le cas pour le sang, mais le corps demeura entier, selon la prescription de l'Exode (12, 46): " Vous ne briserez aucun de ses os. " C'est pourquoi dans ce sacrement on consacre le sang à part du corps, ce qu'on ne fait pas pour les autres parties de ce corps.

3. Comme on vient de le voir, le corps du Christ ne se trouve pas sous l'espèce du vin en vertu du sacrement, mais en vertu de la concomitance réelle. Donc, par la consécration du vin, le corps du Christ n'est pas là de lui-même, mais par concomitance.

ARTICLE 3: Le Christ est-il tout entier sous chaque partie des espèces?

Objections: 1. Ces espèces peuvent se diviser à l'infini. Donc, si le Christ était tout entier sous n'importe quelle partie des espèces, il s'ensuivrait qu'il serait présent une infinité de fois dans ce sacrement. Ce qui est absurde, car l'infini est incompatible non seulement avec la nature mais encore avec la grâce.

2. Le corps du Christ, étant un corps organisé, a des parties dont les distances sont déterminées; qu'il y ait une distance déterminée de chacune des parties à l'égard des autres, comme d'un oeil à l'autre oeil et de l'oeil à l'oreille, cela appartient à la notion même d'un corps organisé. Mais cela deviendrait impossible si le Christ tout entier se trouvait sous chaque partie des espèces, car il faudrait alors que chaque partie se trouve sous chaque partie; et, à ce compte il faudrait que là où serait une partie, l'autre y soit aussi. Il n'est donc pas possible que le Christ tout entier se trouve sous chaque partie de l'hostie, ou du vin contenu dans le calice.

3. Le corps du Christ garde toujours la vraie nature d'un corps et n'est jamais changé en esprit. Or il est essentiel à la notion de corps qu'il soit une " quantité ayant position ", selon Aristote. Mais il appartient à la notion d'une telle quantité que les parties diverses existent en diverses parties de l'espace. Il est donc impossible, on le voit, que le Christ tout entier soit présent sous chaque partie des espèces.

En sens contraire, S. Augustin dit: " Chacun reçoit le Christ Seigneur; et dans chaque fragment il est tout entier, il n'est pas amenuisé dans chacun, mais en chacun il se présente tout entier. "

Réponse: On vient de voir que dans ce sacrement se trouve la substance du corps du Christ en vertu du sacrement, et la quantité déterminée par les dimensions en vertu de la concomitance réelle. Aussi le corps du Christ est-il dans ce sacrement par mode de substance, c'est-à-dire selon le mode dont la substance se trouve sous les dimensions. Mais il ne s'y trouve pas par mode de dimensions, c'est-à-dire selon le mode où les dimensions d'un corps occupent les dimensions de l'espace. Or il est clair que la nature de la substance est tout entière sous n'importe quelle partie des dimensions dans lesquelles elle est contenue; ainsi, sous n'importe quelle partie de l'air il y a toute la nature de l'air, et sous n'importe quelle partie de pain il y a toute la nature du pain. Et cela indifféremment, que les dimensions soient

divisées en acte, comme lorsqu'on divise l'air ou qu'on coupe le pain; ou qu'elles soient indivisées en acte, divisibles seulement en puissance. Il est donc clair que le Christ tout entier est sous chaque partie des espèces du pain, même quand l'hostie demeure entière, et non seulement lorsqu'elle est rompue, selon l'opinion de certains, qui prennent pour exemple l'image reflétée dans le miroir, qui apparaît une dans le miroir entier, mais qui apparaît multipliée dans chacune des parties du miroir, lorsqu'on brise celui-ci. Le cas n'est pas du tout comparable. Car la multiplication de ces images se produit dans le miroir brisé à cause des diverses réflexions qui viennent frapper les divers fragments du miroir. Or ici il n'y a qu'une seule consécration, en vertu de laquelle le corps du Christ se trouve dans le sacrement.

Solutions: 1. Le nombre est une conséquence de la division. Par conséquent, aussi longtemps que la quantité demeure indivisée en acte, ni la substance d'aucune chose n'est multipliée sous ses dimensions propres, ni le corps du Christ sous les dimensions du pain. Par conséquent il n'est pas non plus multiplié à l'infini, mais autant de fois que le pain est partagé.

2. Cette distance déterminée des parties dans un corps organisé se fonde sur ses dimensions. La nature même de la substance précède déjà ces dimensions. Et parce que la conversion de la substance du pain a directement pour terme la substance du corps du Christ, selon le mode de laquelle le corps du Christ est proprement et directement dans ce sacrement, cette distance des parties existe bien dans le vrai corps du Christ; cependant celui-ci ne se rattache pas à ce sacrement selon cette distance, mais selon le mode de sa substance, comme on l'a vu.

3. Cet argument est tiré de la nature que le corps possède selon ses dimensions. Or on a vu que le corps du Christ ne se rattache pas à ce sacrement en raison des dimensions de la quantité, mais en raison de la substance, comme on l'a vu.

ARTICLE 4: Les dimensions du corps du Christ sont-elles tout entières dans ce sacrement?

Objections: 1. On a vu que tout le corps du Christ est contenu sous chaque partie de l'hostie consacrée. Mais jamais les dimensions de la quantité ne sont contenues à la fois dans un tout et dans chacune de ses parties. Il est donc impossible que toutes les dimensions du corps du Christ soient contenues dans ce sacrement.

2. Il est impossible que deux dimensions coexistent, même si l'une est séparée tandis que l'autre est dans un corps naturel, comme le montre Aristote r. Mais dans ce sacrement subsiste la dimension du pain: c'est là une évidence sensible. Il n'y a donc pas ici les dimensions du corps du Christ.

3. Si deux dimensions inégales sont superposées, la plus grande déborde la plus petite. Mais les dimensions du corps du Christ sont beaucoup plus grandes que les dimensions de l'hostie consacrée, quelle que soit la dimension considérée. Donc, s'il y a dans ce sacrement les dimensions du corps du Christ en même temps que les dimensions de l'hostie consacrée, les dimensions du corps du Christ s'étendront bien au-delà de la quantité de l'hostie.

Celle-ci pourtant n'est pas séparée de la substance du corps du Christ. Donc la substance du corps du Christ sera dans ce sacrement même en dehors des espèces du pain. Ce qui est inadmissible, puisque la substance du corps du Christ ne se trouve dans ce sacrement que par la consécration du pain, comme on l'a vu,. Il est donc impossible que toute la quantité du corps du Christ soit dans ce sacrement.

En sens contraire, les dimensions d'un corps ne se séparent pas réellement de sa substance. Or, dans ce sacrement, il y a toute la substance du corps du Christ, nous l'avons déjà vu. Donc toutes les dimensions du corps du Christ sont dans ce sacrement.

Réponse: On l'a vu, ce qui appartient au Christ se trouve dans ce sacrement de deux façons: en vertu du sacrement et en vertu de la concomitance naturelle. En vertu du sacrement, les dimensions du corps du Christ ne sont pas dans ce sacrement. Car, en vertu du sacrement, il y a dans ce sacrement ce qui est le terme directement atteint par la conversion. La conversion qui se produit dans ce sacrement a pour terme direct la substance du corps du Christ et non ses dimensions. Cela est évident du fait que les dimensions du pain demeurent les mêmes après la consécration, tandis que seule la substance du pain a disparu. Mais comme la substance du corps du Christ n'est pas réellement dépouillée de ses dimensions et des autres accidents, il s'ensuit qu'en vertu de la concomitance réelle, il y a dans ce sacrement toutes les dimensions du corps du Christ, comme tous ses autres accidents.

Solutions: 1. Le mode d'existence d'une chose se détermine selon ce qui lui est essentiel, et non selon ce qui lui est accidentel. Ainsi un corps est saisi par la vue selon qu'il est blanc et non selon qu'il est doux, bien que le même corps soit blanc et doux. Donc la douceur est saisie par la vue selon le mode de la blancheur, et non selon le mode de la douceur. En vertu de ce sacrement, il y a sur l'autel la substance du corps du Christ, tandis que ses dimensions s'y trouvent par mode de concomitance et comme par accident. Donc les dimensions du corps du Christ ne se trouvent pas dans ce sacrement selon leur mode propre, si bien que le tout serait dans le tout et chaque partie dans chaque partie, mais par mode de substance, et la nature de la substance est d'être tout entière dans le tout et tout entière dans chaque partie.

2. Deux dimensions ne peuvent, selon l'ordre naturel, coexister dans le même être de telle façon que toutes deux s'y trouvent selon leur mode propre de dimensions. Mais dans ce sacrement la dimension du pain se trouve selon son mode propre, c'est-à-dire selon une certaine mesure déterminée. Tandis que la dimension du corps du Christ est là par mode de substance, nous venons de le voir.

3. Les dimensions du corps du Christ ne sont pas dans le sacrement selon le mode d'une mesure déterminée, qui est le mode propre - la quantité, selon lequel la quantité la plus grande s'étend au-delà de la plus petite; mais elles s'y trouvent selon le mode qu'on vient de signaler.

ARTICLE 5: Le corps du Christ est-il dans ce sacrement comme dans un lieu?

Objections: 1. Exister quelque part en étant limité ou entouré est une manière particulière d'exister dans un lieu. Or le corps du Christ est dans ce sacrement comme limité, parce qu'il est là où sont les espèces du pain et du vin, et non pas dans un autre endroit de l'autel. Il apparaît aussi qu'il y est comme entouré, parce qu'il est contenu sous la surface de l'hostie, de telle façon qu'il ne la déborde pas et n'en est pas débordé. Donc le corps du Christ est dans ce sacrement comme dans un lieu.

2. Le lieu des espèces du pain n'est pas vide, car la nature ne souffre pas le vide. Or il n'y a pas ici la substance du pain, on l'a vu, mais seulement le corps du Christ. Donc le corps du Christ remplit ce lieu. Mais tout ce qui remplit un lieu s'y trouve localement. Donc le corps du Christ est localement dans ce sacrement.

3. On a vu que le corps du Christ est dans ce sacrement avec ses dimensions et tous ses accidents. Mais exister dans le lieu c'est un accident du corps, aussi le lieu est-il énuméré parmi les neuf catégories d'accidents. Donc le corps du Christ est localement dans ce sacrement.

En sens contraire, il faut que le lieu et l'être localisé soient égaux, comme le montre Aristote. Mais le lieu où se trouve ce sacrement est beaucoup plus petit que le corps du Christ. Donc le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement comme dans un lieu.

Réponse: On a vu que le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement selon le mode propre aux dimensions, mais davantage selon le mode de la substance.

Or tout corps localisé est dans le lieu selon le mode des dimensions, en tant qu'il est mesuré par le lieu selon ses dimensions. On en conclut que le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement comme dans un lieu, mais par mode de substance, c'est-à-dire de la façon dont la substance est contenue par les dimensions. La substance du corps du Christ remplace dans ce sacrement la substance du pain. Donc, de même que la substance du pain n'était pas sous ses propres dimensions localement mais par mode de substance, il en est de même pour la substance du corps du Christ. Mais la substance du corps du Christ n'est pas soumise à ces dimensions, comme l'était la substance du pain. C'est pourquoi celle-ci, en raison de ses dimensions, était là localement parce qu'elle se rattachait à ce lieu par l'intermédiaire de ses propres dimensions. Tandis que la substance du corps du Christ se rattache au lieu par l'intermédiaire de dimensions qui lui sont étrangères. Si bien que, inversement, les dimensions propres du corps du Christ se rattachent à ce lieu par l'intermédiaire de la substance. Ce qui est contraire à la notion de corps localisé. Donc, d'aucune manière, le corps du Christ n'est localement dans ce sacrement.

Solutions: 1. Le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement comme limité. Car alors il ne serait pas ailleurs que sur cet autel où l'on consacre telle eucharistie. Tandis qu'il se trouve au ciel sous son aspect propre, et sur nombre d'autres autels sous l'aspect sacramentel. Semblablement, il est clair qu'il n'est pas dans ce sacrement comme entouré, parce qu'il n'est pas là selon la mesure de ses dimensions propres, nous venons de le voir. Qu'il ne se trouve pas hors de la surface du sacrement ou en un autre endroit de l'autel, cela ne tient pas à ce qu'il soit là comme limité et entouré, mais à ce qu'il commence d'être là par la consécration et la conversion du pain et du vin, comme on l'a vu plus haut.

2. Le lieu où se trouve le corps du Christ n'est pas vide. Et pourtant il n'est pas, à proprement parler, rempli par la substance du Christ, qui n'est pas là localement, on vient de le voir. Mais il est rempli par les espèces sacramentelles qui peuvent remplir le lieu soit à cause de leurs dimensions naturelles, soit en vertu d'un miracle, de même qu'elles subsistent miraculeusement par mode de substance.

3. Les accidents du corps du Christ se trouvent dans ce sacrement, comme on l'a vu, selon la concomitance réelle. C'est pourquoi on trouve dans ce sacrement les accidents du corps du Christ qui lui sont intrinsèques. Or exister dans le lieu est un accident qui se rattache à une contenance extrinsèque. Par conséquent on ne doit pas dire que le Christ est dans ce sacrement comme dans un lieu.

ARTICLE 6: Le corps du Christ est-il déplacé lorsque l'on déplace l'hostie ou la coupe après la consécration?

Objections: 1. Aristote dit que " lorsque nous nous mouvons, tout ce qu'il y a en nous se meut ". Ce qui est vrai même de la substance spirituelle de l'âme. Or le Christ est dans ce sacrement, comme on l'a vu. Le Christ est donc déplacé lorsque l'on déplace ce sacrement.

2. La vérité doit correspondre à la figure. Or il est prescrit dans l'Exode (12, 10), au sujet de l'agneau pascal qui était la figure de ce sacrement: " Vous n'en laisserez rien jusqu'au matin. " Donc, même si ce sacrement est conservé jusqu'au lendemain, le corps du Christ n'y sera plus. Ainsi, il n'est pas dans ce sacrement de telle façon qu'il ne puisse se déplacer.

3. Si le corps du Christ persiste dans ce sacrement même le lendemain, au même titre il persistera pendant tout le temps qui suit, car on ne peut pas dire qu'il cesserait d'y être lorsque les espèces cesseraient, parce que l'être du corps du Christ ne dépend pas de ces espèces. Or le Christ ne persiste pas dans ce sacrement pendant tout le temps à venir. Par conséquent il cesse d'être sous ce sacrement dès le lendemain, ou bien après peu de temps. Et ainsi il apparaît que le Christ, dans ce sacrement, est capable de se déplacer.

En sens contraire, il est impossible que le même être soit à la fois en mouvement et en repos, parce qu'alors les contraires seraient vrais en même temps dans le même sujet. Mais le corps du Christ est en repos dans le ciel où il réside. Il ne peut donc pas être déplacé dans ce sacrement.

Réponse: Lorsqu'un être est un par son sujet et multiple par son mode d'être, rien n'empêche qu'il se déplace selon un certain point de vue et que, selon un autre point de vue, il demeure immobile; ainsi, pour un corps, autre chose est d'être blanc, autre chose est d'être grand, si bien qu'il peut se mouvoir dans sa blancheur et demeurer immobile en grandeur. Or le Christ n'a pas le même mode d'être en lui-même et dans le sacrement; car par cela même que nous le disons exister dans le sacrement, nous signifions un certain rapport qui l'affecte à l'égard de ce sacrement. Donc, selon cet être sacramentel, le Christ ne se meut localement que par accident et non immédiatement de lui-même. Car le Christ n'est pas dans ce sacrement comme dans un lieu, on l'a déjà dit. Or ce qui n'est pas dans un lieu ne se meut pas immédiatement et de soi-même dans le lieu, mais seulement par rapport au mouvement de l'être dans lequel il se trouve.

Semblablement, il ne se meut pas non plus de lui-même, selon l'être qu'il a dans le sacrement, par un changement quelconque, par exemple en cessant d'être dans ce sacrement. Car ce qui, de soi, possède un être indéficient ne peut être un principe de déficience; mais lorsqu'un autre être disparaît, cet être cesse d'exister en lui; ainsi Dieu, à qui il appartient d'être indéficient et immortel, cesse-t-il d'être dans une créature corruptible du fait que cette créature corruptible cesse d'exister. De la même manière, puisque le Christ a un être indéficient et incorruptible, il ne cesse pas d'exister dans le sacrement parce que lui-même cesserait d'exister, ni même parce qu'il subirait un mouvement local, ce qui est évident par ce que nous avons dit: il ne cesse d'exister dans ce sacrement que parce que les espèces de ce sacrement cessent d'être.

Il est donc clair que le Christ, à parler absolument, se trouve dans ce sacrement sans aucune mobilité.

Solutions: 1. Cet argument vaut pour le mouvement par accident, par lequel, lorsque nous nous déplaçons, se déplace ce qui est en nous. Mais il en va différemment des êtres qui, d'eux-mêmes, peuvent exister dans un lieu, comme les corps, et des êtres qui, d'eux-mêmes, ne peuvent exister dans un lieu, comme les formes et les substances spirituelles. C'est à ce mode qu'on peut ramener ce que nous disons du Christ: qu'il peut se mouvoir par accident selon l'être qu'il a dans ce sacrement, où il ne se trouve pas comme dans un lieu.

2. C'est en vertu de cet argument que pour certains le corps du Christ ne subsisterait pas dans ce sacrement lorsqu'on le réserve pour le lendemain. S. Cyrille les réfute ainsi: " Ils déraisonnent, ceux qui prétendent que la bénédiction sacramentelle perd sa vertu sanctifiante si des restes subsistent pour le lendemain. Car le corps sacro-saint du Christ ne subira pas de changement, mais la vertu de la bénédiction et la grâce vivifiante est permanente en lui. " De même que toutes les autres consécration subsistent sans changer, tant que subsistent les choses consacrées, et c'est pourquoi on ne les renouvelle pas. - Mais bien que la vérité corresponde à la figure, pourtant la figure peut ne pas coïncider entièrement avec la vérité.

3. Le corps du Christ persiste dans ce sacrement non seulement jusqu'au lendemain mais même ensuite, tant que subsistent les espèces sacramentelles. Lorsque celles-ci disparaissent, le corps du Christ cesse de s'y trouver; ce n'est pas qu'il dépende d'elles, mais c'est parce que la relation du corps du Christ à l'égard de ces espèces est supprimée. C'est de cette façon que Dieu cesse d'être le Seigneur d'une créature, lorsque celle-ci disparaît.

ARTICLE 7: Le corps du Christ, tel qu'il est dans ce sacrement, peut-il être vu par un oeil au moins glorifié?

Objections: 1. Ce qui empêche notre oeil de voir le corps du Christ existant dans ce sacrement, ce sont les espèces sacramentelles qui le voilent. Mais rien ne peut empêcher un oeil glorifié de voir tous les corps tels qu'ils sont. Donc un oeil glorifié peut voir le corps du Christ tel qu'il est dans ce sacrement.

2. Les corps glorieux des saints seront " rendus semblables au corps glorieux du Christ " (Ph 3, 2 1). Mais l'oeil du Christ se voit lui-même tel qu'il est dans ce sacrement. Donc, au même titre, n'importe quel oeil glorifié peut le voir.

3. Les saints, à la résurrection générale, seront " comme les anges " (Lc 20, 36). Mais les anges voient le corps du Christ tel qu'il est dans ce sacrement, puisque l'on constate que même les démons lui manifestent du respect et le redoutent. Donc, au même titre, un oeil glorifié peut le voir tel qu'il est dans ce sacrement.

En sens contraire, un être qui demeure le même ne peut être vu simultanément par un même observateur sous des espèces diverses. Or l'oeil glorifié voit toujours le Christ tel qu'il est sous son espèce propre, selon la parole d'Isaïe (33, 17): " Ils verront le roi dans sa gloire. " Il apparaît donc qu'il ne voit pas le Christ tel qu'il est sous l'espèce de ce sacrement.

Réponse: Il y a deux sortes d'yeux: l'oeil du corps, ou oeil proprement dit, et l'oeil de l'intelligence, appelé ainsi par métaphore. Or aucun oeil corporel ne peut voir le Christ tel qu'il est dans ce sacrement. D'abord parce qu'un corps se rend visible en modifiant l'air intermédiaire par ses accidents. Or les accidents du corps du Christ se trouvent dans ce sacrement par l'intermédiaire de la substance, si bien que ces accidents n'ont de rapport immédiat ni avec ce sacrement ni avec les corps qui l'entourent. Par conséquent, ils ne peuvent modifier le milieu de façon à pouvoir être vus par un oeil corporel.

Ensuite, parce que, comme on l'a vu, le corps du Christ se trouve dans ce sacrement par mode de substance. Or la substance, en tant que telle, n'est pas visible pour l'oeil du corps, et ne donne prise à aucun organe des sens, ni à l'imagination, mais à l'intelligence seule, dont l'objet est l'essence des choses, dit Aristote. Aussi, à proprement parler, le corps du Christ, selon le mode d'être qu'il a dans ce sacrement, n'est perceptible ni aux sens ni à l'imagination, mais à l'intellect seul, qu'on peut appeler un oeil spirituel.

Mais il est perçu diversement par divers intellects. Car le mode d'être qui affecte le Christ dans ce sacrement est entièrement surnaturel; il est donc visible, de soi, pour un intellect surnaturel, c'est-à-dire pour l'intellect divin; par suite il est visible pour l'intellect bienheureux, soit de l'ange soit de l'homme, qui voit les réalités surnaturelles dans la vision de l'essence divine, selon une clarté participée de l'intellect divin. L'intellect de l'homme voyageur ne peut percevoir le corps du Christ, comme les autres réalités surnaturelles, que par la foi. Mais l'intellect angélique lui-même, par sa capacité naturelle, est incapable de le contempler. Donc les démons ne peuvent pas, par leur intellect, voir le Christ dans ce sacrement, sinon par la foi; une foi à laquelle leur volonté ne consent pas, mais ils y sont contraints par l'évidence des signes selon la parole de S. Jacques (2, 19): " Les démons croient, et ils tremblent. "

Solutions: 1. Notre oeil corporel est empêché par les espèces sacramentelles de voir le corps du Christ qui existe sous ces apparences, non seulement parce qu'elles le recouvrent, ainsi que nous sommes empêchés de voir ce qui est recouvert d'un voile corporel; mais parce que le corps du Christ est en rapport avec le milieu qui entoure ce sacrement non pas par l'intermédiaire de ses propres accidents, mais par l'intermédiaire des espèces sacramentelles.

2. L'oeil corporel du Christ se voit lui-même existant sous le sacrement; mais il ne peut voir le mode d'être qui est sous le sacrement, ce qui est l'affaire de l'intellect. Cependant on ne peut parler ici de

ressemblance avec un autre oeil glorieux, car l'oeil du Christ, lui, est sous le sacrement et aucun oeil glorieux ne lui ressemble à cet égard.

3. L'ange bon ou mauvais ne peut rien voir avec les yeux du corps, mais seulement avec l'oeil de son intelligence. C'est pourquoi l'argument ne peut s'appliquer au cas de l'oeil humain, comme nous venons de le montrer.

ARTICLE 8: Le vrai corps du Christ subsiste-t-il dans ce sacrement quand il apparaît miraculeusement sous l'apparence d'un enfant ou d'un morceau de chair?

Objections: 1. Nous avons vu que le corps du Christ cesse de se trouver dans ce sacrement quand les espèces sacramentelles cessent d'exister. Mais lorsque apparaît de la chair ou un enfant, les espèces sacramentelles disparaissent. Donc le corps du Christ n'est pas vraiment là.

2. Partout où se trouve le corps du Christ, c'est ou bien sous son aspect propre ou bien sous l'aspect sacramentel. Mais quand se produisent de telles apparitions, il est évident que le Christ n'est pas là sous son aspect propre, car dans ce sacrement est contenu le Christ tout entier, qui demeure intégralement sous la forme avec laquelle U est monté au ciel; alors que ce qui apparaît miraculeusement dans ce sacrement est vu tantôt comme un peu de chair, tantôt comme un petit enfant. Il est évident, en outre, qu'il n'est pas là sous l'aspect sacramentel, c'est-à-dire sous les espèces du pain ou du vin. Il semble donc que le corps du Christ n'est là d'aucune façon.

3. Le corps du Christ commence d'exister sous ce sacrement, nous l'avons dit plus haut, par la consécration et la conversion. Mais la chair ou le sang qui apparaissent miraculeusement ne sont pas consacrés ni convertis au vrai corps et au vrai sang du Christ. Sous ces espèces miraculeuses il n'y a donc ni le corps ni le sang du Christ.

En sens contraire, lorsque se produit une apparition de ce genre, on rend à ce qui apparaît ainsi les mêmes hommages qu'à ce qui se montrait auparavant. Or on n'agirait pas de la sorte si le Christ n'était pas vraiment présent, car c'est à lui que nous rendons l'hommage de latrerie. Donc, même lorsque se produit une telle apparition, c'est le Christ qui est dans ce sacrement.

Réponse: Une apparition de ce genre se produit de deux façons; parfois on voit par miracle dans ce sacrement de la chair, ou du sang, ou même un enfant.

Car quelquefois cela se produit chez les voyants, dont les yeux sont impressionnés de la même façon que s'ils voyaient de la chair, du sang ou un enfant objectivement et de l'extérieur, sans qu'aucune modification se soit produite dans le sacrement. C'est ce qui semble arriver quand le sacrement se manifeste à un seul témoin sous une apparence de chair ou d'enfant, tandis que les autres continuent à le voir sous l'apparence du pain, ou quand le même témoin le voit un moment sous une apparence de chair ou d'enfant, et ensuite sous l'apparence du pain. Il n'y a pas là cependant d'illusion, comme en produisent les prestiges des magiciens, car c'est Dieu qui forme dans l'oeil du voyant cette apparence, pour symboliser une vérité, c'est-à-dire pour manifester que le corps du Christ existe vraiment dans ce sacrement; c'est ainsi que le Christ est apparu aux disciples marchant vers Emmaüs, sans les rendre victimes d'une illusion. Car S. Augustin écrit: " Lorsque l'image que nous formons a une valeur significative, elle n'est pas un mensonge mais un symbole de la vérité. " Et parce que, dans ce cas, il n'y a aucune modification dans le sacrement, il est évident que le Christ ne cesse pas d'exister dans ce sacrement, lorsque se produit une apparition de ce genre.

Il arrive aussi parfois qu'une telle apparition ne consiste pas seulement dans une modification produite chez les voyants, mais la forme qu'ils voient a une existence réelle. Il semble que ce soit le cas quand tout le monde voit le sacrement sous cette forme, et cela non pas pour un moment mais pendant un long espace de temps. En ce cas, prétendent certains, c'est l'aspect propre du corps du Christ qui se

manifeste. Peu importe que parfois on ne voie pas le Christ tout entier, mais une partie de sa chair; ou encore qu'on le voie non sous l'aspect d'un homme jeune, mais avec la ressemblance d'un enfant. Car il est au pouvoir d'un corps glorieux, comme on le verra plus loin, d'être vu par un oeil non glorifié soit en totalité soit en partie, soit sous l'aspect qui lui est propre, soit sous une ressemblance étrangère.

Mais cela semble inadmissible. D'abord parce que le corps du Christ ne peut être vu sous son aspect propre que dans un seul lieu où il est contenu comme dans des limites. Aussi puisque c'est au ciel qu'on le voit et qu'on l'adore, ce n'est pas sous son aspect propre qu'il est vu dans ce sacrement. - Ensuite parce que le corps glorieux, qui apparaît comme il veut, après son apparition disparaît quand il veut, selon S. Luc (24, 31): " Le Seigneur disparut aux yeux des disciples. " Or, ce qui apparaît sous l'aspect de la chair, dans ce sacrement, demeure longtemps ainsi. Bien plus, on lit parfois qu'il a été enfermé et, par la décision de nombreux évêques, mis en réserve dans un ciboire; façon de faire qui serait impie, s'adressant au Christ sous son aspect propre.

Il faut donc dire qu'ici les dimensions antérieures subsistent, tandis que d'autres accidents tels que la figure, la couleur, etc. sont miraculeusement modifiés pour faire apparaître de la chair, du sang, ou même un enfant. Et, comme nous l'avons dit plus haut, il n'y a pas là d'illusion, car cela se fait " en figure d'une vérité ", c'est-à-dire pour montrer par cette apparition miraculeuse que dans ce sacrement se trouvent vraiment le corps et le sang du Christ. Ainsi est-il clair que les dimensions demeurent, qui sont les fondements des autres accidents, comme on le montrera plus loin: c'est ainsi que le corps du Christ demeure vraiment dans ce sacrement.

Solutions: 1. Lorsqu'une telle apparition se produit, tantôt les espèces subsistent totalement en elles-mêmes, et tantôt subsistent seulement selon ce qui est principal en elles, on vient de le voir.

2. Dans ces apparitions, nous le savons, on ne voit pas l'aspect propre du Christ, mais un aspect formé miraculeusement soit dans l'oeil des témoins, soit encore dans les dimensions sacramentelles elles-mêmes, on vient de le dire.

3. Les dimensions du pain et du vin consacrés subsistent, tandis qu'il se produit miraculeusement une modification qui affecte, à côté d'elles, les autres accidents, on vient de le dire.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 77: LES ACCIDENTS QUI SUBSISTENT DANS CE SACREMENT

1. Les accidents qui subsistent sont-ils privés de sujet? - 2. La quantité est-elle le sujet des autres accidents? - 3. Ces accidents peuvent-ils modifier un corps extérieur? - 4. Peuvent-ils se dissoudre? - 5. Peuvent-ils engendrer une autre réalité? - 6. Peuvent-ils nourrir? - 7. La fraction du pain consacré. - 8. Peut-on mélanger un liquide au vin consacré?

ARTICLE 1: Les accidents qui subsistent sont-ils privés de sujet?

Objections: 1. Il ne doit y avoir ni désordre ni fausseté dans ce sacrement de vérité. Mais que des accidents existent sans sujet, c'est contraire à l'ordre établi par Dieu dans la nature. En outre, cela aboutit à une certaine fausseté puisque les accidents sont des signes qui révèlent la nature du sujet. Dans ce sacrement il n'y a donc pas d'accidents sans sujet.

2. Même un miracle ne peut faire qu'une chose soit séparée de sa définition, ou qu'à une chose convienne la définition d'une autre, par exemple qu'un homme, tout en restant homme, soit un animal sans raison. Car il s'ensuivrait que les contradictoires coexisteraient puisque, selon Aristote " la définition, c'est cela même que signifie le nom de la chose ". Or il appartient à la définition de l'accident d'exister dans un sujet, et à la définition de la substance de subsister par elle-même en dehors d'un sujet. Il est donc impossible que, même miraculeusement, les accidents soient sans sujet dans ce sacrement.

3. L'accident est individué par son sujet. Donc, si les accidents demeurent sans sujet dans ce sacrement ils ne seront pas individuels mais universels. Ce qui est évidemment faux, car alors ce seraient des accidents intelligibles et non plus des accidents sensibles.

4. La consécration de ce sacrement ne confère aux accidents aucune composition nouvelle. Mais, avant la consécration, ils n'étaient composés ni de matière et de forme, ni d'existence et d'essence. Donc, même après la consécration, ils ne sont composés selon aucun de ces modes de composition. Mais c'est impensable parce qu'ils seraient alors plus simples que les anges, tandis qu'au contraire ces accidents sont des accidents sensibles. Ces accidents ne demeurent donc pas sans sujet dans ce sacrement.

En sens contraire, S. Grégoire dit que " les espèces sacramentelles sont les attributs de ces réalités qui existaient auparavant, c'est-à-dire du pain et du vin ". Et ainsi, puisque la substance du pain et du vin ne demeure pas, il semble que ces espèces existent sans sujet.

Réponse: Les accidents du pain et du vin, que les sens appréhendent dans ce sacrement comme subsistant après la consécration, n'ont pas pour sujet la substance du pain et du vin, qui ne subsiste pas, comme on l'a vu. Ils n'ont pas non plus pour sujet leur forme substantielle, qui ne subsiste pas; et subsisterait-elle que, selon Boèce " elle ne pourrait être un sujet ". En outre, il est évident que ces accidents n'ont pas pour sujet la substance du corps et du sang du Christ, car la substance d'un corps humain ne peut aucunement être affectée de ces accidents; en outre, il est impossible que le corps du Christ, qui existe dans la gloire et l'impassibilité, soit altéré de façon à recevoir des qualités de ce genre.

Certains prétendent qu'ils ont pour sujet l'air ambiant. Mais c'est impossible aussi. 1° Parce que l'air ne peut recevoir de tels accidents. 2° Parce que de tels accidents ne sont pas dans le même lieu que l'air; au contraire, le déplacement de ces espèces chasse l'air. 3° Parce que " les accidents ne passent pas d'un sujet à l'autre ", c'est-à-dire que le même accident déterminé ne peut pas, après avoir existé dans un sujet, exister ensuite dans un autre. En effet, l'accident reçoit sa détermination individuelle du sujet qui le supporte. Il est donc impossible qu'en gardant la même unité déterminée il soit tantôt dans un sujet, tantôt dans un autre. 4° Parce que, l'air n'étant pas dépouillé de ses accidents propres, il aurait en même temps ses accidents propres et des accidents étrangers. Et l'on ne peut pas dire que cela soit réalisé miraculeusement en vertu de la consécration, car les paroles de la consécration ne signifient rien de tel; or elles ne réalisent que ce qu'elles signifient.

On est donc contraint d'admettre que, dans ce sacrement, les accidents subsistent sans sujet. Ce qui peut être produit par la vertu divine. Car, puisque l'effet dépend davantage de la cause première que de la cause seconde, Dieu, qui est la cause première de la substance et de l'accident, peut par sa vertu infinie conserver dans l'être un accident dont la substance a été enlevée, alors que cette substance le conservait dans l'être comme étant sa cause propre. C'est ainsi que Dieu peut produire d'autres effets des causes naturelles en se passant de ces causes naturelles; par exemple, il a formé un corps humain dans le sein de la Vierge " sans la semence d'un homme ".

Solutions: 1. Rien n'empêche qu'un être soit ordonné selon la loi commune de la nature, alors que, cependant, son contraire est ordonné selon un privilège spécial de la grâce, comme c'est évident

lorsque des morts ressuscitent ou que des aveugles recouvrent la lumière. Dans l'ordre humain, on voit bien que des concessions sont faites à certains individus par privilège spécial en dehors de la loi commune. Et ainsi, bien qu'il soit conforme à l'ordre commun que l'accident existe dans le sujet, cependant, pour une raison spéciale, selon l'ordre de la grâce, les accidents existent dans ce sacrement sans avoir de sujet, pour les raisons que nous avons fait valoir plus haut.

2. L'être n'étant pas un genre, l'être (l'" exister ") lui-même ne peut être l'essence soit de la substance soit de l'accident. La définition de la substance n'est donc pas: " l'être qui par soi existe sans sujet ", ni celle de l'accident; " l'être qui existe dans un sujet ". Mais à la quiddité, ou essence de la substance, " il appartient d'avoir l'exister non pas dans un sujet "; à la quiddité, ou essence de l'accident, " il appartient d'avoir l'exister dans un sujet ". Or, dans ce sacrement, s'il est accordé aux accidents d'exister sans sujet, ce n'est pas par la vertu de leur essence, mais par la vertu divine qui les soutient. C'est pourquoi ils ne cessent pas d'être des accidents, car on ne les prive pas de leur définition d'accident et on ne leur attribue pas la définition de la substance.

3. De tels accidents ont acquis leur être individuel dans la substance du pain et du vin. Lorsque celle-ci est convertie au corps et au sang du Christ, ils subsistent par la vertu divine comme accidents doués de l'être individuel qu'ils possédaient précédemment. Ils ne cessent donc pas d'être singuliers et sensibles.

4. De tels accidents, tant que demeurait la substance du pain et du vin, n'avaient pas l'existence par eux-mêmes, pas plus que les autres accidents; mais c'est à eux que leur substance devait d'être telle; c'est ainsi que la neige est blanche par la blancheur. Mais après la consécration, les accidents qui subsistent ont l'existence. Ils sont donc composés d'existence et d'essence, comme on l'a vu dans la première Partie, au sujet des anges. Et avec cela, ils sont composés comme ayant des parties quantitatives.

ARTICLE 2: La quantité est-elle le sujet des autres accidents?

Objections: 1. " Il n'y a pas d'accident de l'accident ", car aucune forme ne peut être sujet, puisque être sujet est une propriété de la matière. Mais la quantité est un accident. Elle ne peut donc être le sujet d'autres accidents.

2. La quantité est individuée par la matière, et il en est ainsi des autres accidents. Donc, si la quantité du pain ou du vin demeure individuée selon l'être qu'elle possédait antérieurement, dans lequel elle se maintient, les autres accidents eux aussi demeurent au même titre individués selon l'être qu'ils possédaient antérieurement dans la substance. Ils ne sont donc pas dans la quantité comme dans un sujet, puisque tout accident est individué par son sujet.

3. Entre les divers accidents du pain et du vin qui subsistent après la consécration, le rare et le dense sont eux aussi appréhendés par les sens. Or ils ne peuvent exister dans une quantité qui existerait en dehors de la matière. Car le rare est ce qui a peu de matière sous de grandes dimensions, et le dense, ce qui a beaucoup de matière sous de petites dimensions, comme le montre Aristote. Il apparaît donc que la quantité ne peut être le sujet des accidents qui subsistent dans ce sacrement.

4. La quantité séparée du sujet semble être la quantité mathématique. Or celle-ci n'est pas le sujet des qualités sensibles. Puisque les accidents qui subsistent dans ce sacrement sont sensibles, il apparaît donc qu'ils ne peuvent, dans ce sacrement, avoir pour sujet la quantité du pain et du vin, qui subsiste après la consécration.

En sens contraire, les qualités ne sont divisibles que par accident, c'est-à-dire en raison de leur sujet. Or, les qualités qui subsistent dans ce sacrement sont divisées par la division de leur quantité, ce dont nos sens ont l'évidence. Donc la quantité est le sujet des accidents qui subsistent dans ce sacrement.

Réponse: On est contraint d'affirmer que tous les accidents qui subsistent dans ce sacrement ont, en guise de sujet, la quantité du pain et du vin, laquelle subsiste. En effet: 1° Il apparaît aux sens qu'une certaine quantité existe ici comme colorée et affectée d'autres accidents. Et en ces matières les sens ne se trompent pas.

2° La première disposition de la matière est la quantité mesurée par les dimensions. C'est pourquoi Platon a donné le " grand " et le " petit " comme étant les premières différences de la matière. Et puisque le premier sujet est la matière, il s'ensuit que tous les autres accidents se réfèrent au sujet par l'intermédiaire de la quantité déterminée par les dimensions: de même dit-on que la surface est le premier sujet de la couleur; c'est pourquoi certains ont donné les dimensions comme constituant les substances des corps, selon Aristote. Et parce que, alors qu'on a enlevé le sujet, les accidents demeurent selon l'être qu'ils possédaient antérieurement, il s'ensuit que tous les accidents demeurent fondés sur la quantité.

3° Puisque le sujet est le principe d'individuation des accidents, il faut que ce que l'on donne comme sujet de certains accidents soit de quelque manière leur principe d'individuation. Car il appartient à la raison d'individu de ne pouvoir exister en plusieurs êtres. Ce qui arrive de deux façons. Ou bien parce qu'il n'est pas dans sa nature d'exister dans quelque être que ce soit: c'est ainsi que les formes immatérielles séparées, subsistant par elles-mêmes dans l'être, sont aussi individuées par elles-mêmes. Ou bien parce qu'il est naturel à une forme substantielle ou accidentelle d'exister dans un sujet,, mais non dans plusieurs, comme cette blancheur qui est dans ce corps. En ce qui concerne le premier point (exister ou non dans un sujet), la matière est le principe d'individuation de toutes les formes engagées; car, puisque ces formes, autant qu'il leur appartient, existent naturellement dans un être comme dans leur sujet, du fait que l'une d'elles est reçue dans la matière qui n'est pas dans un autre être, désormais cette forme, douée d'une telle existence, ne peut plus exister ailleurs. À l'égard du second point (ne pas exister dans plusieurs êtres), il faut dire que le principe d'individuation est la quantité déterminée par ses dimensions. En effet il est naturel à un être d'exister dans un seul sujet du fait que celui-ci est indivisé en soi-même et divisé de tous les autres. Or la division échoit à la substance en raison de la quantité, dit Aristote. Et c'est pourquoi la quantité déterminée par les dimensions est précisément un certain principe d'individuation, en tant que des formes numériquement diverses existent dans des parties diverses de la matière. Donc la quantité a précisément par elle-même une certaine individuation; ainsi nous pouvons imaginer plusieurs lignes de même espèce, différentes par la position qui entre dans la notion d'une telle quantité; il convient en effet à la dimension d'être une " quantité ayant position ". C'est pourquoi la quantité peut-être le sujet des autres accidents, plutôt que l'inverse.

Solutions: 1. L'accident ne peut par lui-même être le sujet d'un autre accident; parce qu'il n'existe pas par lui-même. Mais selon qu'il existe dans un autre être, un accident est appelé le sujet d'un autre, en tant qu'un accident est reçu dans le sujet par l'intermédiaire d'un autre; c'est ainsi qu'on dit de la surface qu'elle est le sujet de la couleur. Donc, quand la vertu divine accorde à un accident d'exister par lui-même, il peut encore par lui-même être le sujet d'un autre accident.

2. Les autres accidents, même selon l'existence qu'ils avaient dans la substance du pain, étaient individués par l'intermédiaire de la quantité, comme on vient de le voir. Et c'est pourquoi la quantité est le sujet des autres accidents demeurant dans ce sacrement, plutôt que l'inverse.

3. Le rare et le dense sont des qualités conférées aux corps du fait qu'ils ont beaucoup ou peu de matière sous les dimensions. De même aussi que tous les autres accidents découlent des principes de la substance. Et de même que, lorsque la substance est retirée, la vertu divine conserve les autres accidents; de même, lorsque la matière est retirée, la vertu divine conserve les qualités qui accompagnent la matière, comme le rare et le dense.

4. La quantité mathématique ne fait pas abstraction de la matière intelligible, mais de la matière sensible, selon Aristote. Or la matière est dite sensible du fait qu'elle est le sujet de qualités sensibles. Par conséquent, il est évident que la quantité déterminée par la dimension qui subsiste sans sujet dans ce sacrement, n'est pas la quantité mathématique.

ARTICLE 3: Ces accidents peuvent-ils modifier un corps extérieur?

Objections: 1. Il est prouvé par le Philosophe que les formes qui existent dans la matière viennent de formes matérielles et non de formes séparées, parce que le semblable produit une action semblable à lui. Mais les espèces sacramentelles sont des espèces sans matière, puisque, comme nous l'avons vu, elles subsistent sans sujet. Elles ne peuvent donc modifier une matière extérieure en lui donnant une nouvelle forme.

2. Lorsque cesse l'action de l'agent premier, l'action de l'instrument cesse nécessairement; ainsi lorsque le forgeron se repose, le marteau ne bouge pas. Mais toutes les formes accidentelles agissent comme des instruments en vertu de la forme substantielle qui joue le rôle d'agent principal. Puisque, dans ce sacrement, la forme substantielle du pain et du vin ne subsiste pas, comme on l'a vu plus haut, il apparaît que les formes accidentelles qui subsistent ne peuvent agir pour modifier une matière extérieure.

3. Aucun être n'agit au-delà de son espèce, car l'effet ne peut être supérieur à la cause. Mais toutes les espèces sacramentelles sont des accidents. Elles ne peuvent donc modifier une matière extérieure, au moins à l'égard de sa forme substantielle.

En sens contraire, si ces espèces ne pouvaient modifier les corps extérieurs, elles ne pourraient être perçues par les sens, car la perception consiste en ce que le sens est modifié par le sensible, selon Aristote.

Réponse: Puisque tout être agit selon qu'il est un être en acte, il s'ensuit que tout être est dans la même relation avec son agir qu'avec son être. Puisque, selon ce qui précède, la vertu divine accorde aux espèces sacramentelles de subsister dans l'être qu'elles possédaient lorsque existait encore la substance du pain et du vin, il s'ensuit qu'elles conservent encore leur agir. Et c'est pourquoi toute l'action qu'elles pouvaient exercer lorsque la substance du pain et du vin existait encore, elles peuvent aussi l'exercer lorsque la substance du pain et du vin se convertit au corps et au sang du Christ. Il n'est donc pas douteux quelles peuvent modifier les corps extérieurs.

Solutions: 1. Les espèces sacramentelles, bien qu'elles soient des formes existant sans matière, gardent cependant le même être qu'elles avaient antérieurement dans la matière. C'est pourquoi, selon leur être, elles sont assimilées aux formes qui existent dans la matière.

2. L'action de la forme accidentelle dépend de l'action de la forme substantielle, comme l'être de l'accident dépend de l'être de la substance. Et par conséquent, de même que la vertu divine accorde aux espèces sacramentelles de pouvoir exister sans substance, de même elle leur accorde d'agir sans forme substantielle, par la vertu de Dieu de qui, comme premier agent, dépend toute action d'une forme, qu'elle soit substantielle ou accidentelle.

3. La modification qui atteint la forme substantielle ne provient pas de la forme substantielle immédiatement, mais par l'intermédiaire des qualités actives et passives qui agissent en vertu de la forme substantielle. Or, dans les espèces sacramentelles, cette vertu instrumentale est conservée par la vertu divine telle qu'elle existait avant la consécration. Et par conséquent, les espèces sacramentelles peuvent agir instrumentalement sur la forme substantielle; c'est ainsi qu'un être peut agir au-delà de son espèce, non par sa vertu propre, mais par la vertu de l'agent principal.

ARTICLE 4: Ces accidents peuvent-ils se dissoudre?

Objections: 1. Un être se dissout par la séparation de la forme d'avec la matière. Mais la matière du pain ne subsiste pas dans ce sacrement, comme on l'a vu. Donc ces espèces ne peuvent se dissoudre.

2. Aucune forme ne se dissout sinon par accident, lorsque le sujet s'est dissous; si bien que les formes subsistantes par elles-mêmes sont incorruptibles, comme c'est évident pour les substances spirituelles. Mais les espèces sacramentelles sont des formes sans sujet. Donc elles ne peuvent se dissoudre.

3. Si elles se dissolvent, ce sera naturellement ou miraculeusement. Mais ce ne peut être naturellement, car on ne peut ici désigner un sujet de la dissolution, qui demeurerait une fois la dissolution terminée. De même ce ne sera pas miraculeusement; car les miracles qui se produisent dans ce sacrement se font en vertu de la consécration, par laquelle les espèces sacramentelles sont conservées; le même être ne peut causer à la fois la conservation et la dissolution. Donc, en aucune manière, les espèces sacramentelles ne peuvent se dissoudre.

En sens contraire, les sens perçoivent que des hosties consacrées pourrissent et se dissolvent.

Réponse: La dissolution est " un mouvement de l'être vers le non-être ". Or on a vu plus haut que les espèces sacramentelles gardent le même être qu'elles avaient auparavant, quand la substance du pain et du vin existait. C'est pourquoi, de même que l'être de ces accidents pouvait se dissoudre lorsque la substance du pain et du vin existait, de même peut-il se dissoudre lorsque cette substance s'en va.

Ces accidents pouvaient alors se dissoudre de deux façons: par soi et par accident. Par soi, par exemple lorsque les qualités s'altéraient ou que la quantité augmentait ou diminuait. Il ne pouvait s'agir de ce mode d'augmentation ou de diminution qui est réservé aux corps animés. Les substances du pain et du vin ne pouvaient augmenter ou diminuer que par addition ou division: car, selon Aristote, par division une dimension se dissout et en donne deux; par addition, à l'inverse, deux dimensions en donnent une seule. C'est de cette manière, évidemment, que peuvent se dissoudre ces accidents après la consécration, car la dimension qui subsiste peut subir une division aussi bien qu'une addition; et puisqu'elle est le sujet de qualités sensibles, elle peut encore être le sujet de leur altération, par exemple si la couleur ou la saveur du pain ou du vin est changée.

Ces espèces peuvent encore se dissoudre par accident, à cause de la dissolution du sujet. Et elles peuvent se dissoudre de cette façon même après la consécration. Bien que le sujet, en effet, ne subsiste pas, l'être que ces accidents possédaient dans le sujet subsiste cependant, et c'est un être propre et conforme au sujet. C'est pourquoi cet être peut être dissous par un agent contraire, de la manière dont se dissolvait la substance du pain et du vin; et d'ailleurs celle-ci ne se dissolvait qu'à la suite d'une altération portant sur des accidents.

Il faut cependant distinguer entre ces deux modes de dissolution. Car, comme le corps et le sang du Christ remplacent dans ce sacrement la substance du pain et du vin, s'il se produisait une modification telle, du côté des accidents, qu'elle ne suffirait pas à la dissolution du pain et du vin, une telle modification ne fait pas disparaître de ce sacrement le corps et le sang du Christ. Soit que la modification se fasse du côté de la qualité, par exemple lorsque la couleur ou la saveur du pain ou du vin est légèrement modifiée; ou bien du côté de la quantité, comme lorsqu'on divise le pain ou le vin de telle façon que la nature du pain ou du vin peut être sauvegardée dans les parties qui résultent de cette division. Mais, si la modification était telle que la substance du pain et du vin en auraient été dissoutes, le corps et le sang du Christ ne subsistent pas sous ce sacrement. Et cela aussi bien du côté des qualités, comme lorsque la couleur, la saveur et les autres qualités du pain ou du vin sont tellement modifiées que la nature du pain ou du vin ne peut d'aucune manière subsister après cette modification; soit encore du côté de la quantité, par exemple si le pain est réduit en poussière, ou le vin divisé en parties si petites que désormais les espèces du pain et du vin ne subsistent plus.

Solutions: 1. Il appartient essentiellement à la dissolution d'enlever l'existence de la chose envisagée. Donc, en tant que l'être d'une forme existe dans la matière, il s'ensuit que la dissolution sépare la forme de la matière. Mais si cet être, sans exister dans la matière, était cependant semblable à l'être qui existe dans la matière, il pourrait être supprimé par dissolution, même en dehors de l'existence de la matière: c'est ce qui arrive dans ce sacrement, comme nous l'avons fait voir.

2. Bien que les espèces sacramentelles soient des formes existant en dehors de la matière, elles ont cependant l'être qu'elles avaient auparavant dans la matière.

3. Cette dissolution des espèces n'est pas miraculeuse mais naturelle. Cependant elle présuppose le miracle qui s'est produit dans la consécration, c'est-à-dire que ces espèces sacramentelles gardent sans sujet l'être qu'elles avaient antérieurement dans le sujet; c'est ainsi qu'un aveugle, à qui la vue est rendue par un miracle, voit de façon naturelle.

ARTICLE 5: Ces accidents peuvent-ils engendrer une autre réalité?

Objections: 1. Tout ce qui est engendré est engendré à partir d'une matière. A partir de rien, rien n'est engendré, quoique dans la création quelque chose soit fait à partir de rien. Mais les espèces sacramentelles n'ont aucune matière qui les supporte, sinon le corps du Christ qui n'est pas susceptible de changement. Il apparaît donc que les espèces sacramentelles ne peuvent donner naissance à rien.

2. Les êtres qui n'appartiennent pas au même genre ne peuvent naître l'un de l'autre, car la ligne ne peut naître de la blancheur. Mais l'accident et la substance diffèrent par le genre. Puisque les espèces sacramentelles sont des accidents il apparaît qu'aucune substance ne peut naître d'elles.

3. Si une substance corporelle naît des espèces sacramentelles, elle ne sera pas dépourvue d'accidents. Donc, si une substance corporelle naît des espèces sacramentelles, il faudra qu'un accident donne naissance à la substance et à l'accident, que deux êtres divers naissent d'un seul, ce qui est impossible. Il est donc impossible que les espèces sacramentelles donnent naissance à une substance corporelle.

En sens contraire, on voit sensiblement que les espèces sacramentelles peuvent donner naissance à des êtres nouveaux: de la cendre si on les brûle; des vers si elles pourrissent; de la poussière si on les broie.

Réponse: " La dissolution d'un être donne naissance à un autre être ", dit Aristote. Il est donc nécessaire que les espèces sacramentelles donnent naissance à un autre être lorsqu'elles se dissolvent, ce qui leur arrive, nous venons de le voir. Or elles ne se dissolvent pas de façon à disparaître entièrement comme si elles étaient réduites à rien, mais il est manifeste qu'un être sensible les remplace.

Comment elles peuvent donner naissance à un autre être, il est difficile de le voir. Car il est évident que le corps et le sang du Christ, qui s'y trouvent véritablement, ne peuvent donner naissance à rien, puisqu'ils sont incorruptibles. Si la substance du pain ou du vin, ou leur matière, subsistait dans ce sacrement, il serait facile de déterminer que c'est eux qui donnent naissance à cet être sensible qui prend leur place, comme certains l'ont prétendu". Mais c'est faux, selon les principes que nous avons posés.

C'est pourquoi certains ont affirmé que ce qui naît ne provient pas des espèces sacramentelles, mais de l'air ambiant. Ce qui apparaît impossible pour bien des raisons. 1° Parce que l'être nouveau naît d'un être qu'on a vu précédemment s'altérer et se dissoudre. Or aucune altération ou dissolution n'est apparue précédemment dans l'air ambiant qui, ainsi, ne donne pas naissance à des vers ou à de la cendre. 2° Parce que la nature de l'air n'est pas telle qu'il puisse donner naissance à autre chose par de telles altérations. 3° Parce qu'il peut arriver que des hosties consacrées soient brûlées ou pourrissent en

grande quantité, et il ne sera pas possible qu'une si grande quantité de matière terrestre naisse de l'air, sinon par un très important et très notable épaissement de cet air. 4° Parce que le même phénomène peut arriver aux corps solides environnants, par exemple à du fer ou des pierres: or ceux-ci demeurent entiers après cette naissance. Cette explication ne peut donc se soutenir car elle contredit les évidences sensibles.

C'est pourquoi d'autres ont affirmé que dans cette dissolution des espèces se produit un retour de la substance du pain et du vin, et qu'alors cette substance revenue donne naissance aux cendres, aux vers, etc. Mais cette explication n'est pas possible. D'abord parce que, si la substance du pain et du vin a été convertie au corps et au sang, comme on l'a vu, elle ne pourrait revenir que si le corps et le sang du Christ se reconvertissaient en la substance du pain et du vin, ce qui est impossible; de même, si l'air se convertit en feu, l'air ne peut revenir que si le feu se reconvertit en air. Mais si la substance du pain ou du vin était anéantie, elle ne pourrait revenir, car ce qui tombe dans le néant ne revient pas dans le même être, numériquement identique, sauf peut-être à dire que la substance revient parce que Dieu crée entièrement une substance nouvelle au lieu de la première. Ensuite, cette solution paraît impossible parce qu'on ne peut fixer le moment où la substance du pain reviendrait. Car il est évident, d'après tout ce que nous avons dit, que, tant que subsistent les espèces du pain et du vin, subsistent le corps et le sang du Christ, qui ne coexistent pas dans ce sacrement, nous l'avons vu, avec la substance du pain et du vin. Donc la substance du pain et du vin ne peut revenir tandis que les espèces du pain et du vin subsistent. Et semblablement lorsqu'elles disparaissent; car désormais la substance du pain et du vin subsisterait sans accidents propres, ce qui est impossible. A moins qu'on ne dise peut-être qu'au dernier instant de la dissolution des espèces revient non pas la substance du pain et du vin, car cet instant est celui-là même où les substances engendrées commencent d'exister; mais la matière du pain et du vin, comme créée de nouveau, serait dite revenir à proprement parler. En ce sens, l'explication ci-dessus pourrait se soutenir.

Mais il ne semble pas rationnel de dire que quelque chose arrive miraculeusement dans ce sacrement, sinon précisément par la consécration en vertu de laquelle il n'est pas question qu'une matière soit créée ou revienne. Il semble donc qu'il vaut mieux dire ceci: C'est la consécration qui accorde miraculeusement à la quantité du pain et du vin d'être le premier sujet des formes qui viendront ensuite. Tel est le propre de la matière. Et c'est pourquoi, par voie de conséquence, il est accordé à cette quantité tout ce qui est attribuable à la matière.

Et c'est pourquoi tout ce qui pourrait naître de la matière du pain si elle existait, tout cela peut naître de cette quantité du pain et du vin, non pas par un nouveau miracle, mais en vertu du miracle antérieur.

Solutions: 1. Bien qu'il n'y ait pas là de matière pour donner naissance à un être nouveau, la quantité joue le rôle de matière, on vient de le voir.

2. Ces espèces sacramentelles sont bien des accidents, mais elles ont l'acte et la vertu de la substance, nous venons de le dire.

3. La quantité du pain et du vin garde sa nature propre et reçoit miraculeusement la vertu et la propriété de la substance. C'est pourquoi elle peut aboutir à l'une et à l'autre, c'est-à-dire à la substance et à la dimension.

ARTICLE 6: Les accidents peuvent-ils nourrir?

Objections: 1. S. Ambroise affirme: " Ce pain n'est pas destiné au corps. Mais il est le pain de la vie éternelle, qui soutient la substance de notre âme. " Or tout ce qui nourrit est destiné au corps. Donc ce pain ne nourrit pas. Et le même argument vaut pour le vin.

2. Comme dit Aristote: " Nous sommes nourris par les éléments qui composent notre être. " Or les espèces sacramentelles sont des accidents dont l'homme n'est pas constitué, car l'accident n'est pas une partie de la substance. Il apparaît donc que les espèces sacramentelles ne peuvent nourrir.

3. Aristote dit aussi: " L'aliment nourrit en tant qu'il est une certaine substance, et il fait croître en tant qu'il est une certaine quantité. " Mais les espèces sacramentelles ne sont pas une substance. Elles ne peuvent donc pas nourrir.

En sens contraire, S. Paul, parlant de ce sacrement, écrit (1 Co 11, 21): " L'un a faim tandis que l'autre est ivre. " Sur quoi la Glose: " Il désigne ceux qui, après la célébration du mystère sacré et la consécration du pain et du vin, récupéraient leurs oblations et, sans en faire part aux autres, les consommaient tout seuls, si bien même qu'ils s'enivraient. " Or cela ne pouvait arriver si les espèces sacramentelles n'étaient pas nourrissantes. Donc les espèces sacramentelles nourrissent.

Réponse: Cette question ne présente pas de difficultés, maintenant que nous avons résolu la précédente. L'aliment nourrit, selon Aristote, du fait qu'il se convertit en la substance de celui qui est nourri. Or nous avons dit que les espèces sacramentelles peuvent se convertir en une substance engendrée à partir d'elles. Pour les mêmes raisons par lesquelles elles peuvent se convertir en cendres ou en vers, elles peuvent se convertir au corps humain. C'est pourquoi il est évident qu'elles nourrissent.

Certains disent bien qu'elles ne nourrissent pas vraiment, en se convertissant au corps humain, mais qu'elles restaurent et confortent par une certaine influence sur les sens; c'est ainsi qu'un homme est conforté par l'odeur de la nourriture et enivré par l'odeur du vin. Mais nos sens montrent que c'est faux. Une telle réfection ne suffit pas à l'homme, dont le corps, soumis à une déperdition constante, a besoin d'être restauré. Et pourtant un homme pourrait se soutenir longtemps s'il consommait en grande quantité des hosties et du vin consacrés.

De même, on ne peut admettre la position de certains, pour qui les espèces sacramentelles nourrissent par la forme substantielle du pain et du vin, qui subsiste. D'abord parce que nous avons vu qu'elle ne subsiste pas. Ensuite parce que nourrir n'est pas l'acte de la forme mais plutôt de la matière, qui prend la forme de celui qui se nourrit, tandis qu'elle perd sa forme primitive. C'est pourquoi, dit Aristote, l'aliment au commencement est dissemblable, à la fin semblable.

Solutions: 1. On peut dire qu'après la consécration ce sacrement contient du pain à un double titre. D'abord, il y a les espèces du pain, qui gardent le nom de la substance antérieure: c'est ainsi que parle S. Grégoire. Ou bien on peut appeler pain le corps même du Christ, qui est le pain mystique " qui descend du ciel ". Lorsque S. Ambroise dit que " ce pain n'est pas destiné au corps ", il prend le pain en ce second sens: en effet le corps du Christ n'est pas converti au corps de l'homme mais il restaure son âme. Il n'est pas question ici de pain au premier sens.

2. Les espèces sacramentelles, bien qu'elles n'appartiennent pas aux éléments qui constituent le corps, se convertissent cependant en eux, on vient de le voir.

3. Les espèces sacramentelles, bien que n'étant pas une substance, ont cependant la vertu de la substance, nous l'avons dit.

ARTICLE 7: La fraction du pain consacré

Objections: 1. Selon Aristote, les corps sont dits frangibles à cause d'une disposition déterminée de leurs pores. Ce qu'on ne peut attribuer aux espèces sacramentelles; celles-ci ne peuvent donc être rompues.

2. La rupture d'un corps produit un son. Mais les espèces sacramentelles ne sont pas sonores, car Aristote dit que le corps sonore est un corps dur ayant une surface légère. Donc les espèces sacramentelles ne sont pas rompues.

3. Être mangé, rompu ou mâché revient au même. Mais c'est le vrai corps du Christ qui est mangé, selon le texte de S. Jean (6, 55.57): " Celui qui mange ma chair et boit mon sang, etc. " C'est donc le corps du Christ qui est rompu et mâché. Aussi est-il dit dans la confession de foi de Bérenger: " Je reconnais avec la sainte Église romaine, je professe de coeur et de bouche que le pain et le vin placés sur l'autel sont, après la consécration, le vrai corps et le vrai sang du Christ, qui sont en vérité maniés et rompus par les mains des prêtres, et broyés par les dents des fidèles. " La fraction ne doit donc pas être attribuée aux espèces sacramentelles.

En sens contraire, la fraction se fait par division de la quantité. Mais ici on ne rompt aucun être doué de quantité, sinon les espèces sacramentelles. Car ce n'est ni le corps du Christ - qui est incorruptible -, ni la substance du pain - qui ne subsiste pas -. Ce sont donc les espèces du pain qui sont rompues.

Réponse: De multiples opinions ont été émises à ce sujet par les vieux auteurs. Certains ont dit que dans ce sacrement il n'y avait pas de fraction réelle, mais seulement fraction apparente. Cette position ne tient pas car, dans ce sacrement de vérité, les sens ne sont pas trompés en ce qui est soumis à leur jugement: tel est le cas de la fraction, par laquelle un seul être en devient plusieurs, ce qui rentre dans le cas des sensibles communs, pour Aristote.

Aussi d'autres ont-ils dit qu'il y avait là une vraie fraction, sans aucune substance. Mais cela aussi contredit la constatation des sens. Car on voit dans ce sacrement un être doué de quantité, qui existe dans l'unité, partagé ensuite en nombreux fragments; c'est donc cela qui doit être le sujet de la fraction.

Mais on ne peut pas dire que le vrai corps du Christ soit lui-même rompu. D'abord parce qu'il est incorruptible et impassible. Ensuite parce qu'il est tout entier sous chaque partie, comme on l'a vu: ce qui s'oppose par définition à ce qu'il soit rompu.

Il faut donc dire finalement que la fraction, de même que les autres accidents, a pour sujet la quantité. Et comme les espèces sacramentelles sont le signe du vrai corps du Christ, ainsi la fraction de ces espèces est le signe de la passion du Seigneur, qui est accomplie dans le vrai corps du Christ.

Solutions: 1. De même que le rare et le dense subsistent dans les espèces sacramentelles comme on l'a déjà dit, de même y subsiste la porosité et par conséquent la frangibilité.

2. La densité accompagne la dureté. C'est pourquoi, du fait que la densité subsiste dans les espèces sacramentelles, la dureté y demeure aussi, et donc la sonorité.

3. Ce qui est mangé sous son aspect propre, c'est cela même qui sous le même aspect est rompu et mâché. Or le corps du Christ n'est pas mangé sous son aspect propre, mais sous son aspect sacramentel. Aussi sur le texte de S. Jean: " La chair ne sert de rien ", S. Augustin fait-il cette remarque: " Ceci est à entendre de ceux qui comprenaient charnellement. Ils comprenaient la chair de la manière dont elle est déchirée sur un cadavre ou vendue à la boucherie. " Voilà pourquoi ce n'est pas en lui-même que le corps du Christ est rompu, mais sous son aspect sacramentel. C'est ainsi qu'il faut entendre la confession de foi de Bérenger: la fraction et le broiement des dents se réfèrent à l'aspect sacramentel sous lequel se trouve vraiment le corps du Christ.

ARTICLE 8: Peut-on mélanger un liquide au vin consacré?

Objections: 1. Tout liquide mélangé à un autre reçoit la qualité de celui-ci. Mais aucun liquide ne peut recevoir la qualité des espèces sacramentelles, parce que ces accidents existent en dehors de tout

sujet, comme on l'avu. Il apparaît donc que nul liquide ne peut être mélangé aux espèces sacramentelles du vin.

2. Si un liquide est mélangé à ces espèces, il faut qu'il en résulte un seul être. Mais on ne peut faire un seul être ni en mélangeant un liquide, qui est une substance, avec les espèces sacramentelles, qui sont des accidents; ni en mélangeant un liquide avec le sang du Christ, car celui-ci, en raison de son incorruptibilité, n'admet ni addition ni diminution. Donc aucun liquide ne peut être mêlé au vin consacré.

3. Si un liquide est mêlé au vin consacré, il semble que lui-même deviendra consacré, comme de l'eau ordinaire qu'on mélange à de l'eau bénite devient elle-même bénite. Mais le vin consacré est le vrai sang du Christ. Donc le liquide lui-même, qu'on mélange, serait le sang du Christ. Et ainsi le sang du Christ serait produit autrement que par la consécration, ce qui est inadmissible. Donc on ne peut mélanger aucun liquide au vin consacré.

4. " Si de deux êtres l'un est totalement corrompu, il n'y aura pas de mélange ", dit Aristote. Mais le mélange d'un liquide quelconque semble corrompre les espèces sacramentelles du vin, de telle sorte que le sang du Christ cesse d'y exister. D'abord parce que le grand et le petit sont des différences de la quantité et la diversifient, comme le blanc et le noir diversifient la couleur. Ensuite parce que le liquide mélangé, ne rencontrant pas d'obstacle, se répand dans tout le mélange; et ainsi le sang du Christ cesse d'y exister, car il ne coexiste ici avec aucune autre substance. Donc aucun liquide ne peut être mélangé au vin consacré.

En sens contraire, les sens constatent avec évidence qu'on peut mélanger au vin un autre liquide, aussi bien après la consécration qu'avant celle-ci.

Réponse: La vraie solution de ce problème découle de tout ce qui précède. On a vu déjà que les espèces qui subsistent dans ce sacrement, de même qu'elles reçoivent en vertu de la consécration le mode d'exister de la substance, reçoivent semblablement son mode d'agir et de pâtir. C'est-à-dire qu'elles peuvent agir et pâtir exactement comme ferait la substance si elle était présente. Or il est évident que si la substance du vin était là on pourrait y mélanger un autre liquide.

Cependant ce mélange aurait des effets divers, selon la nature du liquide et selon sa quantité. Si en effet on mélangeait un liquide en telle quantité qu'il pût se répandre dans tout le vin, le mélange serait total. Ce qui résulte du mélange de deux êtres n'est ni l'un ni l'autre des composants, mais l'un et l'autre aboutissent à une troisième réalité, composée des deux premières. Il s'ensuivrait donc que le vin existant précédemment ne subsisterait pas, si le liquide qu'on y mêle était d'une autre espèce: par exemple, si on y mélangeait de l'eau, l'espèce du vin serait détruite et on aurait un liquide d'une autre espèce. Mais, si le liquide ajouté était de la même espèce, par exemple si on mêlait du vin au vin, la même espèce demeurerait, mais non le même vin dans son individualité. C'est ce que montrerait la diversité des accidents, par exemple si un vin était blanc et l'autre rouge.

Mais si le liquide ajouté était en si petite quantité qu'il ne pût se répandre partout, on n'aurait pas un mélange de tout le vin, mais seulement d'une de ses parties. Celle-ci ne demeurerait pas la même dans son identité individuelle à cause du mélange d'une matière extérieure. Il demeurerait cependant de la même espèce, non seulement si ce peu de liquide était de la même espèce, mais même s'il était d'une autre espèce: car une goutte d'eau mélangée à beaucoup de vin épouse l'espèce du vin, selon le Philosophe.

Or il est évident, par tout ce qui précède, que le corps et le sang du Christ subsistent dans ce sacrement aussi longtemps que les espèces demeurent dans leur identité individuelle, car ce qui est consacré c'est ce pain et ce vin. Donc, si l'on fait un mélange avec un liquide quelconque, mais en si grande quantité que ce liquide atteigne tout le vin, qui sera entièrement mêlé et par conséquent changera

d'individualité, le sang du Christ ne subsistera pas. Mais si l'on ajoute une assez petite quantité pour qu'elle ne puisse pas se répandre partout mais seulement dans une partie des espèces, le sang du Christ cessera d'être sous cette partie du vin consacré et subsistera sous le reste.

Solutions: 1. Innocent III dit dans une décrétale: " Les accidents eux-mêmes semblent affecter le vin qu'on ajoute: car si l'on a ajouté de l'eau, elle prend la saveur du vin. Il arrive donc que les accidents changent le sujet, comme il arrive que le sujet change les accidents. La nature s'efface devant le miracle et sa vertu opère au-dessus de son action accoutumée. " Mais il ne faut pas entendre cette parole comme si le même accident, dans l'individualité qu'il avait dans le vin avant la consécration, se retrouvait ensuite dans le vin ajouté; mais un tel changement se fait par l'action. Car les accidents du vin qui subsistent gardent l'action de la substance, selon ce que nous venons de dire, et c'est ainsi qu'en le transformant ils affectent le liquide ajouté.

2. Le liquide ajouté au vin consacré ne se mêle aucunement à la substance du sang du Christ. Il se mêle cependant aux espèces sacramentelles; de telle sorte toutefois qu'après le mélange ces espèces se dissolvent, soit en totalité, soit en partie, selon le mode qu'on a déterminé x au sujet des êtres qui peuvent naître de ces espèces. Et si elles se dissolvent en totalité, il n'y a plus de question, car alors le tout sera homogène. Si elles ne se dissolvent que partiellement, il y aura bien une seule dimension selon la continuité de la quantité, mais non pas une seule selon le mode d'être, car si une seule partie est sans sujet, l'autre existera dans un sujet; de même que, si un corps est constitué de deux métaux, il y aura un seul corps au point de vue de la quantité, mais non selon la nature spécifique.

3. Comme le dit Innocent III dans la décrétale alléguée plus haut: " Si, après la consécration, on met d'autre vin dans le calice, cet autre vin ne devient pas du sang et ne se mêle pas au sang; mais mêlé aux accidents du premier vin, il entoure de tous côtés le corps qui s'y trouve caché, sans mouiller ce corps ainsi entouré. " Cela doit s'entendre quand on ne mélange pas une telle quantité de liquide ajouté que le sang du Christ cesse d'exister sous le tout. Alors en effet on dit qu'il est entouré de tous côtés parce qu'il toucherait le sang du Christ non pas selon ses dimensions propres, mais selon les dimensions sacramentelles sous lesquelles il est contenu. Il n'en va pas de même pour l'eau bénite, parce que la bénédiction ne change rien à la substance de l'eau, comme fait la consécration pour le vin.

4. Certains ont affirmé que, si petit que soit le mélange de liquide étranger, la substance du sang du Christ cessera d'exister sous l'ensemble. Et cela pour la raison introduite dans l'objection. Mais cette raison n'est pas contraignante. Car le grand et le petit ne diversifient pas la quantité dans son essence mais dans la détermination de sa mesure.

Pareillement, le liquide ajouté peut être en si petite quantité qu'il ne puisse se répandre dans le tout, à cause de sa petitesse et non seulement de ses dimensions; car bien que celles-ci soient sans sujet, elles font obstacle à l'autre liquide, comme ferait la substance si elle était là, selon ce qu'on vient de déterminer.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 78: LA FORME DE CE SACREMENT

1. Quelle est la forme de ce sacrement? - 2. La forme de la consécration du pain est-elle appropriée? - 3. La forme de la consécration du sang est-elle appropriée? - 4. La vertu de ces deux formes. - 5. La vérité de leur langage. - 6. Les relations entre les deux formes.

ARTICLE 1: Quelle est la forme de ce sacrement?

Objections: 1. Il semble que " Ceci est mon corps " et " Ceci est la coupe de mon sang " ne soit pas la forme de ce sacrement. En effet ces paroles semblent appartenir à la forme par laquelle le Christ a consacré son corps et son sang. Mais le Christ a d'abord béni le pain qu'il avait pris en mains et il a dit ensuite: " Prenez et mangez: ceci est mon corps " (Mt 26, 26). Et il a fait de même pour le calice. Les paroles en question ne sont donc pas la forme du sacrement.

2. Eusèbe dit que le prêtre invisible convertit en son corps des créatures visibles en disant: " Prenez et mangez, ceci est mon corps. " C'est donc toute cette phrase qui paraît appartenir à la forme du sacrement. Et le même argument vaut pour les paroles qui se rapportent au sang.

3. Dans la forme du baptême on exprime la personne du ministre et son acte, en disant: " Moi, je te baptise. " Mais dans les paroles en question il n'est fait aucune mention ni de la personne du ministre, ni de son acte. Donc elles ne sont pas la forme sacramentelle appropriée.

4. La forme sacramentelle est suffisante pour accomplir entièrement le sacrement. C'est pourquoi l'on peut parfois accomplir le sacrement de baptême en se contentant de prononcer les paroles de la forme, et en omettant toutes les autres paroles. Donc, si les paroles en question sont la forme de ce sacrement, il apparaît qu'on pourrait parfois accomplir ce sacrement en se contentant de prononcer les paroles en question et en omettant toutes les autres paroles que la messe comporte. Cependant cela paraît faux, car, si l'on omettait ces autres paroles, les paroles en question s'entendraient de la personne du prêtre qui les prononce, et pourtant le pain et le vin ne sont pas convertis au corps et au sang du prêtre. Les paroles en question ne sont donc pas la forme de ce sacrement.

En sens contraire, S. Ambroise affirme: " La consécration se fait par les mots et les paroles du Seigneur Jésus. Car tout ce qu'on dit d'autre rend gloire à Dieu, sert à prier pour le peuple, pour les rois, pour tous. Lorsque l'on accomplit le sacrement, le prêtre n'emploie plus ses propres paroles, il emploie celles du Christ. C'est donc la parole du Christ qui accomplit ce sacrement. "

Réponse: Ce sacrement diffère des autres en deux points. D'abord en ce qu'il est achevé dans la consécration de la matière, tandis que les autres s'achèvent dans l'usage de la matière consacrée. Ensuite parce que, dans les autres sacrements, la consécration de la matière consiste seulement en une bénédiction d'où la matière consacrée reçoit à titre d'instrument une vertu spirituelle qui, par le ministre, - lequel est un instrument animé, - peut atteindre jusqu'aux instruments inanimés. Tandis que, dans ce sacrement, la consécration de la matière consiste en une conversion miraculeuse de la substance, que Dieu seul peut accomplir. C'est pourquoi le ministre en accomplissant ce sacrement n'a pas d'autre action que d'émettre des paroles.

Et parce que la forme doit être appropriée à la réalité sacramentelle, la forme de ce sacrement diffère de celles des autres sacrements en deux points. Le premier, c'est que les formes des autres sacrements se rapportent à l'emploi de la matière, par exemple le baptême ou la chrismation; tandis que la forme de ce sacrement se rapporte uniquement à la consécration de la matière, qui consiste dans la transsubstantiation, lorsqu'on dit: " Ceci est mon corps " ou: " Ceci est la coupe de mon sang. " La deuxième différence, c'est que les formes des autres sacrements sont émises au nom personnel du ministre, soit en le désignant comme exerçant un acte, quand il dit: " je te baptise " ou " je te confirme "; ou à l'impératif, comme on dit dans le sacrement de l'ordre: " Recevez le pouvoir... "; ou par mode déprécatif, comme on dit dans le sacrement de l'extrême-onction: " Que par cette onction et notre intercession... " Tandis que la forme de ce sacrement est émise à la place du Christ lui-même qui parle; on donne ainsi à entendre que, dans l'accomplissement de ce sacrement, le ministre ne fait rien d'autre que de proférer les paroles du Christ.

Solutions: 1. A ce sujet il y a de nombreuses opinions. Certains ont dit que le Christ, qui avait un pouvoir d'excellence sur les sacrements, réalisa ce sacrement sans aucune forme verbale, et qu'ensuite il émit les paroles par lesquelles les autres prêtres consacraient ensuite. Tel paraît le sens de ces mots

d'Innocent III - " On peut vraiment dire que le Christ réalisa par la vertu divine et ensuite exprima la forme sous laquelle ses successeurs béniraient. " Mais cette opinion est expressément contraire aux termes de l'Évangile, selon lesquels le Christ " bénit ", bénédiction qui fut faite avec des paroles. Le texte d'Innocent III exprime donc plutôt une opinion personnelle qu'une définition.

Certains ont encore prétendu que cette bénédiction fut faite avec des paroles que nous ignorons. Mais cela non plus ne tient pas. Car la bénédiction consécatoire se fait maintenant par le récit de ce qui s'est passé alors. Donc, si ce n'est pas ces paroles qui ont accompli la consécration, elles ne l'accompliraient pas davantage maintenant.

Et c'est pourquoi d'autres ont avancé que cette bénédiction a été accomplie avec les mêmes paroles que maintenant, mais que le Christ les a proférées deux fois. Une première fois tout bas, pour consacrer. Une deuxième fois ouvertement, pour instruire. Mais cela non plus ne tient pas. Car le prêtre consacre en proférant ces paroles non pas en tant que prononcées par le Christ dans une bénédiction secrète, mais en tant que proférées publiquement. Donc, comme ces paroles tirent toute leur force de leur émission par le Christ, il apparaît que le Christ lui aussi a consacré en les proférant ouvertement.

C'est pourquoi d'autres ont dit que les Évangélistes, dans leur récit, n'ont pas toujours observé l'ordre des événements: S. Augustin le montre. Il faut donc comprendre que l'ordre réel des événements peut être rétabli ainsi: " Prenant du pain, il le bénit en disant: "Ceci est mon corps" et ensuite il le rompit et le donna à ses disciples. " Mais on peut dégager le même sens des paroles de l'Évangile, sans rien y changer. Car ce participe " en disant " signale une certaine simultanéité des paroles prononcées avec ce qui précède. Et il n'est pas nécessaire d'entendre cette simultanéité seulement avec la dernière parole prononcée, comme si le Christ avait prononcé ces paroles-là quand il donna l'eucharistie à ses disciples. Mais on peut l'entendre avec tout ce qui précède. Le sens serait alors: " Tandis qu'il bénissait, rompait et donnait à ses disciples, il dit ces paroles: "Prenez, etc." "

2. Ces paroles " Prenez et mangez " désignent l'usage de la matière consacrée, qui n'appartient pas nécessairement à ce sacrement, comme on l'a vu. C'est pourquoi ces paroles n'appartiennent pas à la substance de la forme.

Cependant, parce que l'usage de la matière consacrée appartient à une certaine perfection du sacrement, de même que l'opération n'est pas la première, mais la seconde perfection d'un être, toutes ces paroles expriment l'entière perfection de ce sacrement. Ainsi Eusèbe a-t-il compris que le sacrement est accompli avec ces paroles, quant à sa première et à sa seconde perfection.

3. Dans le sacrement de baptême, le ministre exerce un certain acte concernant l'usage de la matière, qui appartient à l'essence du sacrement, ce qui n'est pas le cas dans l'eucharistie, si bien que la comparaison ne vaut pas.

4. Certains ont dit que ce sacrement ne peut être accompli si l'on prononce les paroles en question en omettant les autres, surtout celles du canon de la messe. Mais cela est évidemment faux. D'abord, d'après les paroles de S. Ambroise citées dans l'argument *en sens contraire*. Ensuite parce que le canon de la messe n'est pas le même chez tous et a varié avec le temps, ayant reçu des adjonctions de divers auteurs.

Il faut donc soutenir que si le prêtre ne disait que les paroles en question, avec l'intention d'accomplir ce sacrement, celui-ci serait réalisé, parce que l'intention ferait comprendre que ces paroles sont prononcées au nom du Christ, même si ce n'était pas signalé par le récit des paroles précédentes. Cependant ce prêtre pécherait gravement, comme n'observant pas le rite de l'Église. Le cas n'est pas le même dans le baptême, qui est le sacrement indispensable, tandis que si l'eucharistie fait défaut, on peut y suppléer par la manducation spirituelle, dit S. Augustin.

ARTICLE 2: La forme de la consécration du pain est-elle appropriée?

Objections: 1. La forme de ce sacrement doit exprimer son effet. Mais l'effet qui s'accomplit dans la consécration du pain, c'est la conversion de la substance du pain au corps du Christ, qui s'exprime mieux par le verbe devenir que par le verbe être. On devrait donc dire dans la forme de ce sacrement: " Ceci devient mon corps. "

2. S. Ambroise nous dit: " La parole du Christ accomplit ce sacrement. Quelle parole du Christ? Celle par qui tout a été fait: le Seigneur a ordonné et les cieux et la terre furent créés. " La forme de ce sacrement aurait donc été mieux appropriée, formulée à l'impératif, ce qui ferait dire: " Que ceci soit mon corps. "

3. Le sujet de cette phrase concerne ce qui est converti, de même que son attribut concerne le terme de la conversion. Mais, de même que nous avons établi le terme de la conversion, qui est le corps du Christ, nous en avons établi le sujet, qui n'est autre que le pain. Donc, de même qu'on met un nom du côté de l'attribut, de même doit-on en mettre un du côté du sujet, ce qui ferait dire " Ce pain est mon corps. "

4. De même que le terme de la conversion est d'une nature déterminée, puisque c'est le corps, de même il appartient à une personne déterminée. Pour déterminer cette personne on devrait donc dire: " Ceci est le corps du Christ. "

5. Dans les paroles de la forme, on ne doit rien mettre qui n'appartienne à sa substance. C'est donc à tort que dans certains livres on a introduit la conjonction " car " qui n'appartient pas à la substance de la forme.

En sens contraire, le Seigneur a employé cette forme pour consacrer, comme on le voit en S. Matthieu (26, 26).

Réponse: Cette forme de consécration du pain est parfaitement appropriée. On a vu en effet que cette consécration consiste en la conversion de la substance du pain au corps du Christ. Or il faut que la forme du sacrement signifie ce qui se réalise dans le sacrement. Par conséquent la forme de la consécration du pain doit signifier précisément la conversion du pain au corps du Christ. On peut en considérer trois éléments: la conversion elle-même, son point de départ et son point d'arrivée.

La conversion peut être considérée à deux points de vue: dans son devenir et dans son résultat. Or dans cette forme on devait signifier la conversion non pas dans son devenir mais dans son résultat. D'abord parce que cette conversion n'est pas successive, nous l'avons vu, mais instantanée. Or, dans les changements instantanés, le devenir est identique à son résultat. Ensuite, parce que les formes sacramentelles signifient l'effet du sacrement de la même façon que les formes artificielles révèlent l'effet de l'art. La forme artificielle est la ressemblance de l'effet ultime auquel se porte l'intention de l'artiste. C'est ainsi que la forme de l'art dans l'âme du constructeur est la forme de la maison construite, comme principe de son action; et par voie de conséquence, c'est la forme de la construction. Ainsi, dans cette forme sacramentelle, doit s'exprimer la conversion dans son résultat, vers quoi se porte l'intention.

Et parce que cette forme signifie la conversion dans son résultat, il faut qu'elle signifie les termes de la conversion tels qu'ils se trouvent dans ce résultat. Alors le point d'arrivée a la propre nature de sa substance; mais le point de départ ne subsiste pas selon sa substance, mais seulement selon les accidents qui le proposent à la connaissance sensible, qui peut les discerner. Il est donc approprié de désigner le point de départ de la conversion par un pronom démonstratif rapporté aux accidents sensibles qui y subsistent. Quant au point d'arrivée, il est exprimé par le nom signifiant la substance de

l'être auquel aboutit la conversion, lequel est tout le corps du Christ et non pas seulement sa chair, nous l'avons vu. Par conséquent cette forme est tout à fait appropriée: " Ceci est mon corps. "

Solutions: 1. Ce n'est pas le devenir mais son résultat qui est le dernier effet de cette consécration, nous venons de le dire. C'est donc plutôt le résultat qui doit être exprimé par la forme.

2. La parole de Dieu a opéré dans la création du monde, et elle opère encore dans cette consécration, mais différemment. Car ici elle opère sacramentellement, c'est-à-dire selon sa puissance de signification. Et c'est pourquoi il faut dans cette parole signifier le dernier effet de la consécration par le verbe être au mode indicatif et au temps présent. Mais dans la création du monde la parole divine opère par sa seule efficacité, laquelle est commandée par sa sagesse. C'est pourquoi dans la création du monde la parole du Seigneur s'exprime par un verbe à l'impératif, selon la Genèse (1, 3): " Que la lumière soit, et la lumière fut. "

3. Lorsque la conversion est réalisée, le terme de départ ne garde pas la nature de sa substance, comme le terme d'arrivée. Par conséquent la comparaison ne vaut pas.

4. L'adjectif " mon " qui inclut la démonstration de la première personne, celle de celui qui parle, exprime suffisamment la personne du Christ au nom de qui ces paroles sont prononcées, comme on l'a vu.

5. Cette conjonction ",car " est ajoutée à cette forme selon l'usage de l'Église romaine, hérité de l'apôtre S. Pierre. Et cela pour marquer la continuité avec les paroles précédentes; c'est pourquoi elle n'appartient pas plus à la forme que les paroles qui la précèdent.

ARTICLE 3: La forme de la consécration du sang est-elle appropriée?

Objections: 1. De même que le pain est converti au corps du Christ par la vertu de la consécration, ainsi le vin au sang du Christ, comme on l'a vu. Mais dans la forme de la consécration du pain, le corps du Christ est désigné directement et l'on n'ajoute rien d'autre. Il n'est donc pas approprié dans cette forme de désigner le sang du Christ indirectement, et d'ajouter comme attribut direct " le calice " en disant: " Ceci est la coupe de mon sang. "

2. Les paroles prononcées dans la consécration du pain ne sont pas d'une plus grande efficacité que celles qui sont prononcées dans la consécration du vin, puisque ce sont dans les deux cas des paroles du Christ. Mais dès qu'on a dit: " Ceci est mon corps ", la consécration du pain est achevée. Donc, dès qu'on a dit: " Ceci est la coupe de mon sang ", la consécration du sang est achevée. Et par conséquent toutes les paroles qui suivent ne paraissent pas appartenir à la substance de la forme; d'autant plus qu'elles ne concernent que les propriétés de ce sacrement.

3. La nouvelle alliance semble relever de l'inspiration intérieure comme on le voit du fait que S. Paul, dans l'épître aux Hébreux (8, 6. 10) cite ces paroles de Jérémie (31, 31. 33): " J'accomplirai avec la maison d'Israël une alliance nouvelle en mettant mes lois dans leurs esprits. " Or le sacrement agit à l'extérieur d'une façon visible. Il ne convient donc pas de dire, dans la forme du sacrement: " de la nouvelle alliance ".

4. On dit que quelque chose est nouveau quand il est près du commencement de son être. Mais ce qui est éternel n'a pas de commencement de son être. Il est donc illogique de dire: " nouvelle et éternelle alliance ", car cela semble impliquer contradiction.

5. Il faut enlever aux hommes les occasions d'erreur, selon la parole d'Isaïe (57, 4): " Enlevez tout obstacle du chemin de mon peuple ". Mais certains se sont égarés, estimant qu'il y avait seulement

dans ce sacrement une présence mystique du corps et du sang du Christ. Il ne convient donc pas de mentionner dans cette forme " mystère de foi ".

6. On a vu plus haut que, si le baptême est le sacrement de la foi, l'eucharistie est le sacrement de la charité. Dans cette forme on aurait mieux fait de mentionner la charité plutôt que la foi.

7. Tout ce sacrement, à l'égard du corps comme à l'égard du sang, est le mémorial de la passion du Seigneur, selon S. Paul (1 Co 11, 26): " Chaque fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur. " Il ne fallait donc pas faire mention de la passion du Christ et de ses effets dans la formule de consécration du sang, quand elle ne figure pas dans celle du corps. D'autant plus que, selon S. Luc (22, 19), le Seigneur a dit: " Ceci est mon corps, qui sera livré pour vous. "

8. La passion du Christ, on l'a vu n, a profité à tous, par sa pleine suffisance radicale. Quant à son efficacité effective, elle a profité à beaucoup. Il fallait donc dire " qui sera répandu pour tous " ou " pour beaucoup " sans ajouter " pour vous ".

9. Les paroles par lesquelles on accomplit ce sacrement tiennent leur efficacité de l'institution du Christ. Mais aucun évangéliste ne rapporte que le Christ ait dit toutes ces paroles. Cette forme de consécration du vin n'est donc pas celle qui convient.

En sens contraire, l'Église, instruite par les Apôtres, emploie cette forme dans la consécration du vin.

Réponse: Deux opinions se sont manifestées au sujet de cette forme. Certains ont dit que seules les paroles: " Ceci est la coupe de mon sang " appartiennent à la substance de cette forme, et non les paroles qui suivent. Mais cela paraît illogique, car les paroles qui suivent sont des déterminations de l'attribut, qui est le sang du Christ, et par conséquent elles appartiennent à l'intégrité de la phrase.

C'est pourquoi d'autres disent, avec plus de raison, que tout ce qui suit appartient à la substance de la forme jusqu'à ce qui vient ensuite: " Toutes les fois que vous ferez cela... ", phrase qui concerne l'usage du sacrement, si bien qu'elle n'appartient pas à la substance de la forme. Et c'est pourquoi le prêtre prononce toutes ces paroles de la même façon et en accomplissant le même rite, c'est-à-dire en tenant le calice en mains. Même, dans S. Luc (22, 20), les paroles qui suivent sont placées au milieu des premières, puisqu'on y dit: " Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang. "

Il faut donc affirmer que toutes ces paroles appartiennent à la substance de la forme; mais les premières paroles: " Ceci est la coupe de mon sang " signifient précisément la conversion du vin au sang, de la manière qu'on a dite à propos de la consécration du pain; et les paroles qui suivent désignent la vertu du sang répandu dans la passion, vertu qui opère dans ce sacrement. Cette vertu a un triple effet. Premièrement et principalement elle nous fait obtenir l'héritage éternel, selon l'épître aux Hébreux (10, 19): " Nous avons un accès assuré au sanctuaire par son sang. " Et pour désigner cela on dit: " de la nouvelle et éternelle alliance ". Deuxièmement elle nous fait obtenir la justification gratuite, qui est le fruit de la foi (Rm 3, 25): " Dieu l'a destiné à être, par son propre sang, moyen de propitiation grâce à la foi, afin qu'il soit juste et cause de justice pour qui a la foi en Jésus Christ. " Et à cet égard on ajoute: " mystère de la foi ". Troisièmement, cette vertu du sang écarte les obstacles à l'héritage éternel et à la justification, qui sont les péchés, selon l'épître aux Hébreux (9, 14): " Le sang du Christ purifiera nos consciences des oeuvres mortes ", c'est-à-dire des péchés. Et à cet égard on ajoute: " qui pour vous et pour beaucoup sera répandu en rémission des péchés ".

Solutions: 1. Lorsqu'on dit: " Ceci est la coupe de mon sang ", c'est une expression figurée, que l'on peut comprendre de deux façons. D'abord par métonymie, le contenant étant pris pour le contenu, ce qui donne ce sens: " Voici mon sang contenu dans la coupe. " On fait mention de celui-ci parce que le sang du Christ est consacré dans ce sacrement en tant qu'il est la boisson des fidèles, ce qui n'est pas

impliqué dans la notion de sang; il a donc fallu que ce sang fût désigné par le vase dont on se sert pour boire.

On peut entendre aussi cette phrase comme comportant une métaphore: la coupe fait comprendre par comparaison qu'il s'agit ici de la passion du Christ, laquelle enivre à la manière d'un calice selon les Lamentations (3, 15): " Il m'a comblé d'amertumes, il m'a enivré d'absinthe ", si bien que le Seigneur lui-même appelle sa passion un calice lorsqu'il dit (Mt 26, 39): " Que ce calice passe loin de moi. " Le sens est alors: " Voici le calice de ma passion. " On fait mention de celle-ci en consacrant le sang à part du corps, parce que c'est la passion qui a séparé le sang du corps.

2. Puisque, comme on l'a vu, le sang consacré à part représente explicitement la passion du Christ, c'est dans la consécration du sang qu'on fait mention de l'effet de la passion du Christ, plutôt que dans la consécration du corps qui est le sujet de la passion. Ceci est encore signifié dans cette parole du Seigneur " qui sera livré pour vous ", comme s'il disait " qui pour vous sera soumis à la passion ".

3. Le testament consiste à disposer d'un héritage. Or Dieu a disposé que l'héritage céleste serait donné aux hommes par la vertu du sang de Jésus-Christ. Car dit l'épître aux Hébreux (9, 16): " Là où il y a testament, il est nécessaire qu'intervienne la mort du testateur. " Or le sang du Christ a été donné aux hommes de deux façons. D'abord en figure, ce qui appartient à l'ancienne alliance. C'est pourquoi l'Apôtre conclut ainsi le même passage: " De là vient que la première alliance elle-même n'a pas été inaugurée sans effusion de sang. " C'est évident si l'on se souvient de l'Exode (24, 19): " Moïse, après avoir lu tout le dispositif de la loi, aspergea tout le peuple en disant: Voici le sang de l'alliance que le Seigneur a conclue avec vous. " Ensuite le sang du Christ a été donné aux hommes dans sa réalité, ce qui revient à la nouvelle alliance. C'est ce que S. Paul dit avant le texte précédemment cité: " C'est pour cela que le Christ est le médiateur d'une nouvelle alliance afin que, la mort étant intervenue, ceux qui ont été appelés reçoivent la promesse de l'héritage éternel ". On dit donc ici: " le sang de la nouvelle alliance ", parce qu'il nous est donné désormais en réalité et non plus en figure. C'est pourquoi on ajoute " qui sera répandu pour vous ". - Quant à l'inspiration intérieure, elle procède de la vertu du sang selon que nous sommes justifiés par la passion du Christ.

4. Cette alliance est nouvelle en raison du don qui en est fait; on l'appelle éternelle tant en raison de la préordination éternelle de Dieu qu'en raison de l'héritage éternel qui est réglé par ce testament. En outre, la personne même du Christ, dont le sang règle ce testament, est éternelle.

5. On parle ici de " mystère " non pas pour exclure la vérité mais pour signaler qu'elle est cachée. Car le sang du Christ, précisément, se trouve dans ce sacrement d'une façon cachée; et c'est d'une façon cachée qu'elle fut préfigurée dans l'Ancien Testament.

6. On l'appelle " mystère de foi " au sens d'objet de foi. Effectivement, que le sang du Christ se trouve réellement dans ce sacrement, la foi seule nous le garantit. En outre, la passion du Christ elle-même nous justifie par la foi. Quant au baptême, on l'appelle " le sacrement de la foi " parce qu'il est une protestation de foi. Et notre sacrement est le " sacrement de la charité " en tant qu'il la signifie et la produit.

7. Comme on l'a vu, le sang consacré à part du corps représente d'une façon plus expressive la passion du Christ. C'est pourquoi dans la consécration du sang en fait mention de la passion du Christ et de ses effets, plutôt que dans la consécration du corps.

8. Le sang de la passion du Christ n'a pas seulement d'efficacité chez les juifs élus, auxquels avait été donné le sang de l'ancienne alliance, mais encore chez les païens; ni seulement chez les prêtres qui accomplissent ce sacrement ou chez les autres qui le reçoivent, mais encore chez ceux pour qui il est offert. C'est pourquoi le Seigneur dit expressément " pour vous ", les Juifs, " et pour beaucoup ", c'est-à-dire pour les païens; ou bien " pour vous ", qui mangez, " et pour beaucoup " pour qui il est offert.

9. Le but des évangélistes n'était pas de transmettre les formes des sacrements qui, dans la primitive Église, devaient rester cachées, comme dit Denys. Mais ils ont écrit pour tisser l'histoire du Christ.

Et cependant presque tous ces mots peuvent se retrouver dans divers passages de l'Écriture. Car l'expression: " Ceci est la coupe " se trouve chez S. Luc (22, 20) et chez S. Paul (1 Co 11, 25). On trouve dans S. Matthieu (26, 28): " Ceci est mon sang de la nouvelle alliance, qui sera répandu pour beaucoup en rémission des péchés. " Les paroles ajoutées: " éternelles " et " mystère de foi ", viennent de la tradition du Seigneur, qui est parvenue à l'Église par l'intermédiaire des Apôtres, selon ce que dit S. Paul (1 Co 11, 23): " J'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis. "

ARTICLE 4: La vertu de ces deux formes

Objections: 1. S. Jean Damascène dit: " C'est par la seule vertu de l'Esprit Saint que se fait la conversion du pain au corps du Christ. " Mais la vertu du Saint-Esprit est une vertu créée. Ce sacrement n'est donc accompli par aucune vertu créée qui se trouverait dans ces paroles.

2. Les oeuvres miraculeuses ne se font pas par une vertu créée, mais par la seule vertu divine, comme on l'a vu dans la première Partie. Or la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ n'est pas une oeuvre moins miraculeuse que la création du monde, ou même que la formation du corps du Christ dans le sein de la Vierge, qui n'ont pu être accomplies par aucune vertu créée. Donc ce sacrement n'est pas davantage consacré par une vertu créée résidant dans ces paroles.

3. Ces paroles ne sont pas simples mais composées de beaucoup d'éléments; et elles ne sont pas proférées simultanément, mais successivement. Or, en étudiant cette conversion, nous avons vu qu'elle est instantanée: il faut donc qu'elle se fasse par une vertu simple, et ce ne peut être par la vertu de ces paroles.

En sens contraire, S. Ambroise écrit: " S'il y a une telle vertu dans la parole du Seigneur Jésus pour que ce qui n'existait pas commence à exister, combien plus efficace est-elle pour faire que ce qui était existe et soit changé en autre chose? Et ainsi, ce qui était du pain avant la consécration est désormais le corps du Christ après la consécration, parce que la parole du Christ change la créature. "

Réponse: Certains ont prétendu qu'il n'existe aucune vertu créée, pour accomplir la transsubstantiation, dans les paroles que nous avons étudiées, pas plus que dans les autres formes sacramentelles, ni dans ces sacrements eux-mêmes pour produire les effets de ces sacrements. Position, comme on l'a dit, qui contredit aux affirmations des Pères et déroge à la dignité des sacrements de la loi nouvelle. Aussi, comme ce sacrement est plus digne que les autres, nous l'avons vu aussi, il s'ensuit que, dans les paroles constituant la forme de ce sacrement, il y a une vertu créée pour produire la conversion de ce sacrement; vertu instrumentale, cependant, comme dans les autres sacrements. Car, puisque ces paroles sont prononcées à la place du Christ, elles reçoivent, par son ordre, une vertu instrumentale dérivée de lui, de même que toutes ses actions et paroles possèdent instrumentalement une vertu porteuse de salut, comme on l'a vu précédemment.

Solutions: 1. Lorsqu'on dit que seule la vertu du Saint-Esprit convertit le pain au corps du Christ, on n'exclut pas la vertu instrumentale qui se trouve dans la forme de ce sacrement. Ainsi, lorsqu'on dit que seul l'artisan fabrique un couteau on n'exclut pas la vertu de son marteau.

2. Aucune créature ne peut accomplir des oeuvres miraculeuses à titre d'agent principal. Mais elle peut les accomplir instrumentalement; c'est ainsi que le lépreux a été guéri précisément par le contact de la main du Christ. C'est de cette manière que les paroles convertissent le pain au corps du Christ. Cela n'a pu se produire dans la conception par laquelle le corps du Christ a été formé, parce que rien ne pouvait recevoir du corps du Christ une vertu instrumentale pour former ce même corps. Dans la

création, d'autre part, il n'y avait pas de terme qui pût servir de point de départ à l'action instrumentale de la créature. L'argument par similitude ne vaut donc pas ici.

3. Ces paroles qui réalisent la consécration opèrent sacramentellement. C'est pourquoi la vertu de conversion qui se trouve dans les formes de ces sacrements dépend de leur signification, qui se termine lorsqu'on prononce le dernier mot. Aussi est-ce au dernier instant de l'émission des paroles que celles-ci sont en possession de leur vertu, mais en relation avec les paroles qui précèdent. Et cette vertu est simple en raison de la signification, bien qu'il y ait une certaine complexité dans la teneur extérieure des paroles prononcées.

ARTICLE 5: La vérité de ces paroles

Objections: 1. Lorsque l'on dit: " Ceci est mon corps ", " ceci " est un démonstratif qui désigne la substance. Mais d'après ce que nous avons vu, lorsque l'on profère ce pronom " ceci ", la substance présente est encore celle du pain, puisque la transsubstantiation ne s'opère qu'au dernier instant de l'émission des paroles. Mais cette proposition est fautive: " Le pain est le corps du Christ. " Donc celle-ci aussi est fautive: " Ceci est mon corps. "

2. Le pronom " ceci " adresse sa démonstration aux sens. Mais les espèces sensibles qui existent dans ce sacrement ne sont ni le corps du Christ lui-même, ni les accidents du corps du Christ. Donc " Ceci est mon corps " ne peut être une proposition vraie.

3. Ces paroles, comme on vient de le voir, réalisent par leur signification la conversion du pain au corps du Christ. Mais la cause réalisatrice d'un effet précède cet effet. Donc la signification de ces paroles est comprise avant que se réalise la conversion du pain au corps du Christ. Mais, avant la conversion, " Ceci est mon corps " est une proposition fautive. Il faut donc juger qu'elle est fautive absolument. Et le même argument vaut pour cette proposition: " Ceci est la coupe de mon sang, etc. "

En sens contraire, ces paroles sont proférées au nom du Christ, qui dit de lui-même (Jn 14, 6) " je suis la Vérité. "

Réponse: Autour de ce problème les opinions se sont multipliées. Certains ont dit que dans la proposition " Ceci est mon corps ", le mot " ceci " comporte une démonstration pensée et non exercée, car toute cette proposition est prise matériellement, puisqu'elle est proférée par mode de récit. En effet le prêtre rapporte que le Christ a dit: " Ceci est mon corps. "

Mais cette position ne tient pas. Car, à ce compte, les paroles ne s'appliqueraient pas à la matière corporelle présente, et ainsi le sacrement ne se réaliserait pas. Car S. Augustin écrit: " La parole se joint à l'élément et voilà le sacrement. " D'ailleurs cette solution n'évite pas totalement la difficulté de notre problème: les mêmes arguments valent pour ces paroles prononcées la première fois par le Christ; car il est évident qu'alors elles n'étaient pas employées matériellement, mais pour leur valeur de signification. Il faut donc dire que, même quand elles sont proférées par le prêtre, elles sont employées pour leur valeur de signification et non matériellement. Et il n'y a pas à objecter que le prêtre les profère par manière de récit, comme dites par le Christ. Car, à cause de la vertu infinie du Christ (de même qu'au contact de sa chair la vertu d'opérer une nouvelle naissance n'a pas atteint seulement les eaux touchées par le Christ mais toutes les eaux de la terre, et cela pour tous les siècles à venir), de même aussi, parce que ces paroles ont été émises par le Christ, elles ont obtenu une vertu consécatoire, quel que soit le prêtre qui les prononce, comme si le Christ les proférait présentement.

C'est pourquoi d'autres ont avancé que le mot " ceci ", dans cette proposition, adresse sa démonstration non pas aux sens mais à l'intellect. Le sens de " Ceci est mon corps " serait: " Ce qui est signifié par ceci est mon corps. "

Mais cela non plus ne peut tenir. Car puisque, dans les sacrements, est produit ce qui est signifié, cette forme ne ferait pas que le corps du Christ soit dans ce sacrement d'une façon réelle, mais seulement par mode de signe. Ce qui est hérétique, nous l'avons dit précédemment.

Et c'est pourquoi d'autres ont soutenu que le mot " ceci " adresse sa démonstration aux sens, mais que cette démonstration doit se comprendre non pas pour l'instant où ce mot est prononcé, mais pour le dernier instant de la proposition. Ainsi, lorsque quelqu'un dit: " Maintenant, je me tais ", l'adverbe " maintenant " indique l'instant qui suivra immédiatement le prononcé de la proposition. Le sens est: " Aussitôt après avoir dit ces paroles, je me tais. "

Mais ceci encore est insoutenable. Car, à ce compte, le sens de la proposition serait: " Mon corps est mon corps. " Or ce n'est pas l'objet de cette proposition, car les choses existaient ainsi même avant l'émission des paroles. Tel n'est donc pas le sens de cette proposition.

Il faut donc parler autrement. Comme on l'a vue, cette proposition a la vertu de réaliser la conversion du pain au corps du Christ. C'est pourquoi elle est dans le même rapport avec les autres propositions qui n'ont qu'une vertu significative et non réalisatrice, que la conception de l'intellect pratique, qui est réalisatrice, avec la conception de notre intellect spéculatif, qui est tirée du réel. Car " les mots sont les signes des idées ", selon Aristote. C'est pourquoi, de même que la conception de l'intellect pratique ne présuppose pas la réalité que elle conçoit mais la réalise, ainsi la vérité de notre proposition ne présuppose pas la réalité mais la produit. Tel est le rapport qui existe entre le verbe de Dieu et les réalités produites par ce verbe. Or cette conversion ne s'accomplit pas graduellement mais instantanément, comme on l'a vue. Il faut donc entendre cette proposition selon le dernier instant de l'émission des paroles; non pas que l'on présuppose du côté du sujet ce qui est le terme de la conversion, c'est-à-dire que le corps du Christ soit le corps du Christ; ni même cela qui existait avant la conversion, c'est-à-dire du pain; mais ce qui est commun aux deux., comme contenu à la manière d'un genre commun à ces deux termes sous ces espèces. En effet, ces paroles ne font pas que le corps du Christ soit le corps du Christ, ni que le pain soit le corps du Christ; mais que ce qui est contenu sous ces espèces, qui était d'abord du pain, soit le corps du Christ. C'est pourquoi, explicitement, le Seigneur n'a pas dit: " Ce pain est mon corps ", ce qui serait conforme à l'interprétation de la deuxième thèse; ni: " Ce corps est mon corps ", ce qui serait conforme à l'interprétation de la troisième, mais, d'une façon indéterminée: " Ceci est mon corps ", sans mettre aucun nom du côté du sujet, mais seulement un pronom qui signifie la substance d'une façon globale, sans qualité, c'est-à-dire sans forme déterminée.

Solutions: 1. Le mot " ceci " désigne la substance, mais sans déterminer de nature particulière, on vient de le dire.

2. Le pronom " ceci " ne montre pas les accidents eux-mêmes, mais la substance contenue sous les accidents, laquelle était d'abord du pain et est ensuite le corps du Christ. Car si ces accidents n'informent pas celui-ci, ils le contiennent cependant.

3. La signification de cette proposition est comprise préalablement à la réalité signifiée selon l'ordre de nature, comme la cause est naturellement antérieure à l'effet, mais non selon l'ordre du temps, car cette cause coexiste avec son effet. Et cela suffit pour que cette proposition soit vraie.

ARTICLE 6: Les relations entre les deux formes

Objections: 1. De même que le corps du Christ commence à exister dans ce sacrement par la consécration du pain, de même le sang commence à exister par la consécration du vin. Donc, si les paroles de la consécration du pain produisaient leur effet avant la consécration du vin, il s'ensuivrait que dans ce sacrement on produirait le corps du Christ privé de sang. Ce qui est inadmissible.

2. Un sacrement unique ne comporte qu'un seul achèvement. C'est pourquoi, bien que le baptême comporte une triple immersion, la première immersion n'obtient pas son effet avant que la troisième soit terminée. Mais tout ce sacrement ne fait qu'un seul sacrement, comme on l'a vu plus haut. Donc les paroles consécratoires du pain n'obtiennent pas leur effet sans les paroles sacramentelles qui consacrent le vin.

3. Dans la forme de consécration du pain, déjà, il y a plusieurs paroles, dont les premières ne produisent leur effet que lorsque la dernière a été prononcée, comme on l'a vu. Donc, en vertu du même raisonnement, les paroles qui consacrent le corps du Christ n'ont d'effet que lorsqu'on a prononcé les paroles qui consacrent le sang du Christ.

En sens contraire, aussitôt dites les paroles de consécration du pain, on offre l'hostie consacrée à l'adoration des fidèles. On ne le ferait pas s'il n'y avait pas là le corps du Christ, car ce serait de l'idolâtrie. Donc les paroles de la consécration du pain obtiennent leur effet avant que soient prononcées les paroles de la consécration du vin.

Réponse: Certains docteurs anciens ont prétendu que ces deux formes, celles de la consécration du pain et du vin, s'attendent l'une l'autre pour agir, de telle façon que la première n'accomplit pas son effet avant que la seconde soit prononcée.

Mais cela est insoutenable. Car, comme on l'a vu, il est requis pour que la proposition: " Ceci est mon corps " soit vraie, à cause du verbe au présent, que la réalité signifiée coexiste dans le temps avec la signification même de la proposition. Autrement, si l'on devait attendre pour l'avenir la réalisation de ce qui est signifié, on emploierait un verbe au futur et non au présent on ne dirait pas: " Ceci est mon corps ", mais " Ceci sera mon corps. " Or la signification de cette proposition est achevée aussitôt qu'est achevée l'émission de ces paroles. C'est pourquoi il faut que la réalité signifiée soit aussitôt présente, car elle est l'effet de ce sacrement; autrement la proposition ne serait pas vraie. Cette thèse est contredite en outre par le rite de l'Église, qui adore le corps du Christ aussitôt après l'émission des paroles.

C'est pourquoi il ne faut pas dire que la première forme attend la seconde pour agir, mais qu'elle a son effet aussitôt.

Solutions: 1. C'est de ce raisonnement qu'est née l'erreur de ceux qui ont avancé la thèse susdites. Il faut donc comprendre que, après la consécration du pain, il y a là le corps du Christ en vertu du sacrement, et le sang en vertu de la concomitance réelle. Mais ensuite, après la consécration du vin, il y a là, inversement, le sang du Christ en vertu du sacrement et le corps du Christ en vertu de la concomitance réelle. Si bien que le Christ tout entier est présent sous chacune des deux espèces, comme on l'a déjà dit.

2. Ce sacrement est un par sa perfection, comme on l'a vu en commençant, c'est-à-dire en tant qu'il est constitué de deux choses: de nourriture et de boisson qui, toutes deux, possèdent par soi-même leur perfection. Tandis que les trois immersions du baptême sont ordonnées à un seul effet. C'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.

3. Les diverses paroles qui se trouvent dans la forme consécratoire du pain constituent la vérité d'une seule proposition; ce qui n'est pas le cas pour les paroles des diverses formes. C'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 79: LES EFFETS DE CE SACREMENT

1. Ce sacrement confère-t-il la grâce? - 2. L'effet de ce sacrement est-il l'obtention de la gloire,? - 3. L'effet de ce sacrement est-il la rémission du péché mortel? - 4. Le péché véniel est-il remis par ce sacrement? - 5. Toute la peine du péché est-elle remise par ce sacrement? - 6. Ce sacrement préserve-t-il des péchés futurs? - 7. Ce sacrement profite-t-il à d'autres qu'à ceux le consomment? - 8. Ce qui empêche l'effet de ce sacrement.

ARTICLE 1: Ce sacrement confère-t-il la grâce?

Objections: 1. Ce sacrement est une nourriture spirituelle. Or on ne donne de nourriture qu'au vivant. Puisque la vie spirituelle est constituée par la grâce, ce sacrement ne convient qu'à celui qui a déjà la grâce. La grâce n'est donc pas conférée par ce sacrement, en tant qu'il donnerait la grâce première. Semblablement, il ne la donne pas davantage en tant qu'il augmenterait la grâce; car la croissance spirituelle appartient, on l'a vu a, au sacrement de confirmation. La grâce n'est donc pas conférée par ce sacrement.

2. Ce sacrement est employé comme une réfection spirituelle. Mais la réfection spirituelle semble se rattacher davantage à l'utilisation de la grâce qu'au don de la grâce. Il apparaît donc que la grâce n'est pas conférée par ce sacrement.

3. Comme on l'a vu plus haut, dans ce sacrement " le corps du Christ est offert pour le salut du corps et le sang pour le salut de l'âme ". Mais ce n'est pas le corps qui est sujet de la grâce: c'est l'âme, comme on l'a montré dans la deuxième Partie. Donc, au moins à l'égard du corps, la grâce n'est pas conférée par ce sacrement.

En sens contraire, le Seigneur dit en S. Jean (6, 52): " Le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde. " Mais la vie spirituelle est donnée par la grâce. Donc la grâce est conférée par ce sacrement.

Réponse: L'effet de ce sacrement doit être considéré: 1° et à titre de principe à partir de ce qui est contenu dans ce sacrement, et qui est le Christ. Celui-ci, venant visiblement dans le monde, a apporté au monde la vie de la grâce (Jn 1, 17): " La grâce et la vérité a été faite par Jésus-Christ. " Et de même, venant sacramentellement dans l'homme, il produit la vie de la grâce, selon cette parole (Jn 6, 58): " Celui qui me mange vivra par moi. " Ce qui fait dire à S. Cyrille: " Le Verbe de Dieu vivifiant, s'unissant à la chair qui lui est propre, la rend vivifiante à son tour. Il convenait donc qu'il s'unisse d'une certaine façon à nos corps par sa chair sacrée et son sang précieux, que nous recevons pour une bénédiction vivifiante, dans le pain et le vin. "

2° On considère l'effet de ce sacrement à partir de ce qui est représenté par ce sacrement, et c'est, comme on l'a vu, la passion du Christ. Et c'est pourquoi ce sacrement opère dans l'homme l'effet que la passion du Christ a opéré dans le monde.

D'où cette parole de Chrysostome commentant S. Jean (19, 34): " Aussitôt il jaillit du sang et de l'eau ": " Puisque c'est de là que les saints mystères tirent leur principe, lorsque tu t'approches de la coupe redoutable, c'est comme si tu t'approchais du côté du Christ pour y boire. " D'où cette parole du Seigneur lui-même, en S. Matthieu (26, 28): " Ceci est mon sang, qui sera répandu pour vous, en rémission des péchés. "

3° On considère l'effet de ce sacrement à partir du mode selon lequel ce sacrement nous est donné; or il est donné par mode de nourriture et de boisson. Aussi tout l'effet que la nourriture et la boisson matérielle produisent à l'égard de la vie matérielle - sustenter, accroître, réparer et délecter - tout cela, ce sacrement le fait à l'égard de la vie spirituelle. Ainsi S. Ambroise: " Ceci est le pain de la vie

éternelle, qui fortifie la substance de notre âme. " Et Chrysostome, commentant S. Jean: " Il se présente à nous, qui désirons le toucher, le manger et l'embrasser. " Si bien que le Seigneur dit lui-même (Jn 6, 56): " Ma chair est vraiment nourriture et mon sang est vraiment boisson. "

4° On considère l'effet de ce sacrement à partir des espèces sous lesquelles ce sacrement est donné. D'où cette parole de S. Augustin: " Notre Seigneur a présenté son corps et son sang dans ces éléments qui, à partir d'une multitude, sont réduits à l'unité car l'un ", le pain, " est une seule masse faite de multiples grains; l'autre ", le vin, " est un seul liquide fait de multiples grappes ". Et il dit ailleurs: " Ô mystère de bonté, ô signe d'unité, ô lien de charité ! "

Et puisque le Christ et sa passion sont cause de la grâce, et que la réfection spirituelle et la charité ne peuvent exister sans la grâce: de tout ce qu'on vient de dire il apparaît avec évidence que ce sacrement confère la grâce.

Solutions: 1. On doit dire que ce sacrement possède par lui-même la vertu de conférer la grâce; car personne ne possède la grâce avant la réception de ce sacrement à moins qu'il ne l'ait reçu par un certain voeu, soit par lui-même, comme les adultes, soit par le voeu de l'Église, comme les tout-petits, ainsi qu'on l'a dit plus haut. Aussi revient-il à l'efficacité de sa vertu, au moins par le voeu qu'on en a, qu'on obtienne la grâce par laquelle on est vivifié spirituellement. Il reste donc que, lorsque le sacrement est reçu réellement, la grâce est augmentée et la vie spirituelle perfectionnée. Mais c'est autrement que par le sacrement de confirmation, dans lequel la grâce est augmentée et perfectionnée pour nous faire tenir bon contre les assauts extérieurs des ennemis du Christ. Tandis que, par notre sacrement, la grâce est augmentée et la vie spirituelle perfectionnée pour que l'homme soit parfait en lui-même, par union à Dieu.

2. Ce sacrement confère la grâce d'une façon spirituelle, avec la vertu de charité. Aussi le Damascène compare-t-il ce sacrement à la braise de la vision d'Isaïe. Car " la braise n'est pas du bois ordinaire, mais du bois uni au feu: c'est ainsi que le pain de la communion n'est pas du pain ordinaire, mais du pain uni à la divinité ". Comme le dit S. Grégoire: " L'amour de Dieu n'est pas oisif; car, s'il existe, il fait de grandes choses. " Aussi ce sacrement, autant que cela dépend de sa vertu, non seulement confère l'habitus de la grâce et de la vertu, mais encore l'excite à produire son acte, comme dit S. Paul (2 Co 5, 14): " La charité du Christ nous presse. " De là vient que, par la vertu de ce sacrement, l'âme est spirituellement restaurée, du fait qu'elle est délectée et d'une certaine manière enivrée par la douceur de la bonté divine, selon la parole du Cantique (5, 1): " Mangez, mes amis, et buvez; et enivrez-vous, mes bien-aimés. "

3. Parce que les sacrements opèrent le salut qu'ils signifient, on dit, selon une certaine assimilation, que, dans ce sacrement, " le corps est offert pour le salut du corps, et le sang pour le salut de l'âme ", bien que l'un et l'autre opèrent pour le salut de tous deux, puisque le Christ tout entier est sous chacun d'eux, comme on l'a vu. Et bien que le corps ne soit pas sujet immédiat de la grâce, cependant l'effet de la grâce rejaillit sur le corps; puisque, présentement, " nous faisons de nos membres des armes pour la justice de Dieu " (Rm 6, 13) et que, dans l'avenir, notre corps partagera l'incorruption et la gloire de l'âme.

ARTICLE 2: L'effet de ce sacrement est-il l'obtention de la gloire?

Objections: 1. L'effet est proportionné à sa cause. Mais ce sacrement convient aux voyageurs, d'où son nom de " viatique ". Donc, puisque les voyageurs ne sont pas encore capables de posséder la gloire, il apparaît que ce sacrement ne cause pas l'obtention de la gloire.

2. La cause suffisante étant posée, l'effet est posé. Mais beaucoup reçoivent ce sacrement, qui ne parviendront jamais à la gloire, comme le montre S. Augustin. Ce sacrement n'est donc pas cause de l'obtention de la gloire.

3. Un être plus grand n'est pas produit par un être moindre. Car rien n'agit au-delà de son espèce. Mais c'est chose moindre de recevoir le Christ sous une apparence étrangère, ce qui a lieu dans ce sacrement, que de jouir de lui sous son apparence propre, ce qui est le fait de la gloire. Donc ce sacrement ne cause pas l'obtention de la gloire.

En sens contraire, il est dit en S. Jean (6, 52): " Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement. " Mais la vie éternelle est la vie de la gloire. L'effet de ce sacrement est donc l'obtention de la gloire.

Réponse: On peut considérer dans ce sacrement d'une part ce dont il tient son effet, c'est-à-dire le Christ en personne, qu'il contient, et sa passion, qu'il représente. Et d'autre part ce par quoi il produit son effet, c'est-à-dire l'usage du sacrement et les espèces sacramentelles. Et à ce double point de vue, il revient à ce sacrement de causer l'obtention de la vie éternelle. En effet le Christ en personne, par sa passion, nous a ouvert l'accès de la vie éternelle: " Il est médiateur de la nouvelle alliance pour que, par l'intermédiaire de sa mort, ceux qui sont appelés reçoivent l'éternel héritage promis " (He 9, 15). C'est pourquoi on dit, dans la forme de ce sacrement: " Ceci est la coupe de mon sang, de la nouvelle et éternelle alliance. " De même encore, la réfection produite par la nourriture spirituelle, et l'unité signifiée par les espèces du pain et du vin, sont bien possédées présentement, mais de manière imparfaite, alors qu'elles seront possédées de manière parfaite dans l'état de gloire. Aussi S. Augustin dit-il, sur le texte de S. Jean (6, 56): " Ma chair est vraiment une nourriture ": " Puisque les hommes demandent à la nourriture et à la boisson de n'avoir plus faim ni soif, en vérité cela n'est accordé que par cette nourriture et cette boisson qui rendent ceux qui les consomment immortels et incorruptibles dans la société des saints, où il y aura la paix, et une unité complète et parfaite. "

Solutions: 1. La passion du Christ, en vertu de quoi ce sacrement opère, est bien cause suffisante de la gloire, mais non pas à ce point que par elle nous soyons introduits aussitôt dans la gloire: il faut d'abord " que nous souffrions avec lui ", pour ensuite " être glorifiés avec lui " (Rm 8, 17). De la même façon ce sacrement ne nous introduit pas aussitôt dans la gloire, mais il nous donne la force de parvenir à la gloire. Et c'est pourquoi il est appelé " viatique ". Ceci est figuré au 1^{er} livre des Rois (19, 8), où l'on raconte qu'Élie " mangea et but, et il marcha, dans la force procurée par cette nourriture, pendant quarante jours et quarante nuits, jusqu'à l'Horeb, la montagne de Dieu ".

2. La passion du Christ ne produit pas son effet chez ceux qui ne se comportent pas envers elle comme ils le doivent; de même, ce sacrement ne procure pas la gloire à ceux qui ne le reçoivent pas comme il faut. Ce qui fait dire à S. Augustin: " Le sacrement est une chose, et la vertu du sacrement en est une autre. Beaucoup participent à l'autel et y trouvent la mort. Mangez donc spirituellement le pain du ciel: présentez-vous à l'autel avec innocence. " Il n'y a donc pas à s'étonner si ceux qui ne gardent pas l'innocence n'obtiennent pas l'effet de ce sacrement.

3. Si l'on mange le Christ sous une apparence étrangère, cela tient à la notion même du sacrement, qui agit comme une cause instrumentale. Or rien n'empêche une cause instrumentale de produire un effet qui la dépasse, comme on l'a montré plus haut.

ARTICLE 3: L'effet de ce sacrement est-il la rémission du péché mortel?

Objections: 1. On dit dans une oraison: " Que ce sacrement lave nos crimes. " Mais les " crimes " désignent les péchés mortels. Donc les péchés mortels sont lavés par ce sacrement.

2. Ce sacrement agit par la vertu de la passion du Christ, de même que le baptême. Mais nous avons vu que les péchés mortels sont remis par le baptême. Ils le sont donc aussi par ce sacrement; d'autant plus qu'on dit, dans la forme de ce sacrement: " Qui sera répandu pour la multitude, en rémission des péchés. "

3. On vient de voir que la grâce est conférée par ce sacrement. Mais c'est par la grâce que l'homme est justifié des péchés mortels, selon S. Paul (Rm 3, 24): " Nous avons été justifiés gratuitement par sa grâce. " Donc les péchés mortels sont remis par ce sacrement.

En sens contraire, on lit dans la 1^{ère} aux Corinthiens (11, 29): " Celui qui mange et boit indignement mange et boit son propre jugement. " Or la Glose dit à cet endroit que " celui qui mange et boit indignement, c'est celui qui est dans le crime, ou qui se comporte sans respect; et celui-là mange et boit son propre jugement, c'est-à-dire sa damnation ". Donc celui qui est dans le péché mortel, du fait qu'il reçoit ce sacrement, accumule sur lui-même les péchés, plus qu'il n'obtient la rémission de son péché.

Réponse: On peut considérer la vertu de ce sacrement en se plaçant à deux points de vue. On peut considérer le sacrement en lui-même. A ce point de vue, ce sacrement a la vertu qu'il faut pour remettre n'importe quels péchés, en vertu de la passion du Christ, qui est la source et la cause de la rémission des péchés.

Mais on peut se placer à un autre point de vue et considérer ce sacrement par rapport à celui qui le reçoit, selon qu'on trouve en lui, ou non, obstacle à percevoir l'effet de ce sacrement. Or quiconque a conscience d'un péché mortel possède en lui-même un obstacle à percevoir l'effet de ce sacrement, parce qu'il n'est pas un sujet adapté à ce sacrement; d'une part, parce que spirituellement il n'a pas la vie, et ainsi il ne doit pas prendre une nourriture spirituelle, ce qui n'appartient qu'à un vivant; d'autre part, parce qu'il ne peut pas s'unir au Christ, - ce que réalise ce sacrement -, aussi longtemps qu'il est attaché au péché mortel. C'est pourquoi il est dit, au livre des *Croyances ecclésiastiques*: " Si l'âme est attachée au péché, la réception de l'eucharistie la charge plus qu'elle ne la purifie. " Par conséquent, chez celui qui reçoit l'eucharistie avec la conscience d'un péché mortel, ce sacrement n'opère pas la rémission du péché.

Ce sacrement peut toutefois opérer la rémission du péché de deux façons. D'abord lorsqu'il n'est pas reçu effectivement, mais par vœu: c'est le cas de l'homme qui reçoit la justification première de son péché. Ensuite, lorsqu'il est reçu par un homme en péché mortel, mais qui n'a pas conscience de son péché et n'y est pas attaché. Peut-être en effet que, tout d'abord, il n'avait pas été suffisamment contrit; mais, venant avec dévotion et respect, il obtiendra par ce sacrement la grâce de la charité, qui rendra parfaites sa contrition et la rémission de son péchés.

Solutions: 1. Nous demandons " que ce sacrement lave nos crimes ". Ou bien il s'agit de ceux dont nous n'avons pas conscience, selon la parole du Psaume (19, 13): " Purifie-moi, Seigneur, des fautes qui me sont cachées "; ou bien nous demandons que la contrition devienne parfaite en nous pour la rémission de nos péchés; ou bien encore nous prions pour obtenir la force d'éviter les crimes.

2. Le baptême est une génération spirituelle, qui est un passage du non-être spirituel à l'existence spirituelle; et il est donné par mode d'ablution. Aussi, à ces deux points de vue, il n'est pas illogique qu'un homme vienne au baptême avec la conscience du péché mortel. Mais, par l'eucharistie, l'homme absorbe le Christ par mode de nourriture spirituelle; ce qui ne convient pas à celui dont ses péchés font un mort. C'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.

3. La grâce est cause suffisante de la rémission du péché mortel; toutefois elle ne remet effectivement le péché mortel que lorsqu'elle est donnée au pécheur pour la première fois. Or ce n'est pas ainsi qu'elle est donnée dans ce sacrement. Par conséquent, l'argument ne porte pas.

ARTICLE 4: Le péché véniel est-il remis par ce sacrement?

Objections: 1. Ce sacrement, dit S. Augustin, est " le sacrement de la charité ". Mais les péchés véniels ne sont pas contraires à la charité, comme on l'a vu dans la deuxième Partie. Puisque le

contraire est enlevé par son contraire, il apparaît donc que les péchés véniels ne sont pas remis par ce sacrement.

2. Si les péchés véniels étaient remis par ce sacrement, la même raison pour laquelle un seul est remis ferait que tous le seraient. Mais il n'apparaît pas que tous soient remis; autrement il arriverait souvent qu'on n'aurait aucun péché véniel, ce qui s'oppose à la parole de S. Jean (1 Jn 1, 8): " Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-même. " Donc aucun péché véniel n'est remis par ce sacrement.

3. Les contraires s'excluent réciproquement. Mais les péchés véniels n'interdisent pas de recevoir ce sacrement, car la parole en S. Jean (6, 59): " Si quelqu'un en mange, il ne mourra jamais " est ainsi commentée par S. Augustin " Approchez-vous de l'autel dans l'innocence pourvu que les péchés, fussent-ils quotidiens, ne soient pas mortels. " Donc les péchés véniels, eux non plus, ne sont pas ôtés par ce sacrement.

En sens contraire, Innocent III dit que ce sacrement " détruit le péché véniel et préserve des péchés mortels ".

Réponse: On peut considérer deux choses dans ce sacrement: le sacrement lui-même, et la " réalité " du sacrement.

Et des deux côtés on voit que ce sacrement possède une vertu pour la rémission des péchés véniels. Car ce sacrement se prend sous l'aspect d'un aliment nourrissant. Or la nutrition procurée par l'aliment est nécessaire au corps pour restaurer ce que perd quotidiennement par l'action de la chaleur naturelle. Et, sur le plan spirituel, il se produit en nous, quotidiennement, une déperdition due à l'ardeur de la convoitise, par les péchés véniels qui diminuent la ferveur de la charité, comme on l'a montré dans la deuxième Partie. C'est pourquoi il appartient à ce sacrement de remettre les péchés véniels. Aussi S. Ambroise dit-il qu'on mange ce pain quotidien " pour remédier à la faiblesse quotidienne ".

Quant à la " réalité " de ce sacrement, c'est la charité, dont ce sacrement excite non seulement l'habitus, mais l'acte: c'est par là que les péchés véniels sont effacés. Il est donc évident que les péchés véniels sont remis par la vertu de ce sacrement.

Solutions: 1. Les péchés véniels, bien qu'ils ne s'opposent pas à la charité quant à son habitus, s'opposent cependant à la charité quant à la ferveur de son acte, qui est excitée par ce sacrement. C'est pour ce motif qu'il enlève les péchés véniels.

2. Il ne faut pas entendre cette parole de S. Jean en ce sens qu'il serait impossible, à aucun moment, de n'avoir à se reprocher aucun péché véniel, mais en ce sens que même les saints ne passent pas la vie présente sans commettre de péchés véniels.

3. La charité, que donne ce sacrement, a plus de force que les péchés véniels; car la charité, par son acte, enlève les péchés véniels, et cependant ceux-ci ne peuvent totalement empêcher l'acte de la charité. Et le même raisonnement vaut pour ce sacrement.

ARTICLE 5: Toute la peine du péché est-elle remise par ce sacrement?

Objections: 1. Par ce sacrement, l'homme reçoit en lui l'effet de la passion du Christ, on l'a dit a, de même que par le baptême. Mais par le baptême l'homme reçoit la rémission de toute la peine, en vertu de la passion du Christ, qui a suffisamment satisfait pour tous les péchés, comme on l'a montré plus haut. Il apparaît donc que, par ce sacrement, l'homme reçoit rémission de toute la dette de peine.

2. Le pape Alexandre dit: " Il ne peut rien y avoir dans les sacrifices de plus grand que le corps et le sang du Christ. " Mais par les sacrifices de l'ancienne loi l'homme satisfaisait pour ses péchés, car il est écrit dans le Lévitique (4 et 5): " Si un homme a péché, qu'il offre (ceci ou cela) pour son péché, et son péché lui sera remis. " Donc, à bien plus forte raison, ce sacrement vaut-il pour la remise de toute la peine.

3. Il est évident que, par ce sacrement, quelque chose est acquitté de la dette de peine; c'est pourquoi on enjoint à certains, comme satisfaction, de faire célébrer des messes pour eux-mêmes. Mais la raison pour laquelle une partie de la peine est remise vaut aussi pour le reste, puisque la vertu du Christ, qui est contenue dans ce sacrement, est infinie. Il apparaît donc que, par ce sacrement, toute la peine est enlevée.

En sens contraire, à ce compte, on ne devrait imposer à personne aucune autre peine, comme on fait pour celui qui vient de recevoir le baptême.

Réponse: Ce sacrement est tout ensemble sacrifice et sacrement. Mais il a raison de sacrifice en tant qu'il est offert; et il a raison de sacrement en tant qu'il est mangé. Et c'est pourquoi il produit l'effet du sacrement en celui qui mange, tandis qu'il produit l'effet du sacrifice en celui qui offre, ou en ceux pour qui il est offert.

Donc, si on le considère en tant que sacrement, il a un double effet: l'un directement, en vertu du sacrement; l'autre en vertu d'une certaine concomitance, comme on l'a dit au sujet de ce qui est contenu dans les sacrements. En vertu du sacrement, il produit directement cet effet pour lequel il a été institué. Or, il n'a pas été institué en vue de satisfaire, mais pour produire une nutrition spirituelle par union au Christ et à ses membres, de même que la nourriture s'unit à celui qui est nourri. Mais, parce que cette unité se fait par la charité, dont la ferveur nous obtient la rémission non seulement de la faute, mais encore de la peine, il s'ensuit que, par voie de conséquence, grâce à une certaine concomitance qui accompagne l'effet principal, on obtient rémission de la peine; non sans doute de la peine entière, mais selon la mesure de sa dévotion et de sa ferveur.

En tant qu'elle est sacrifice, au contraire, l'eucharistie a une puissance satisfaisante. Mais dans la satisfaction on considère davantage le sentiment de l'offrant que la quantité de l'oblation. Aussi le Seigneur dit-il en S. Luc (21, 4), au sujet de la veuve qui avait offert deux piécettes, qu'elle " a donné plus que tout le monde ". Aussi, bien que cette oblation de l'eucharistie, quant à sa quantité, suffise à satisfaire pour toute la peine, cependant elle a valeur satisfaisante à l'égard de ceux pour qui elle est offerte, ou même à l'égard de ceux qui l'offrent, selon la quantité de leur dévotion, et non pour toute la peine.

Solutions: 1. Le sacrement de baptême est directement ordonné à la rémission de la faute et de la peine, mais non l'eucharistie; car le baptême est donné à l'homme comme mourant avec le Christ; l'eucharistie lui est donnée comme devant être nourri et perfectionné par le Christ. La comparaison n'est donc pas valable.

2. Les autres sacrifices et oblations n'opéraient pas la rémission de toute la peine, ni selon la valeur de la chose offerte, comme c'est le cas dans notre sacrifice; ni selon la dévotion de l'homme, à cause de laquelle il arrive, ici aussi, que toute la peine n'est pas ôtée.

3. Si, par ce sacrement, une partie seulement de la peine est ôtée et non la peine tout entière, cela ne vient pas d'une insuffisance de la vertu du Christ, mais d'une insuffisance de dévotion chez l'homme.

ARTICLE 6: Ce sacrement préserve-t-il des péchés futurs?

Objections: 1. Beaucoup, qui prennent comme il faut ce sacrement, tombent ensuite dans le péché. Cela n'arriverait pas si ce sacrement préservait des péchés futurs. L'effet de ce sacrement n'est donc pas de préserver des péchés futurs.

2. L'eucharistie est " le sacrement de la charité ", on l'a déjà dite. Mais il n'apparaît pas que la charité préserve des péchés futurs. Car celui qui a possédé une fois la charité peut la perdre par le péché, comme on l'a établi dans la deuxième Partie. Il apparaît donc que ce sacrement non plus ne préserve pas l'homme du péché.

3. L'origine du péché en nous est " la loi du péché, qui est dans nos membres " (Rm 7, 23). Mais l'atténuation de ce foyer de convoitise qu'est la loi du péché n'est pas donnée comme l'effet de ce sacrement mais plutôt du baptême. Préserver des péchés futurs n'est donc pas l'effet de ce sacrement.

En sens contraire, le Seigneur dit en S. Jean (6, 50): " Tel est le pain qui descend du ciel, que celui qui en mange ne meurt pas. " Cela ne peut évidemment pas s'entendre de la mort corporelle. Il faut donc comprendre que ce sacrement préserve de la mort spirituelle, qui est le péché.

Réponse: Le péché est comme la mort spirituelle de l'âme. On est donc préservé du péché futur à la manière dont le corps est préservé de la mort future. Cela se fait de deux façons. D'abord en ce que la nature de l'homme est fortifiée intérieurement contre les forces intérieures de destruction; c'est ainsi qu'on est préservé de la mort par la nourriture et les remèdes. Ensuite parce qu'on est protégé contre les attaques extérieures; et c'est ainsi qu'on est préservé par les armes dont on protège son corps.

Notre sacrement préserve du péché de ces deux façons. Car d'abord, du fait qu'il unit au Christ par la grâce, il fortifie la vie spirituelle de l'homme à la manière d'un aliment spirituel et d'un remède spirituel, selon cette parole du Psaume (104, 15): " Le pain fortifie le coeur de l'homme. " Et S. Augustin dit: " Approche sans crainte, c'est du pain, non du poison. "

Puis, en tant que ce sacrement est un signe de la passion du Christ, par quoi les démons ont été vaincus, il repousse toute attaque des démons. D'où cette parole de Chrysostome: " Nous quittons cette table comme des lions, en soufflant le feu, devenus redoutables au démon. "

Solutions: 1. L'effet de ce sacrement est reçu dans l'homme selon sa condition d'homme, comme il arrive pour n'importe quelle cause active, dont l'effet est reçu dans une matière selon le mode de cette matière. Or l'homme, dans son état de voyageur, est dans une condition telle que son libre arbitre peut s'incliner au bien ou au mal 13. Aussi, bien que ce sacrement, autant qu'il dépend de lui, ait la vertu de préserver du péché, il n'enlève pourtant pas à l'homme la possibilité de pécher.

2. La charité aussi, autant qu'il dépend d'elle, préserve l'homme du péché: " L'amour du prochain ne fait pas le mal " (Rm 13, 10). Mais, à cause de l'inconstance du libre arbitre, il arrive qu'on pèche après avoir eu la charité; de même après avoir reçu ce sacrement.

3. Bien que ce sacrement ne soit pas directement ordonné à l'atténuation du foyer, il l'atténue cependant en vertu d'une certaine conséquence, en tant qu'il accroît la charité. Car, dit S. Augustin: " L'accroissement de la charité est la diminution de la convoitise. " Et, directement, ce sacrement confirme le coeur de l'homme dans le bien. Par là encore, l'homme est préservé du péché.

ARTICLE 7: Ce sacrement profite-t-il à d'autres qu'à ceux qui le consomment?

Objections: 1. Ce sacrement est du même genre que les autres, puisqu'on le comprend dans la même énumération. Or, les autres sacrements ne profitent qu'à ceux qui les reçoivent. Ainsi le baptisé seul reçoit l'effet du baptême. Donc ce sacrement, lui aussi, ne profite qu'à celui qui le consomme.

2. L'effet de ce sacrement est l'obtention de la grâce et de la gloire, et la rémission de la faute, au moins vénielle. Donc, si ce sacrement produisait un effet chez d'autres que ceux qui le consomment, il pourrait arriver que quelqu'un obtienne et la grâce, et la gloire, et la rémission de la faute, sans avoir rien fait ni rien subi lui-même, parce qu'un autre aurait consommé ou offert ce sacrement.

3. Multipliez la cause, et vous multipliez l'effet. Donc, si ce sacrement profitait à d'autres qu'à ceux qui le consomment, il s'ensuivrait qu'il profiterait davantage à quelqu'un, si beaucoup le consommaient en mangeant beaucoup d'hosties consacrées à une seule messe. Or, telle n'est pas la coutume de l'Église, à savoir que beaucoup communient pour le salut de quelqu'un. Il n'apparaît donc pas que ce sacrement profite à un autre qu'à celui qui le consomme.

En sens contraire, dans la célébration de ce sacrement, on prie beaucoup pour les autres. Ce serait en vain si ce sacrement ne profitait pas à d'autres. Donc il ne profite pas seulement à ceux qui le consomment.

Réponse: Comme on l'a déjà dit, ce sacrement n'est pas seulement sacrement, il est encore sacrifice. Car en tant que, dans ce sacrement, la passion du Christ est rendue présente, par laquelle le Christ " s'est offert à Dieu en victime " (Ep 5, 2), il a raison de sacrifice. Mais en tant que, dans ce sacrement, la grâce est invisiblement donnée sous une apparence visible, il a raison de sacrement. Ainsi donc, ce sacrement profite à ceux qui le consomment et par mode de sacrement, et par mode de sacrifice, car il est offert pour tous ceux qui le consomment; en effet on dit dans le canon de la messe: " Quand nous recevrons, en communiant ici à l'autel, le Corps et le Sang infiniment saints de ton Fils, puissions-nous tous être comblés des grâces et des bénédictions du ciel " Mais aux autres, qui ne le consomment pas, il profite par mode de sacrifice, en tant qu'il est offert pour leur salut; aussi dit-on, au canon de la messe: " Souviens-toi, Seigneur, de tes serviteurs et de tes servantes... pour qui nous t'offrons, ou qui t'offrent eux-mêmes ce sacrifice de louange pour eux et pour tous les leurs, afin d'obtenir leur propre rédemption, la sécurité et le salut dont ils ont l'espérance. " Et le Seigneur a manifesté ce double profit lorsqu'il a dit en S. Matthieu (26, 28): " qui pour vous " qui le consommez, " et pour beaucoup " d'autres, " sera répandu en rémission des péchés ".

Solutions: 1. Ce sacrement l'emporte sur les autres en ce qu'il est sacrifice. Par conséquent la comparaison ne vaut pas.

2. La passion du Christ profite bien à tous en tant que est suffisante et pour la rémission de la faute, et pour l'obtention de la grâce et de la gloire, mais elle ne produit son effet qu'en ceux qui s'unissent à la passion du Christ par la foi et la charité; de même ce sacrifice, qui est le mémorial de la passion du Seigneur, ne produit son effet qu'en ceux qui sont unis à ce sacrement par la foi et la charité. Ce qui fait dire à S. Augustin: " Offre-t-on le corps du Christ, sinon pour ceux qui sont membres du Christ? " Aussi, au canon de la messe, ne prie-t-on pas pour ceux qui sont hors de l'Église. Quant aux autres, il leur profite plus ou moins, selon la mesure de leur dévotion.

3. Consommer l'eucharistie ressortit à sa raison de sacrement; mais l'offrir ressortit à sa raison de sacrifice. Et c'est pourquoi, du fait qu'un homme, ou même plusieurs, consomment le corps du Christ, cela n'augmente pas le secours que d'autres peuvent en recevoir. De même aussi, le fait qu'un prêtre consacre, à la même messe, un plus grand nombre d'hosties, ne multiplie pas l'effet de ce sacrement, parce qu'il n'y a jamais qu'un seul sacrifice. Car il n'y a pas plus de vertu dans un grand nombre d'hosties consacrées que dans une seule, puisque, dans toutes ou dans une seule, il n'y a jamais que le Christ tout entier. Et c'est pourquoi, si quelqu'un, au cours d'une seule messe, consomme beaucoup d'hosties consacrées, il ne participera pas à une plus grande efficacité du sacrement; tandis qu'en un plus grand nombre de messes, l'oblation du sacrifice est multipliée. Et c'est pourquoi l'efficacité du sacrifice et du sacrement est alors multipliées.

ARTICLE 8: Ce qui empêche l'effet de ce sacrement

Objections: 1. Commentant S. Jean (6, 59) " Vos pères, ont mangé la manne ", S. Augustin dit: " Mangez spirituellement le pain du ciel, présentez-vous à l'autel avec innocence; pourvu que les péchés, fussent-ils quotidiens, ne soient pas mortels. " Il en ressort que les péchés véniels, appelés ici quotidiens, n'empêchent pas la manducation spirituelle. Mais ceux qui mangent spirituellement perçoivent l'effet de ce sacrement. Donc les péchés véniels n'empêchent pas l'effet de ce sacrement.

2. En outre, ce sacrement n'a pas une moindre vertu que le baptême. Mais, on l'a dit plus haut, seule la " fiction " empêche l'effet du baptême, et les péchés véniels n'y ont pas de rapport, car, selon le livre de la Sagesse (1, 5) " L'Esprit-Saint, qui nous instruit, fuira l'homme menteur "; et l'Esprit Saint n'est cependant pas mis en fuite par les péchés véniels. Donc l'effet de ce sacrement, lui non plus, n'est pas empêché par les péchés véniels.

3. Rien de ce qui est écarté par l'action d'une cause ne peut empêcher l'effet de cette cause. Mais les péchés véniels sont ôtés par ce sacrement. Ils n'empêchent donc pas son effet.

En sens contraire, le Damascène dit: " Que le feu du désir qui est en nous, accru par l'ardeur qui vient de cette braise ", c'est-à-dire de ce sacrement, " brûle nos péchés et illumine nos coeurs, pour que nous soyons transformés en feu et défiés par la participation au feu divin ". Mais le feu de notre désir, c'est-à-dire de notre amour, est empêché par les péchés véniels, qui empêchent la ferveur de la charité, comme on l'a établi dans la deuxième Partie. Donc les péchés véniels empêchent l'effet de ce sacrement.

Réponse: On peut prendre les péchés véniels à deux points de vue: selon qu'ils sont passés, ou selon qu'ils sont actuellement commis. Au premier point de vue, les péchés véniels n'empêchent aucunement l'effet de ce sacrement. Car il peut arriver que quelqu'un, après avoir commis de nombreux péchés véniels, s'approche avec dévotion de ce sacrement et en obtienne pleinement l'effet.

Au second point de vue, les péchés véniels n'empêchent pas totalement, mais partiellement, l'effet de ce sacrement. Car, nous l'avons dit, l'effet de ce sacrement n'est pas seulement l'obtention de la grâce habituelle ou de la charité, mais aussi une certaine réfection actuelle de douceur spirituelle. Or celle-ci est empêchée si quelqu'un s'approche de ce sacrement avec une âme distraite par les péchés véniels. Mais cela n'empêche pas l'accroissement de la grâce habituelle ou de la charité.

Solutions: 1. Celui qui s'approche de ce sacrement avec un péché véniel actuel, le mange spirituellement d'une façon habituelle, mais non actuelle. Par conséquent, il perçoit l'effet habituel de ce sacrement, mais non son effet actuel.

2 Le baptême n'est pas ordonné, comme ce sacrement, à l'effet actuel, c'est-à-dire à la ferveur de la charité. Car le baptême est une régénération spirituelle, par laquelle on acquiert la perfection première, qui est un habitus ou une forme; tandis que ce sacrement est une manducation spirituelle, qui comporte une délectation actuelle.

3. Cet argument vaut pour les péchés véniels passés, qui sont ôtés par ce sacrement.

Il faut ensuite étudier l'usage, ou manducation de ce sacrement. D'abord en général (Q. 80); ensuite nous verrons comment le Christ a usé de ce sacrement (Q. 81).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 80: L'USAGE OU MANDUCATION DE CE SACREMENT, EN GÉNÉRAL

1. Y a-t-il deux manières de manger ce sacrement: sacramentellement et spirituellement? 2. Le manger spirituellement convient-il seulement à l'homme? - 3. Le manger sacramentellement convient-il seulement à l'homme juste? - 4. Le pécheur commet-il un péché en le mangeant sacramentellement? - 5. La gravité de ce péché. - 6. Doit-on repousser le pécheur qui vient à ce sacrement? - 7. La pollution nocturne empêche-t-elle de recevoir ce sacrement? - 8. Doit-il être reçu seulement par ceux qui sont à jeun? - 9. Doit-on le proposer à ceux qui n'ont pas l'usage de la raison? - 10. Faut-il le recevoir quotidiennement? - 11. Est-il permis de s'en abstenir entièrement? - 12. Est-il permis de recevoir le corps du Christ sans recevoir son sang?

ARTICLE 1: Y a-t-il deux manières de manger ce sacrement: sacramentellement et spirituellement?

Objections: 1. Le baptême est une régénération spirituelle, selon la parole du Seigneur en S. Jean (3, 5): " Si quelqu'un ne tenait pas de l'eau et de l'Esprit Saint... " De même, ce sacrement est une nourriture spirituelle. Aussi le Seigneur dit-il à son sujet (Jn 6, 64): " Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. " Mais à l'égard du baptême on ne distingue pas un double mode, sacramentel et spirituel. Cette distinction ne doit donc pas être employée non plus au sujet de notre sacrement.

2. Deux réalités, dont l'une est en vue de l'autre, ne doivent pas être distinguées comme appartenant à des espèces différentes, car l'une reçoit de l'autre son espèce. Mais la manducation sacramentelle s'ordonne à la manducation spirituelle comme à sa fin. On ne doit donc pas distinguer en les opposant manducation sacramentelle et manducation spirituelle.

3. Deux êtres, dont l'un ne peut exister sans l'autre, ne peuvent être distingués par opposition. Mais il apparaît que nul ne peut manger spirituellement s'il ne mange aussi sacramentellement; autrement les Pères de l'ancienne loi auraient mangé spirituellement ce sacrement. En outre, la manducation sacramentelle serait inutile si l'on pouvait, sans elle, obtenir la manducation spirituelle. Il est donc illogique de distinguer deux manducations, l'une sacramentelle et l'autre spirituelle.

En sens contraire, le texte de S. Paul (1 Co 11, 29): " Celui qui mange et boit indignement, etc. " est ainsi commenté par la Glose: " Nous disons qu'il y a deux manières de manger: l'une est sacramentelle, et l'autre spirituelle. "

Réponse: Dans la manducation de ce sacrement, deux choses sont à considérer: le sacrement en lui-même, et son effet. Nous avons déjà parlé des deux. La manière parfaite de manger ce sacrement est celle où on le reçoit de telle façon qu'on perçoit son effet. Mais il arrive parfois, nous l'avons dit, qu'on soit empêché de percevoir l'effet de ce sacrement; et cette manière de le manger est imparfaite. Puisque la différence entre le parfait et l'imparfait est un principe de division, la manducation sacramentelle, par laquelle on consomme le sacrement sans obtenir son effet, est distinguée, par opposition, de la manducation spirituelle par laquelle on perçoit l'effet de ce sacrement, lequel unit spirituellement au Christ par la foi et la charité.

Solutions: 1. Même à l'égard du baptême et des autres sacrements on emploie une distinction semblable, car certains reçoivent seulement le sacrement, tandis que d'autres reçoivent en outre la " réalité " du sacrement. Il y a cependant une différence, car, du fait que les autres sacrements s'accomplissent dans l'emploi de la matière, recevoir le sacrement est l'accomplissement même du sacrement. Tandis que l'eucharistie s'accomplit dans la consécration de la matière, si bien que l'usage, qu'il soit sacramentel ou spirituel, est consécutif au sacrement.

D'autre part, dans le baptême aussi, et dans les autres sacrements qui impriment un caractère, ceux qui reçoivent le sacrement obtiennent toujours un effet spirituel qui est le caractère, ce qui n'arrive pas dans l'eucharistie. Par conséquent, dans l'eucharistie, l'usage sacramentel se distingue davantage de l'usage spirituel que dans le cas du baptême.

2. La manducation sacramentelle qui produit la manducation spirituelle ne se distingue pas de celle-ci par opposition, mais elle y est incluse. La manducation sacramentelle, qu'on distingue par opposition de la manducation spirituelle, est celle qui n'atteint pas son effet; c'est ainsi que l'être imparfait qui n'atteint pas à la perfection de l'espèce se distingue par opposition de l'être achevé.

3. Comme on l'a dit déjà, un homme peut percevoir l'effet du sacrement s'il possède celui-ci par voeu, bien qu'il ne le reçoive pas en réalité.

C'est ainsi que certains sont baptisés du " baptême d'Esprit ", à cause de leur désir du baptême, avant d'être baptisés du baptême d'eau; et de même, certains mangent spirituellement ce sacrement avant de le consommer sacramentellement. Mais cela arrive de deux façons. La première vient du désir de manger le sacrement lui-même; c'est ainsi qu'on dit qu'ils sont baptisés, ou qu'ils mangent spirituellement, mais non sacramentellement, ceux qui désirent recevoir ces sacrements depuis qu'ils sont institués. L'autre manière est figurative. C'est ainsi, d'après S. Paul, que les Pères de l'ancienne loi " ont été baptisés dans la nuée et dans la mer Rouge " et que " ils ont mangé la nourriture spirituelle et bu la boisson spirituelle " (1 Co 10, 2). Cependant la manducation sacramentelle n'est pas inutile; car la réception même du sacrement produit l'effet du sacrement avec plus de plénitude que le simple désir, comme on l'a vu plus haut à propos du baptême.

ARTICLE 2: Manger spirituellement ce sacrement convient-il seulement à l'homme?

Objections: 1. La parole du Psaume (78, 25) " L'homme a mangé le pain des anges " est ainsi commentée par la glose: " C'est-à-dire le corps du Christ, qui est vraiment la nourriture des anges. " Mais il n'en serait pas ainsi si les anges ne mangeaient pas spirituellement le Christ.

2. S. Augustin écrit: " Le Seigneur veut nous faire entendre que cette nourriture et cette boisson est la société de son corps et de ses membres, qui est l'Église dans les prédestinés. " Mais les hommes ne sont pas seuls à appartenir à cette société. Les saints anges aussi. Donc les saints anges mangent spirituellement l'eucharistie.

3. S. Augustin dit: " Il faut manger spirituellement le Christ, parce qu'il dit lui-même (Jn 6, 57): "Celui qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui." " Or cela ne convient pas seulement aux hommes, mais aussi aux saints anges, dans lesquels le Christ demeure par la charité, et eux en lui. Il apparent donc que la manducation spirituelle n'est pas réservée aux hommes, mais appartient aussi aux anges.

En sens contraire, S. Augustin écrit " Mangez spirituellement le pain pris à l'autel, approchez-vous de l'autel avec innocence. " Mais il n'appartient pas aux anges de s'approcher de l'autel, comme pour y prendre quelque chose. Il n'appartient donc pas aux anges de manger spirituellement l'eucharistie.

Réponse: Ce sacrement contient bien le Christ lui-même, non pas sous son aspect propre, mais sous l'aspect du sacrement. On peut donc manger spirituellement le Christ lui-même de deux manières. Selon la première, on mange le Christ selon qu'il existe sous son aspect propre. C'est selon cette manière que les anges mangent spirituellement le Christ lui-même, en tant qu'ils lui sont unis par la jouissance de la charité parfaite et par la vision à découvert (c'est le pain que nous espérons manger dans la patrie), non par la foi, qui nous unit à lui ici-bas.

On peut manger spirituellement le Christ d'une seconde manière, en tant qu'il existe sous les espèces sacramentelles: c'est-à-dire en tant qu'on croit au Christ, avec le désir de manger ce sacrement. Et cela n'est pas seulement manger spirituellement le Christ, mais encore manger spirituellement ce sacrement. Cela n'appartient pas aux anges. C'est pourquoi, s'il est vrai que les anges mangent spirituellement le Christ, il ne leur convient pas de manger spirituellement ce sacrement.

Solutions: 1. La manducation du Christ dans ce sacrement est ordonnée, comme à sa fin, à la jouissance de la patrie: c'est ainsi que les anges jouissent de lui. Et puisque les moyens ordonnés à la fin découlent de cette fin, il s'ensuit que la manducation du Christ par laquelle nous le recevons dans ce sacrement découle en quelque sorte de la manducation par laquelle les anges jouissent du Christ dans la patrie. Et pour cette raison on dit que l'homme mange " le pain des anges ": parce que ce pain est, à titre premier et originel, celui des anges, qui jouissent de lui sous son aspect propre; d'une façon seconde et dérivée, il est le pain des hommes, qui reçoivent le Christ sous ce sacrement.

2. A la société du corps mystique appartiennent et les hommes et les anges; mais les hommes par la foi, et les anges par la vision à découvert. Or les sacrements sont proportionnés à la foi, par laquelle on voit la vérité " dans un miroir et d'une manière obscure ". Et c'est pourquoi, dans le régime actuel, à parler en rigueur de termes, ce n'est pas aux anges mais aux hommes qu'il appartient de manger spirituellement ce sacrement.

3. Le Christ demeure dans les hommes, selon leur état présent, par la foi; mais il demeure dans les anges bienheureux par la vision à découvert. Et c'est pourquoi le cas est différent, comme on vient de le dire.

ARTICLE 3: Manger le Christ sacramentellement convient-il seulement à l'homme juste?

Objections: 1. S. Augustin écrit " A quoi bon préparer tes dents et ton ventre? Crois, et tu manges. Car croire en lui, c'est manger le pain vivant. " Mais le pécheur ne croit pas en lui, c'est-à-dire qu'il n'a pas la foi formée, qui consiste à croire " en Dieu ", comme on l'a établi dans la deuxième Partie. Le pécheur ne peut donc pas manger ce sacrement, qui est " le pain vivant ".

2. Ce sacrement est appelé par excellence " sacrement de la charité ", comme on l'a vu i. Mais de même que les infidèles sont privés de la foi, de même tous les pécheurs sont privés de la charité. Or, les infidèles ne semblent pas pouvoir manger sacramentellement ce sacrement, puisqu'on l'appelle, dans la formule sacramentelle, " le mystère de la foi ". Donc, pour la même raison, aucun pécheur ne peut manger sacramentellement le corps du Christ.

3. Le pécheur est plus abominable à Dieu que la créature privée de raison, car le Psaume (49, 2 1) dit, au sujet du pécheur: " L'homme établi dans les honneurs a manqué d'intelligence, il a été mis au rang des bêtes sans raison, et il leur est devenu semblable. " Mais la bête sans raison, comme une souris ou un chien, ne peut recevoir ce sacrement, de même que le chien ne peut recevoir le sacrement de baptême. Donc, pour la même raison, aucun pécheur ne peut manger sacramentellement le corps du Christ.

En sens contraire, la parole du Seigneur en S. Jean (6, 59): " Si quelqu'un en mange, il ne mourra pas " est ainsi commentée par S. Augustin: " Beaucoup mangent à l'autel et y trouvent la mort; d'où la parole de l'Apôtre -. "Il mange et boit son jugement." " Mais il n'y a que les pécheurs qui meurent du fait de la communion. Donc les pécheurs aussi mangent sacramentellement le corps du Christ, et pas seulement les justes.

Réponse: Certains théologiens anciens se sont trompés à ce sujet, affamant que le corps du Christ n'est pas même mangé sacramentellement par les pécheurs, mais que, aussitôt qu'il touche les lèvres du pécheur, le corps du Christ cesse d'exister sous les espèces sacramentelles.

Mais cette position est erronée. Car elle déroge à la vérité de ce sacrement; celle-ci implique, nous l'avons dit, que le corps du Christ ne cesse pas d'exister sous les espèces sacramentelles tant que celles-ci subsistent. Or les espèces subsistent, nous l'avons dit, aussi longtemps que subsisterait la substance du pain, si elle était là. Et il est évident que la substance du pain, lorsqu'elle est absorbée par un pécheur, ne disparaît pas aussitôt, mais demeure jusqu'à l'achèvement de la digestion par la chaleur naturelle. En conséquence est-ce aussi longtemps que le corps du Christ subsiste sous les espèces sacramentelles absorbées par le pécheur. On doit donc affirmer que le pécheur peut, lui aussi, manger sacramentellement le corps du Christ, et que ce n'est pas réservé au juste.

Solutions: 1. Ces paroles et d'autres semblables doivent s'entendre de la manducation spirituelle, qui ne convient pas aux pécheurs. C'est une mauvaise intelligence de ces paroles qui a amené l'erreur réfutée ci-dessus, parce que ses auteurs n'ont pas su distinguer entre manducation corporelle et manducation spirituelle.

2. Même si c'est un infidèle qui mange les espèces sacramentelles, il mange le corps du Christ dans le sacrement. C'est pourquoi l'on peut dire qu'il mange sacramentellement, si l'on détermine par cet adverbe ce qui est mangé. Mais si l'on se met au point de vue de celui qui mange, alors, à proprement parler, il ne mange pas sacramentellement, parce qu'il ne traite pas ce qu'il mange comme un sacrement, mais comme un aliment ordinaire. Sauf peut-être si cet infidèle avait l'intention de recevoir ce que l'Église confère, quand bien même il n'aurait pas la vraie foi à l'égard des autres articles, ou même à l'égard de ce sacrement.

3. Même si une souris ou un chien mange une hostie consacrée, la substance du corps du Christ ne cesse pas d'exister sous les espèces aussi longtemps que ces espèces subsistent, c'est-à-dire aussi longtemps que la substance du pain subsisterait; il en serait encore de même si l'hostie était jetée dans la boue. Et cela n'attente en rien à la dignité du corps du Christ, lequel a voulu être crucifié par les pécheurs sans que sa dignité en fût abaissée, d'autant plus que la souris ou le chien ne toucherait pas le corps du Christ sous son aspect propre, mais seulement sous les espèces sacramentelles.

Certains auteurs ont bien dit que, dès que le sacrement est touché par une souris ou un chien, aussitôt le corps du Christ cesse de s'y trouver. Cela encore déroge à la vérité du sacrement, comme on l'a dit ci-dessus.

Il ne faut pas dire, cependant, que l'animal sans raison mange sacramentellement le corps du Christ, car par sa nature il ne peut pas le traiter comme un sacrement. Ce n'est donc pas sacramentellement, mais c'est par accident qu'il mange le corps du Christ, comme un homme qui mangerait une hostie consacrée sans savoir qu'elle est consacrée. Et puisque ce qui est tel par accident ne forme pas une espèce, dans aucun genre, par conséquent cette manière de manger le corps du Christ ne peut former une troisième manière qu'on distinguerait de la manducation sacramentelle et de la manducation spirituelle.

ARTICLE 4: Le pécheur commet-il un péché en mangeant sacramentellement le corps du Christ?

Objections: 1. Le Christ ne jouit pas, sous les espèces sacramentelles, d'une dignité supérieure à celle dont il jouit sous son aspect propre. Mais les pécheurs qui touchaient le corps du Christ dans sa nature propre ne péchaient pas; bien au contraire, ils recevaient le pardon de leurs péchés, comme la pécheresse de S. Luc (7, 36). Et S. Matthieu dit (14, 36): " Tous ceux qui touchaient la frange de son vêtement ont été sauvés. " Donc ils ne pêchent pas, mais au contraire ils obtiennent le salut en mangeant le sacrement du corps du Christ.

2. Ce sacrement est, comme les autres, un remède spirituel. Mais on administre un remède aux malades pour les sauver; le Seigneur dit en S. Matthieu (9, 12): " Ce ne sont pas les bien portants mais

les mal portants qui ont besoin de médecin. " Or, les malades ou les mal portants, dans le domaine spirituel, ce sont les pécheurs. Donc ceux-ci peuvent manger ce sacrement sans pécher.

3. Ce sacrement, puisqu'il contient le Christ, appartient à la catégorie des biens suprêmes, que S. Augustin définit: " Ceux dont nul ne peut faire mauvais usage. " Or nul ne pèche sinon en faisant mauvais usage d'une chose. Donc aucun pécheur ne commet de péché en mangeant ce sacrement.

4. Ce sacrement est perçu par la vue tout aussi bien que par le goût et par le toucher. Donc, si un pécheur commettait un péché en prenant ce sacrement, il pécherait aussi en le voyant. Ce qui est évidemment faux, puisque l'Église propose ce sacrement à la vue et à l'adoration de tous. Donc un pécheur ne commet pas de péché du fait qu'il mange ce sacrement.

5. Il arrive parfois qu'un pécheur n'a pas conscience de son péché. Et cependant il ne semble pas qu'un tel homme commette un péché en mangeant le corps du Christ; car, à ce compte, tous ceux qui le mangent commettraient un péché, comme s'exposant au danger, puisque l'Apôtre dit (1 Co 4, 4): " Ma conscience ne me reproche rien, mais je n'en suis pas justifié pour autant. " Il n'apparaît donc pas que le pécheur tombe dans une nouvelle faute s'il mange ce sacrement.

En sens contraire, S. Paul dit (1 Co 11, 29) " Celui qui mange et qui boit indignement mange et boit son propre jugement ", c'est-à-dire sa condamnation. Et la Glose précise ce passage: " Il mange et boit indignement, celui qui est dans le péché, ou qui traite le sacrement avec irrévérence. " Donc celui qui est dans le péché mortel, s'il reçoit ce sacrement, acquiert sa condamnation, en commettant un nouveau péché mortel.

Réponse: Dans ce sacrement comme dans les autres, ce qui est sacrement est signe de ce qui est la réalité du sacrement. Or celle-ci est double, nous l'avons vu. L'une est signifiée et contenue, c'est le Christ lui-même. L'autre est signifiée et non contenue, c'est le corps mystique du Christ, c'est-à-dire la société des saints. Quiconque mange ce sacrement signifie donc par là même qu'il est uni au Christ et incorporé à ses membres. C'est là le fait de la foi formée, qui ne coexiste jamais avec le péché mortel. Il est évident, par conséquent, que quiconque mange ce sacrement avec un péché mortel commet une fausseté dans ce sacrement. Il encourt donc le sacrilège, comme violant le sacrement. Et c'est pour cela qu'il commet un nouveau péché mortel.

Solutions: 1. Le Christ qui se manifestait sous son aspect propre ne s'offrait pas au contact des hommes en signe d'union spirituelle avec lui, ainsi qu'il le fait à ceux qui vont le manger dans ce sacrement. Par conséquent les pécheurs qui le touchaient sous son aspect propre n'encouraient pas le crime de fausseté à l'égard des réalités divines, comme les pécheurs qui mangent ce sacrement.

En outre, le Christ présentait encore " une chair semblable à celle du péché ": il était donc normal qu'il s'offrît au contact des pécheurs. Mais lorsque cette ressemblance fut écartée par la gloire de la résurrection, il interdit de le toucher à la femme dont la foi était insuffisante à son égard. Aussi lui dit-il, en S. Jean (20, 17): " Ne me touche pas: car je ne suis pas encore monté vers mon Père " c'est-à-dire " dans ton coeur ", commente S. Augustin. Par conséquent les pécheurs, qui manquent de foi formée envers le Christ, se voient interdire le contact de ce sacrement.

2. N'importe quel remède ne convient pas; cela dépend de l'état du malade. Le fortifiant qu'on donne à un malade dont la fièvre est tombée ferait du mal à un fiévreux. C'est ainsi que le baptême et la pénitence sont comme des remèdes destinés à purifier de la fièvre du péché, tandis que ce sacrement est un fortifiant, réservé à ceux qui sont délivrés du péché.

3. Par ces " biens suprêmes ", S. Augustin entend les vertus de l'âme " dont nul ne peut faire mauvais usage ", pour en faire les principes d'un usage mauvais. Mais on peut en faire mauvais usage, à titre d'objets de celui-ci: on le voit bien chez ceux qui tirent orgueil de leurs vertus. C'est ainsi que ce

sacrement, autant qu'il est en lui, n'est pas principe, mais peut être objet d'un mauvais usage. Ce qui fait dire à S. Augustin: " Beaucoup reçoivent indignement le corps du Christ; cela nous enseigne combien il faut se garder de mal user d'une bonne chose. Voilà en effet que le mal s'accomplit par le bien, lorsqu'une chose bonne est prise de mauvaise façon. Le contraire est arrivé à l'Apôtres lorsqu'il prit le mal de bonne façon, c'est-à-dire lorsqu'il supporta avec patience l'aiguillon de Satan. "

4. Par la vue on ne perçoit pas le corps même du Christ, mais seulement son sacrement, c'est-à-dire que la vue n'atteint pas la substance du corps du Christ, mais seulement les espèces sacramentelles, comme on l'a déjà dit. Tandis que celui qui mange, ne mange pas seulement les espèces sacramentelles mais aussi le Christ qui leur est présent. Par suite, la vue du corps du Christ n'est interdite à aucun de ceux qui ont reçu le sacrement du Christ, à savoir le baptême. Tandis que les non-baptisés ne sont même pas admis à regarder ce sacrement, comme le montre Denys. Mais on ne doit admettre à manger le sacrement que ceux qui sont unis au Christ, non seulement sacramentellement, mais encore réellement.

5. Si quelqu'un n'a pas conscience de son péché, cela peut arriver de deux façons. Ou bien c'est sa faute: soit que, par son ignorance du droit, laquelle n'est pas excusante, il ne tienne pas pour péché ce qui est péché, par exemple si un fornicateur estime que la fornication simple n'est pas un péché mortel; soit qu'il s'examine avec négligence, contrairement au précepte de l'Apôtre (1 Co 11, 28): " Que chacun se scrute soi-même, et qu'alors seulement il mange de ce pain et boive à cette coupe. " En ce cas le pécheur ne commet pas moins un nouveau péché en mangeant le corps du Christ, bien qu'il n'ait pas conscience de son péché, car cette ignorance même est chez lui un péché.

Ou bien cela peut arriver sans qu'il commette de faute - par exemple le pécheur a regretté son péché, mais sa contrition n'était pas suffisante. Dans ce cas il ne pèche pas en mangeant le corps du Christ, parce que l'homme ne peut savoir avec certitude s'il a une véritable contrition. Car il suffit qu'il trouve en lui des signes de contrition, par exemple qu'il s'afflige des péchés passés et se propose de prendre garde aux péchés futurs.

S'il ignore que ce qu'il a fait était un péché, en raison de son ignorance du fait, laquelle est excusante, par exemple s'il s'est approché d'une femme étrangère en croyant que c'était sa femme, on ne doit pas pour cela le déclarer pécheur.

De même encore, s'il a totalement oublié son péché, il suffit, pour effacer celui-ci, d'une contrition générale, comme on le dira plus loin. Il ne faut donc plus le déclarer pécheur.

ARTICLE 5: La gravité de ce péché

Objections: 1. Sur la parole de S. Paul (1 Co 11, 27): " Quiconque mangera indignement le pain et boira indignement le calice du Seigneur, sera coupable du corps et du sang du Seigneur ", la Glose commente: " Il sera puni comme s'il avait tué le Christ. " Mais il semble que le péché de ceux qui ont tué le Christ fut le plus grave de tous. Le péché de celui qui s'approche de la table du Seigneur en ayant conscience d'un péché est donc le plus grave de tous les péchés.

2. S. Jérôme écrit: " Qu'as-tu à faire avec les femmes toi qui, à l'autel, converses avec Dieu? Dis-moi, prêtre, dis-moi, clerc, comment baisses-tu le Fils de Dieu avec les mêmes lèvres dont tu as baisé les lèvres de la prostituée? Ô Judas, c'est par un baiser que tu trahis le Fils de l'homme " Ainsi apparaît-il que le débauché qui s'approche de la table du Christ pèche comme a péché Judas, dont le péché fut le plus grave. Mais beaucoup de péchés sont plus graves que le péché de débauche; et surtout le péché d'infidélité. Donc le péché de n'importe quel pécheur qui s'approche de la table du Christ est le plus grave de tous.

3. L'impureté spirituelle est plus abominable à Dieu que l'impureté corporelle. Mais si un homme jetait le corps du Christ dans la boue ou dans le fumier, son péché serait considéré comme très grave. Il pèche donc plus gravement encore s'il le mange en état de péché, ce qui est l'impureté spirituelle. Donc ce péché est le plus grave de tous.

En sens contraire, sur cette parole en S. Jean (15, 22): " Si je n'étais pas venu, et si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché ", S. Augustin" explique qu'il faut l'entendre du péché d'infidélité " qui englobe tous les péchés ". Il apparaît ainsi que ce péché n'est pas le plus grave de tous, mais plutôt le péché d'infidélité.

Réponse: Comme on l'a établi dans la deuxième Partie, un péché peut être dit plus grave qu'un autre de deux façons: par soi, ou par accident. Par soi, c'est-à-dire selon sa notion spécifique, qui se prend du côté de son objet. A ce titre, plus le bien auquel le péché s'oppose est important, plus le péché est grave. Et parce que la divinité du Christ l'emporte sur son humanité, et que son humanité l'emporte sur les sacrements de son humanité, il s'ensuit que les péchés les plus graves sont ceux que l'on commet contre la divinité elle-même, comme le péché d'infidélité et le péché de blasphème. En deuxième lieu, vient la gravité des péchés commis contre l'humanité du Christ; d'où cette sentence en S. Matthieu (12, 32): " Quiconque dira une parole contre le Fils de l'homme, cela lui sera pardonné; mais pour qui l'aura dite contre l'Esprit Saint, il n'y aura de pardon ni dans ce monde-ci, ni dans le monde à venir. " En troisième lieu viennent les péchés commis contre les sacrements, lesquels se rattachent à l'humanité du Christ. Et après ceux-là viennent les autres péchés, contre les simples créatures.

Mais par accident, un péché est plus grave qu'un autre du côté de celui qui pèche. Par exemple le péché qui vient de l'ignorance ou de la faiblesse est plus léger que celui qui vient du mépris ou d'une connaissance certaine; et la même considération vaut pour les autres circonstances. A ce titre, ce péché peut être plus grave chez certains, comme chez ceux qui s'approchent de ce sacrement par mépris actuel, avec conscience de leur péché; chez d'autres il sera moins grave, par exemple chez ceux qui s'approchent de ce sacrement avec conscience de leur péché, parce qu'ils craignent de dévoiler celui-ci.

On voit ainsi que ce péché est plus grave que beaucoup d'autres objectivement, en raison de son espèce, mais qu'il n'est pas le plus grave de tous.

Solutions: 1. Le péché de ceux qui mangent indignement ce sacrement est comparé au péché des meurtriers du Christ parce que ces deux péchés se ressemblent, étant commis contre le corps du Christ; mais ils diffèrent quant à la gravité du crime. Car le péché des meurtriers du Christ fut beaucoup plus grave. D'abord parce que leur péché s'attaqua au corps du Christ sous son aspect propre, tandis que celui dont nous parlons affecte le corps du Christ sous son aspect sacramentel. Ensuite parce que le péché des meurtriers venait de l'intention de nuire au Christ, à la différence du péché qui nous occupe.

2. Le débauché qui reçoit le corps du Christ est comparé à judas donnant un baiser au Christ, selon une ressemblance dans leur crime parce que tous deux offensent le Christ avec le signe de l'amour, mais non pas quant à la gravité du crime, comme on vient de le dire. Et cette ressemblance s'applique aussi bien aux autres pécheurs qu'aux débauchés; car tous les péchés mortels s'opposent à l'amour du Christ, dont ce sacrement est le signe, et d'autant plus que les péchés sont plus graves. Cependant, à un certain point de vue, le péché d'impureté rend l'homme moins capable de recevoir ce sacrement, en tant que par ce péché l'esprit est davantage soumis à la chair, et qu'ainsi la ferveur de la dilection, requise dans ce sacrement, se trouve empêchée.

Mais l'obstacle qui s'oppose à la charité en elle-même a plus de poids que celui qui entrave sa ferveur. C'est pourquoi le péché d'infidélité, qui sépare radicalement l'homme de l'unité de l'Église, à parler dans l'absolu, rend l'homme tout à fait incapable de recevoir ce sacrement, qui est le sacrement de

l'unité ecclésiastique, comme nous l'avons dit. Par conséquent l'infidèle en recevant ce sacrement pèche plus gravement que le fidèle pécheur; et il méprise davantage le Christ en tant qu'il est dans ce sacrement, surtout s'il ne croit pas que le Christ y est vraiment. Car, autant qu'il dépend de lui, il diminue la sainteté de ce sacrement, ainsi que la vertu du Christ qui opère dans ce sacrement, ce qui est mépriser précisément le sacrement en lui-même. Tandis que le fidèle qui le mange avec conscience de son péché ne méprise pas ce sacrement en lui-même mais plutôt dans son usage, en le recevant indignement. Aussi l'Apôtre pour définir le motif de ce péché, dit-il (1 Co 11, 29) qu'on " ne discerne pas le corps du Seigneur ", c'est-à-dire qu'on ne le distingue pas des autres nourritures; et c'est ce que fait au suprême degré celui qui ne croit pas à la présence du Christ dans ce sacrement.

3. Celui qui jetterait ce sacrement dans la boue pécherait beaucoup plus gravement que celui qui s'en approche avec la conscience d'un péché mortel. D'abord parce qu'il le ferait dans l'intention de souiller ce sacrement; ce qui n'est pas l'intention du pécheur recevant indignement le corps du Christ.

Ensuite parce que l'homme pécheur est capable de grâce; il est donc davantage en mesure de recevoir ce sacrement que n'importe quelle créature dénuée de raison. Il traiterait donc ce sacrement de la façon la plus contraire à son institution, celui qui le jetterait pour être mangé par les chiens ou pour être piétiné dans la boue.

ARTICLE 6: Doit-on repousser le pécheur qui vient à ce sacrement?

Objections: 1. On ne doit jamais enfreindre un précepte du Christ, ni pour éviter le scandale, ni pour épargner le déshonneur à qui que ce soit. Mais le Seigneur a donné ce précepte (Mt 7, 6): " Ne donnez pas aux chiens ce qui est sacré. " C'est ce qu'on fait au plus haut point lorsqu'on accorde ce sacrement aux pécheurs. Donc, ni pour éviter le scandale, ni pour éviter le déshonneur à qui que ce soit, on ne doit donner ce sacrement au pécheur qui le demande.

2. De deux maux il faut choisir le moindre. Mais il semble qu'il y ait un moindre mal si un pécheur est diffamé, ou même si on lui donne une hostie non consacrée, que s'il mange le corps du Christ et pèche ainsi mortellement. Il semble donc qu'on doit choisir plutôt de diffamer le pécheur qui demande le corps du Christ, ou de lui donner une hostie non consacrée.

3. On donne parfois le corps du Christ à ceux qui sont suspects d'un crime, pour les démasquer. On lit en effet dans les *Décrets*: " Il arrive souvent que des vols soient commis dans les monastères. Aussi avons-nous décidé que, quand les frères eux-mêmes doivent se justifier de tels crimes, la messe soit célébrée par l'abbé, ou par un des frères présents, et qu'à la fin de la messe, tous communient avec ces paroles: " Voici le corps du Christ, pour te servir d'épreuve aujourd'hui. " Et plus loin: " Si l'on accuse un évêque ou un prêtre d'un maléfice, il doit chaque fois célébrer la messe et communier, et chaque fois montrer qu'il est innocent de ce dont on l'accuse. " Mais il ne faut pas dénoncer les pécheurs occultes, parce que, s'ils ont perdu toute vergogne, ils pécheront plus hardiment, dit S. Augustin. Donc on ne doit pas donner le corps du Christ aux pécheurs occultes, même s'ils le demandent.

En sens contraire, sur la parole du Psaume (22, 30): " Tous les puissants de la terre mangeront et adoreront ", S. Augustin dit: " Le ministre sacramental n'interdisait pas aux puissants de la terre ", c'est-à-dire aux pécheurs, " de manger à la table du Seigneur ".

Réponse: Au sujet des pécheurs, il faut distinguer. Les uns sont des pécheurs occultes. D'autres sont des pécheurs publics, soit parce que le fait est évident, comme pour les usuriers et les brigands avérés, ou bien par suite d'un jugement ecclésiastique ou civil. Aux pécheurs publics, on ne doit pas, même s'ils la demandent, donner la sainte communion. Aussi S. Cyprien écrit-il: " Dans ta charité, tu as jugé bon de me consulter sur ce que je pense des comédiens et de ce magicien qui, installé chez vous, s'obstine encore dans ses pratiques infâmes: faut-il leur donner la sainte communion avec les autres

chrétiens? Je pense qu'il ne convient ni à la majesté divine, ni à l'enseignement de l'Évangile que la pureté et l'honneur de l'Église soient souillés par un contact aussi honteux et infâme. "

Mais si, au lieu d'être des pécheurs publics, ce sont des pécheurs occultes, on ne peut leur refuser la sainte communion, s'ils la demandent. Puisque tout chrétien, du fait même qu'il a été baptisé, a été admis à la table du Seigneur, on ne peut le priver de son droit que pour un motif manifeste. C'est pourquoi, sur le texte (1 Co 5, 11): " Si quelqu'un parmi vous porte le nom de frère... " la glose d'Augustin donne cette explication: " Nous ne pouvons interdire la communion à qui que ce soit, à moins qu'il ait avoué de lui-même, ou qu'il ait été cité et confondu par un jugement ecclésiastique ou civil. "

Cependant, le prêtre qui a connaissance d'un crime peut avertir en secret le pécheur occulte, ou avertir en public tous les fidèles d'une façon générale, de ne pas s'approcher de la table du Seigneur avant de s'être repentis et de s'être réconciliés avec l'Église. Car, après la pénitence et la réconciliation, on ne doit pas refuser la communion même aux pécheurs publics, surtout à l'article de la mort. Aussi trouve-t-on cette prescription dans un concile de Carthage: " Aux comédiens et aux gens de condition analogue, ou aux apostats, qui sont revenus à Dieu, qu'on ne refuse pas la réconciliation. "

Solutions: 1. Il est interdit de donner les choses saintes aux " chiens ", c'est-à-dire aux pécheurs publics. Mais on ne peut pas punir publiquement les péchés occultes: il faut les laisser au jugement de Dieu.

2. Sans doute, qu'un pécheur occulte commette un nouveau péché mortel en mangeant le corps du Christ, cela est pire que sa diffamation; cependant, pour le prêtre qui donne le corps du Christ, il est pire de pécher mortellement en diffamant injustement un pécheur occulte que de permettre à celui-ci de pécher lui-même mortellement. Car personne ne peut commettre un péché mortel pour délivrer autrui du péché. Aussi S. Augustin dit-il: " Il serait très dangereux d'admettre cet échange, de faire nous-mêmes quelque chose de mal pour qu'un autre ne fasse pas un mal plus grave. " Cependant le pécheur occulte devrait choisir plus volontiers d'être diffamé que d'approcher indignement de la table du Seigneur.

En tout cas on ne doit pas donner une hostie non consacrée à la place d'une hostie consacrée; car le prêtre qui ferait cela, autant qu'il dépendrait de lui, ferait commettre une idolâtrie à ceux qui croient l'hostie consacrée, qu'il s'agisse des autres assistants, ou du communiant lui-même. Comme dit S. Augustin: " Que personne ne mange la chair du Christ qu'il ne l'ait d'abord adorée. " Aussi est-il écrit dans la décrétale sur la célébration de la messe: " Bien que celui qui a conscience d'un crime et se juge indigne pêche gravement s'il passe outre, cependant il semble plus coupable, celui qui a l'audace d'accomplir une démarche simulée. "

3. Ces décrets ont été abrogés par des documents *En sens contraire* des pontifes romains. Le pape Étienne dit en effet: " Les sacrés canons ne permettent pas d'extorquer un aveu à qui que ce soit par l'épreuve du fer rouge ou de l'eau bouillante. Dans notre droit, les délits doivent être jugés sur un aveu spontané, ou sur une preuve faite par l'audition publique de témoins. Quant aux délits occultes et inconnus, il faut les laisser à celui qui, seul, connaît les coeurs des enfants des hommes. " Et l'on trouve la même décision dans la décrétale sur les expiations car en tout cela, on semble tenter Dieu; aussi de tels procédés ne peuvent-ils être employés sans péché. Et il semblerait très grave que dans ce sacrement, qui a été institué pour être un remède de salut, quelqu'un trouve un jugement de mort. Donc, en aucun cas, on ne doit donner le corps du Christ à un suspect par manière d'épreuve.

ARTICLE 7: La pollution nocturne empêche-t-elle de recevoir ce sacrements?

Objections: 1. Nul n'est empêché de recevoir le corps du Christ, sinon par le péché. Mais la pollution nocturne est un accident qui ne comporte pas de péché. S. Augustin dit en effet: " L'image qui

accompagne la réflexion du prédicateur, lorsqu'elle se reproduit dans la vision d'un rêve, de telle sorte qu'on ne fasse pas de différence entre elle et un rapprochement réel des corps, cette image émeut aussitôt la chair, et ce mouvement de la chair a ses suites habituelles; mais cela se fait sans péché, du moment qu'en état de veille on a parlé de ces choses sans péché - et, pour en parler, il fallait bien y avoir réfléchi. " Donc la pollution nocturne n'interdit pas à l'homme de recevoir ce sacrement.

2. S. Grégoire dit dans une lettre à S. Augustin de Cantorbéry: " Si quelqu'un s'unit à sa femme non pas dans l'entraînement de la convoitise, mais seulement pour procréer des enfants, nous devons le laisser libre d'entrer dans l'église ou de recevoir le sacrement du corps du Seigneur: car il ne doit pas subir d'interdiction de notre part, celui qui, au milieu du feu, sait échapper à la flamme. " Ainsi est-il évident que la pollution charnelle, même pendant la veille, si elle ne comporte pas de péché, n'interdit pas à l'homme de recevoir le corps du Christ. Beaucoup moins encore, par conséquent, une pollution nocturne qui s'est produite pendant le sommeil.

3. La pollution nocturne semble ne comporter qu'une impureté corporelle. Mais d'autres impuretés corporelles qui, dans l'ancienne loi, interdisaient l'entrée du sanctuaire, n'empêchent pas, dans la loi nouvelle, de recevoir ce sacrement, comme celles de la femme qui vient d'accoucher, qui a ses règles, ou qui souffre d'un flux de sang, selon la lettre de S. Grégoire à S. Augustin de Cantorbéry. Il apparaît donc que la pollution nocturne n'empêche pas davantage de recevoir ce sacrement.

4. Le péché véniel n'empêche pas de recevoir ce sacrement, et pas même le péché mortel, après qu'on en a fait pénitence. Mais supposé que la pollution nocturne ait eu pour cause un péché antécédent, l'intempérance ou des pensées impures: la plupart du temps un tel péché est véniel; et si parfois il est mortel, il peut arriver que le matin on se repente et que l'on confesse son péché. Il apparaît donc qu'on ne doit pas être écarté de la réception de ce sacrement.

5. L'homicide est un péché plus grave que la fornication. Mais si quelqu'un rêve la nuit qu'il commet un homicide ou un vol, ou tout autre péché, on ne l'écarte pas pour autant de la réception du corps du Christ. Il apparaît donc qu'une fornication qu'on a rêvée, avec la pollution qui en a résulté, empêche moins encore de recevoir ce sacrement.

En sens contraire, il est écrit dans le Lévitique (15, 16): " Lorsqu'un homme aura un épanchement sémiinal, il sera impur jusqu'au soir. " Mais celui qui est impur n'a pas accès aux sacrements. Il apparaît donc que la pollution nocturne interdit de recevoir ce sacrement, qui est le plus grand de tous.

Réponse: Au sujet de la pollution nocturne on peut considérer deux points de vue: selon le premier, elle interdit nécessairement la réception de ce sacrement; selon le second, elle l'interdit non pas nécessairement, mais pour une raison de convenance.

Ce qui écarte nécessairement de la réception de ce sacrement, c'est uniquement le péché mortel. Et bien que la pollution nocturne, considérée en elle-même, ne puisse être péché mortel, il arrive parfois néanmoins, en raison de sa cause, qu'un péché mortel y soit attaché. Il faut donc considérer la cause de la pollution nocturne. Parfois, en effet, la pollution provient d'une cause spirituelle extrinsèque, c'est-à-dire d'une illusion des démons qui, on l'a vu dans la première Partie, peuvent susciter des images dont l'apparition entraîne quelque fois une pollution. Parfois aussi la pollution provient d'une cause spirituelle intrinsèque, c'est-à-dire de pensées antérieures. Et parfois d'une cause corporelle intrinsèque: soit d'un excès soit d'une faiblesse de la nature, ou encore de la surabondance de nourriture ou de boisson. Chacune de ces trois causes peut être indemne de péché, comme aussi être liée à un péché véniel ou à un péché mortel. Et si elle est sans péché, ou avec un péché véniel, elle n'interdit pas nécessairement la réception sacramentelle, parce que, en communiant, on serait " coupable du corps et du sang du Seigneur ". Mais si elle est liée à un péché mortel, elle l'interdit nécessairement.

L'illusion produite par les démons provient parfois de ce que, précédemment, on a négligé de s'exciter à la dévotion, ce qui peut être ou péché mortel, ou péché véniel. Mais parfois cette illusion n'a pas d'autre cause que la méchanceté des démons qui veulent empêcher l'homme de recevoir ce sacrement. C'est pourquoi on lit dans les Conférences des Pères du Désert qu'un moine éprouvait toujours une pollution aux fêtes où il devait communier; les anciens, ayant constaté qu'aucun motif de sa part n'expliquait cela, décidèrent qu'il ne devait pas, pour autant, s'abstenir de communier; et l'illusion démoniaque disparut ainsi.

De même, les pensées impures antécédentes peuvent parfois être absolument exemptes de péché; par exemple lorsque quelqu'un est obligé de penser à ces choses pour cause d'enseignement ou de controverse. Et si cela se fait sans convoitise ni complaisance, ce ne sont pas des pensées impures, mais honnêtes; pourtant elles peuvent entraîner la pollution, comme on le voit dans le texte de S. Augustin que nous avons allégué. Mais parfois les pensées antécédentes procèdent de la convoitise et de la complaisance; et s'il y a consentement, il y aura péché mortel; sinon, péché véniel.

De même encore, la cause corporelle est parfois exempte de péché, par exemple, lorsqu'elle vient de la faiblesse de la nature, à cause de laquelle certains, en pleine veille, éprouvent un épanchement sémiinal sans qu'il y ait péché; ou encore cela vient d'une pléthore de la nature, comme il arrive qu'il y ait épanchement de sang, sans qu'il y ait péché, et de même pour la semence qui est le surplus du sang, selon Aristote. Mais parfois, cela s'accompagne de péché, par exemple lorsque cela provient d'un excès de nourriture ou de boisson. En ce cas aussi, le péché peut être soit véniel, soit mortel; bien que le péché mortel arrive plus souvent à propos de pensées impures qu'à propos de la consommation de nourriture ou de boisson. C'est pourquoi S. Grégoire, dans sa lettre à S. Augustin de Cantorbéry, dit qu'il faut s'abstenir de la communion quand cela vient de pensées impures, mais non quand cela vient du superflu de nourriture ou de boisson, surtout s'il y a nécessité.

Ainsi donc on peut rechercher, selon la cause de la pollution, si la pollution nocturne empêche nécessairement la réception du sacrement.

Mais elle l'empêche pour un motif de convenance qui tient à deux causes. L'une d'elles intervient toujours: c'est une certaine malpropreté corporelle, à cause de laquelle, par respect pour le sacrement, il ne convient pas d'approcher de l'autel; c'est pourquoi ceux qui veulent toucher quelque chose de sacré se lavent les mains; à moins qu'une telle impureté soit perpétuelle ou chronique comme la lèpre, le flux de sang et les infirmités analogues. L'autre cause, c'est le trouble de l'âme qu'entraîne la pollution nocturne, surtout lorsqu'elle s'accompagne d'une imagination impure.

Cependant, on doit passer outre à cet empêchement de convenance en cas de nécessité, par exemple, comme dit S. Grégoire, " lorsque peut-être un jour de fête l'exige, ou bien l'exercice du ministère, parce qu'il n'y a pas d'autre prêtre; c'est alors la nécessité qui commande ".

Solutions: 1. On n'est écarté nécessairement de la réception de ce sacrement que par le péché mortel; mais par convenance, on peut en être empêché pour d'autres motifs, on vient de le dire.

2. L'acte de mariage s'il est accompli sans péché, par exemple pour engendrer des enfants ou pour s'acquitter du devoir conjugal, n'interdit pas de recevoir le sacrement, comme on l'a dit au sujet de la pollution nocturne qui se produit sans péché, sinon à cause de la souillure corporelle et de la dispersion d'esprit. C'est pourquoi S. Jérôme écrit: " Si les pains de proposition ne pouvaient être mangés par ceux qui avaient eu des rapports conjugaux, combien davantage le pain qui descend du ciel ne peut-il être profané et touché par ceux qui, peu auparavant, se sont livrés aux embrassements du mariage! Non pas que nous condamnions les noces; mais au temps où nous allons manger les chairs de l'Agneau, nous devons nous abstenir des oeuvres charnelles. " Mais parce que cela doit s'entendre d'une convenance et non d'une nécessité, S. Grégoire dit que chacun doit " être libre de

décider. Surtout si ce n'est pas le désir de procréer des enfants, mais la volupté qui l'emporte dans cette oeuvre ", ajoute S. Grégoire, alors on doit interdire l'accès au sacrement.

3. Comme le dit S. Grégoire, dans sa lettre citée plus haut à S. Augustin de Cantorbéry, dans l'Ancien Testament certains étaient déclarés impurs d'une manière figurative, qui s'entend spirituellement dans le peuple de la loi nouvelle. Par conséquent, de telles impuretés corporelles, si elles sont perpétuelles ou chroniques, n'empêchent pas de recevoir ce sacrement du salut, comme elles interdisaient l'accès aux sacrements figuratifs. Mais si elles sont passagères, comme l'impureté de la pollution nocturne, pour un motif de convenance elles interdisent la réception de ce sacrement pendant le jour où s'est produit cet accident. Aussi est-il dit dans le Deutéronome (23, 10): " Si parmi vous un homme a eu une pollution, à l'occasion d'un rêve nocturne, qu'il sorte du camp et qu'il ne revienne pas avant de s'être lavé sur le soir. "

4. Bien que la contrition et la confession enlèvent la culpabilité de la faute, elles n'enlèvent pas l'impureté corporelle et la dispersion de l'esprit consécutives à la pollution.

5. Rêver de commettre un homicide n'entraîne pas d'impureté corporelle, ni même une dispersion de l'esprit aussi grande que la fornication accomplie en rêve, à cause de l'intensité du plaisir. Mais si l'on rêve de commettre un homicide par suite d'une cause qui est un péché, surtout si c'est un péché mortel, ce rêve interdit de recevoir sacrement, en raison de sa cause.

ARTICLE 8: Ce sacrement doit-il être reçu seulement par ceux qui sont à jeun?

Objections: 1. Ce sacrement a été institué par le Seigneur à la Cène. Mais le Seigneur a donné ce sacrement à ses disciples " à la fin du souper "I comme on le voit en S. Luc (22, 20) et dans la 1^{ère} aux Corinthiens (11, 25). Il apparaît donc que nous devons manger ce sacrement même après avoir pris d'autres aliments.

2. S. Paul dit (1 Co 11, 33): " Lorsque vous vous rassemblez pour manger ", savoir, le corps du Seigneur, " attendez-vous les uns les autres; si quelqu'un a faim, qu'il mange à la maison ". Il apparaît ainsi que quelqu'un qui vient de manger à la maison peut ensuite, à l'église, manger le corps du Christ.

3. On lit dans un concile de Carthage ce qu'on retrouve dans *les Décrets*: " Le sacrement de l'autel ne doit être célébré que par des hommes à jeun, sauf uniquement au jour anniversaire où l'on célèbre la Cène du Seigneur. " Donc, au moins ce jour-là, on peut prendre le corps du Christ après d'autres aliments.

4. Si l'on prend de l'eau, ou un remède, de la nourriture ou de la boisson en très petite quantité, ou si l'on avale les restes de nourriture qui demeurent dans la bouche, on ne rompt pas le jeûne ecclésiastique, et l'on ne manque pas à la sobriété qui est exigée pour une réception respectueuse de ce sacrement. Donc tout cela n'empêche pas de recevoir ce sacrement.

5. Il y a des gens qui mangent ou boivent en pleine nuit, passent peut-être toute la nuit sans dormir et qui, au matin, reçoivent les saints mystères, alors qu'ils n'ont pas achevé la digestion. La sobriété serait beaucoup moins compromise si l'on mangeait un peu le matin et que l'on prit ensuite ce sacrement vers la neuvième heure; d'autant plus qu'il y a ainsi parfois un plus grand intervalle de temps. Il apparaît donc que cette nourriture préalable n'écarte pas de l'eucharistie.

6. On ne doit pas avoir moins de respect envers ce sacrement après sa réception qu'avant celle-ci. Or, après la réception du sacrement, il est permis de manger et de boire. C'est donc permis aussi avant.

En sens contraire, S. Augustin écrit " L'Esprit Saint a décidé que, pour honorer un si grand sacrement, le corps du Seigneur devait pénétrer dans la bouche du chrétien avant toute autre nourriture. "

Réponse: Deux causes interdisent de recevoir ce sacrement. L'une est essentielle: c'est le péché mortel, qui est en contradiction avec la signification de ce sacrement, nous l'avons dit.

L'autre vient d'une défense de l'Église. Et c'est ainsi qu'on ne peut prendre ce sacrement après avoir pris de la nourriture ou de la boisson, et cela pour trois motifs. D'abord, selon S. Augustin " pour honorer un si grand sacrement ". C'est-à-dire qu'il ne doit pas entrer dans une bouche imprégnée de nourriture et de boisson. Le second motif est symbolique: pour faire entendre que le Christ, qui est la " réalité " de ce sacrement, et sa charité, doivent être établis avant tout dans nos coeurs, selon cette parole, en S. Matthieu (6, 33): " Cherchez d'abord le royaume de Dieu. " Le troisième est que l'on risque le vomissement ou l'ivresse, qui se produisent parfois du fait qu'on use de la nourriture de manière déraisonnable. C'est ainsi que l'Apôtre remarque (1 Co 11, 21): " L'un a faim tandis que l'autre est ivre. "

Mais les malades sont exceptés de cette règle commune, car il faut les communier sans tarder, même après le repas, si on les suppose en danger, pour qu'ils ne meurent pas sans la communion, car " nécessité n'a pas de loi ". Aussi est-il statué: " Le prêtre doit communier le malade sans tarder, pour qu'il ne meure pas sans communion. "

Solutions: 1. Comme dit S. Augustin: " Ce n'est pas parce que le Seigneur l'a donné après le repas, que les frères doivent se réunir pour recevoir ce sacrement après qu'ils ont dîné ou soupé, ni le mêler à leurs festins, comme faisaient ceux à qui l'Apôtre adresse ses réprimandes et ses corrections. Car le Sauveur, pour mettre plus fortement en valeur la profondeur de ce mystère, a voulu le fixer en dernier lieu dans le coeur et le souvenir des disciples. C'est pourquoi il ne leur prescrivit pas de le prendre ensuite selon le même ordre, afin de laisser la décision en cette matière aux Apôtres qui devaient organiser les Églises en son nom. "

2. Cette parole est ainsi expliquée dans la Glose: " Si quelqu'un a faim et, dans son impatience, ne veut pas attendre les autres, qu'il mange à la maison, c'est-à-dire qu'il se nourrisse du pain terrestre. Mais ensuite il ne doit pas prendre l'eucharistie. "

3. Ce chapitre parle conformément à une coutume qui fut parfois observée ici ou là, de manger le corps du Christ sans être à jeun ce jour-là, pour représenter la Cène du Seigneur. Mais aujourd'hui, cela est abrogé. Car, selon S. Augustin au même endroit, " cette coutume " de prendre à jeun le corps du Christ " est observée dans le monde entier ".

4. Comme on l'a dit dans la deuxième Partie, il y a deux sortes de jeûnes. Le premier est le jeûne naturel, qui interdit de prendre quoi que ce soit auparavant par mode d'aliment ou de boisson. Et c'est un tel jeûne qui est requis à ce sacrement, pour les motifs que nous avons donnés. Par conséquent, il n'est pas permis de prendre ce sacrement après avoir pris de l'eau, ni une autre nourriture ou boisson, ni même un remède, en si petite quantité que ce soit. Et peu importe que cela nourrisse ou ne nourrisse pas, par soi-même ou bien mélangé à autre chose, du moment que c'est pris par mode de nourriture ou de boisson.

Les restes de nourriture qui demeurent dans la bouche, si on les avale par hasard, n'interdisent pas de prendre ce sacrement, car ils ne sont pas absorbés à la manière d'un aliment, mais à la manière de la salive. Et le même motif vaut pour les restes de l'eau ou du vin avec quoi on s'est lavé la bouche, du moment qu'ils ne sont pas absorbés en grande quantité, mais mêlés à la salive, car cela est inévitable.

Tout différent est le jeûne ecclésiastique, qui a pour but la mortification corporelle. Un tel jeûne n'est pas détruit par tout ce qu'on vient de dire, car tout cela ne nourrit pas beaucoup mais sert plutôt à obtenir une modification qualitative.

5. Lorsque l'on dit: " Ce sacrement doit entrer dans la bouche du chrétien avant toute autre nourriture ", cela ne doit pas s'entendre d'une manière absolue, sans tenir compte du temps. Autrement, celui qui aurait mangé ou bu une seule fois ne pourrait plus jamais recevoir ce sacrement. Mais cela doit s'entendre du même jour. Et sans doute, le début du jour est compté différemment suivant les différents peuples, car les uns font commencer le jour à midi, d'autres au coucher du soleil, d'autres, à minuit, d'autres au lever du soleil; mais l'Église romaine fait commencer le jour à minuit. C'est pourquoi, si l'on a pris quelque chose par mode de nourriture ou de boisson après minuit, on ne peut recevoir ce sacrement le même jour; mais on le peut, si c'était avant minuit.

Et qu'on ait dormi après avoir mangé ou bu, ou même qu'on ait digéré, cela importe peu à l'égard du précepte. Mais cela importe relativement au trouble d'esprit que les hommes subissent du fait de l'insomnie ou d'une digestion inachevée; si cela trouble beaucoup l'esprit, on est mis dans l'incapacité de recevoir ce sacrement.

6. La plus grande dévotion est requise dans la réception même de ce sacrement: car c'est alors qu'on perçoit l'effet du sacrement. Or cette dévotion est davantage empêchée par ce qui précède que par ce qui suit. C'est pourquoi on a institué que les hommes s'abstiennent de nourriture avant la réception de ce sacrement plutôt qu'après. On doit pourtant mettre un certain délai entre la réception de ce sacrement et les autres aliments. C'est pourquoi, à la messe, on dit une prière d'action de grâce après la communion, et les communiants y ajoutent leurs prières privées.

Cependant, selon d'anciens canons, cela fut décidé par le pape Clément: " Si l'on prend le matin le repas du Seigneur, les ministres qui y ont participé jeûneront jusqu'à la sixième heure; et s'ils y ont participé à la troisième ou à la quatrième heure, ils jeûneront jusqu'au soir. " En effet, dans l'antiquité, on célébrait la messe plus rarement que de nos jours, et avec une plus grande préparation. Mais maintenant, parce qu'il faut célébrer plus souvent les saints mystères, on ne peut facilement observer de tels préceptes. C'est pourquoi ils ont été abrogés par la coutume contraire.

ARTICLE 9: Doit-on proposer ce sacrement à ceux qui n'ont pas l'usage de la raison?

Objections: 1. Il est requis, pour s'approcher de ce sacrement, d'y mettre de la dévotion et de s'être examiné auparavant, selon S. Paul (1 Co 11, 28): " Que chacun s'éprouve soi-même, et qu'alors seulement il mange de ce pain et boive à cette coupe. " Mais cela est impossible chez ceux qui n'ont pas l'usage de la raison. Il ne faut donc pas leur donner ce sacrement.

2. Parmi tous ceux qui n'ont pas l'usage de la raison, il y a les possédés ou énérgumènes. Mais ceux-ci, d'après Denys, sont écartés même de la vue du sacrement. Il ne faut donc pas donner ce sacrement à ceux qui n'ont pas l'usage de la raison.

3. Parmi tous ceux qui n'ont pas l'usage de la raison, les plus innocents semblent bien être les enfants. Mais on ne donne pas ce sacrement aux enfants. Donc, bien moins encore aux autres hommes dénués de raison.

En sens contraire, on lit dans un concile d'Orange et on trouve dans les décrets: " Il faut donner aux fous tout ce qui concerne la piété. " Ainsi faut-il leur donner ce sacrement, qui est " le sacrement de la piété ".

Réponse: On attribue le manque de raison à deux catégories d'hommes. D'abord à ceux qui n'en ont qu'un faible usage. Ainsi, de quelqu'un qui voit mal dit-on qu'il ne voit pas. Et puisque ces gens-là peuvent concevoir quelque dévotion à l'égard de ce sacrement, il ne faut pas le leur refuser.

Il y en a d'autres qui n'ont aucunement l'usage de la raison. Ou bien ils ne l'ont jamais eu, et ils sont restés dans cet état depuis leur naissance; il ne faut donc pas leur donner ce sacrement, parce que,

auparavant, ils n'ont jamais eu aucune dévotion pour ce sacrement. Ou bien, ils n'ont pas toujours été privés de l'usage de la raison. Alors, si jadis, quand ils étaient en possession de leurs facultés, ils ont manifesté quelque dévotion pour ce sacrement, on doit le leur donner à l'article de la mort, sauf si l'on redoute qu'ils ne le rendent ou le recrachent. C'est pourquoi on lit, dans un concile de Carthage, ce qu'on retrouve dans les *Décrets*: " Si quelqu'un, étant malade, demande la pénitence, mais s'il arrive que le prêtre appelé auprès de lui le trouve muet, comme écrasé par la maladie, ou tombé dans le délire, que ceux qui l'ont entendu en rendent témoignage, qu'il reçoive la pénitence, et si l'on croit qu'il doit bientôt mourir, qu'on le réconcilie par l'imposition des mains, et qu'on dépose l'eucharistie dans sa bouche. "

Solutions: 1. Ceux qui n'ont pas l'usage de la raison peuvent avoir de la dévotion pour le sacrement, les uns l'ayant dans le présent et d'autres l'ayant eue dans le passé.

2. Denys parle ici des énergumènes qui n'ont pas encore été baptisés, c'est-à-dire chez qui la puissance du démon n'a pas été détruite, parce qu'elle règne en eux par le péché originel. Mais pour les baptisés qui sont tourmentés dans leur corps par les mauvais esprits, on doit les juger comme les autres fous. Aussi Cassien dit-il: " Ceux " qui sont tourmentés par les mauvais esprits, " nous ne nous souvenons pas que la sainte communion leur ait jamais été interdite par nos anciens " .

3. On doit porter le même jugement sur les enfants nouveau-nés et sur les fous qui n'ont jamais eu l'usage de la raison. Il ne faut donc pas leur donner les saints mystères, quoique certains Grecs fassent le contraire: ils s'appuient sur ce que dit Denys, sans comprendre que Denys parle là du baptême des adultes. Cependant il ne faut pas croire que les enfants en souffrent aucun dommage vital. Sans doute, le Seigneur dit en S. Jean (6, 54): " Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie. " Mais, dit S. Augustin " tout fidèle prend part " - entendez-le spirituellement - " au corps et au sang du Seigneur, quand il devient dans le baptême membre du corps du Christ " .

Mais quand les enfants commencent à avoir un certain usage de la raison, si bien qu'ils peuvent concevoir de la dévotion pour ce sacrement, alors on peut leur conférer celui-ci.

ARTICLE 10: Faut-il recevoir ce sacrement quotidiennement?

Objections: 1. Ce sacrement représente la passion du Seigneur, comme le baptême. Or, il n'est pas permis de se faire baptiser plusieurs fois, mais une fois seulement, parce que " le Christ est mort pour nos péchés, une fois seulement " (1 P 3, 18). Il semble donc qu'il n'est pas permis de recevoir ce sacrement quotidiennement.

2. La réalité doit correspondre à la figure. Mais l'agneau pascal, qui fut la principale figure de ce sacrement, comme nous l'avons dit, n'était mangé qu'une fois par an. C'est aussi une fois par an que l'Église célèbre la passion du Christ, dont ce sacrement est le mémorial. Il apparaît donc qu'il n'est pas permis de manger ce sacrement quotidiennement, mais seulement une fois par an.

3. Ce sacrement, dans lequel est contenu le Christ tout entier, mérite le plus grand respect. Lorsqu'on s'abstient de ce sacrement, cela procède du respect. Aussi donne-t-on des louanges au centurion qui a dit (Mt 8, 8): " Seigneur, je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit ", et à S. Pierre qui a dit (Lc 5, 8): " Éloigne-toi de moi, Seigneur, parce que je suis un homme pécheur. " Il n'est donc pas louable de recevoir quotidiennement ce sacrement.

4. S'il était louable de recevoir souvent ce sacrement, plus on le recevrait souvent, plus ce serait louable. Et on le recevrait plus souvent si on le recevait plusieurs fois par jour. Il serait donc louable de communier plusieurs fois par jour. Cependant la coutume de l'Église ne l'admet pas. Il ne paraît donc pas louable de recevoir quotidiennement ce sacrement.

5. Par ses lois, l'Église veut pourvoir à l'utilité des fidèles. Mais, par la loi de l'Église, les fidèles ne sont tenus à communier qu'une fois par an. C'est pourquoi il est dit dans la décrétale sur la pénitence et le pardon: " Tout fidèle, de l'un et l'autre sexe, doit recevoir avec respect le sacrement d'eucharistie au moins à Pâques; à moins que, sur le conseil de son propre prêtre, pour un motif raisonnable, il ne juge qu'il doit temporairement s'abstenir de sa réception. " Il n'est donc pas louable de recevoir ce sacrement quotidiennement.

En sens contraire, S. Augustin dit: " Ce pain est quotidien, reçois-le quotidiennement, pour qu'il te profite quotidiennement. "

Réponse: Au sujet de l'usage du sacrement, on peut se placer à deux points de vue. Le premier à l'égard du sacrement lui-même, dont la vertu est salutaire aux hommes. C'est pourquoi il est utile de le recevoir quotidiennement, pour en percevoir quotidiennement le fruit. Aussi S. Ambroise dit-il: " Si, chaque fois que le sang du Christ est répandu, il est répandu pour la rémission des péchés, je dois toujours le recevoir; moi qui pêche toujours, je dois toujours prendre ce remède. "

On peut aussi considérer l'usage du sacrement à l'égard du communiant, de qui l'on exige qu'il s'approche de ce sacrement avec beaucoup de dévotion et de respect. Et c'est pourquoi, si quelqu'un se trouve chaque jour bien préparé, il est louable qu'il le reçoive chaque jour. Aussi S. Augustin, après avoir dit: " Reçois-le pour qu'il te profite quotidiennement ", ajoute-t-il: " Vis de telle sorte que tu mérites quotidiennement de le recevoir. " Mais, parce que très souvent, chez la plupart des hommes, surgissent beaucoup d'obstacles à cette dévotion, par suite d'une mauvaise disposition du corps ou de l'âme, il n'est pas avantageux à tous les hommes d'accéder quotidiennement à ce sacrement, mais aussi souvent qu'on s'y jugera préparé. Aussi est-il dit, dans le livre des *Croyances ecclésiastiques*: " je ne loue ni ne blâme la communion quotidienne. "

Solutions: 1. Par le sacrement de baptême, l'homme est configuré à la mort du Christ dont il reçoit le caractère; et c'est pourquoi, de même que le Christ " est mort une fois pour toutes ", de même l'homme ne doit être baptisé qu'une seule fois. Or, par notre sacrement, l'homme ne reçoit pas le caractère du Christ, mais le Christ lui-même, dont la vertu demeure toujours. Aussi est-il dit (He 10, 14): " Par une offrande unique, il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés. " Et c'est pourquoi, parce que l'homme a quotidiennement besoin de la vertu salutaire du Christ, il peut avantageusement recevoir chaque jour ce sacrement.

Et parce que le baptême est principalement une régénération spirituelle, de même que l'homme ne naît qu'une fois selon la chair, il doit renaître une seule fois selon l'esprit, comme le dit S. Augustin sur le texte de S. Jean (3, 4): " Comment peut-on renaître quand on est vieux? " Tandis que notre sacrement est une nourriture spirituelle; aussi, de même qu'on prend quotidiennement la nourriture corporelle, de même est-il louable de prendre quotidiennement ce sacrement. Aussi le Seigneur nous enseigne-t-il à demander (Le 11, 3): " Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien. " Ce que S. Augustin explique ainsi: " Si tu reçois quotidiennement " ce sacrement, " quotidiennement, pour toi c'est aujourd'hui; pour toi le Christ ressuscite quotidiennement: car c'est aujourd'hui, quand le Christ ressuscite ".

2. L'agneau pascal fut la figure principale de ce sacrement quant à la passion du Christ, que ce sacrement représente. Et c'est pourquoi on ne le mangeait qu'une fois par an, car " le Christ est mort une seule fois ". Et c'est pour cette raison aussi que l'Église ne célèbre qu'une fois par an la mémoire de la passion du Christ. Mais dans ce sacrement le mémorial de la passion du Christ nous est livré par mode de nourriture, et la nourriture se prend quotidiennement. Et c'est pourquoi, à cet égard, l'eucharistie était préfigurée par la manne, que le peuple recevait quotidiennement au désert.

3. Le respect envers ce sacrement comporte de la crainte jointe à l'amour; c'est pourquoi la crainte respectueuse envers Dieu est appelée crainte filiale, comme on l'a vu dans la deuxième Partie. C'est l'amour, en effet, qui provoque le désir de prendre le sacrement, tandis que la crainte engendre

l'humilité de révérence. Ce qui fait dire à S. Augustin: " Celui-ci peut dire qu'il ne faut pas recevoir l'eucharistie quotidiennement, tandis que celui-là affirme le contraire; que chacun fasse ce qu'il juge, dans sa bonne foi, devoir faire avec piété. Car il n'y a pas eu de dispute entre Zachée et le centurion, alors que le premier se réjouissait de recevoir le Seigneur, tandis que le second disait: "je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit": tous deux ont honoré le Seigneur, quoique ce ne fût pas de la même façon. " Cependant l'amour et l'espérance, auxquels la Sainte Écriture nous excite toujours l'emportent sur la crainte. Aussi, quand Pierre disait: " Éloigne-toi de moi, Seigneur, parce que je suis un homme pécheur ", Jésus répondit-il: " Ne crains point. "

4. Parce que le Seigneur a dit: " Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien ", il ne faut pas communier plusieurs fois par jour, afin qu'au moins, du fait que l'on communique une seule fois par jour, soit représentée la passion du Christ, qui est unique.

5. Des décisions diverses ont paru selon les divers états de l'Église. Car, dans la primitive Église, lorsque la dévotion de la foi chrétienne était plus forte, il fut décidé que les fidèles communieraient quotidiennement. Aussi le pape Anaclet dit-il: " Après la consécration, que tous communient, s'ils ne veulent pas se mettre hors des frontières de l'Église: car c'est ainsi que les Apôtres en ont décidé, et c'est l'usage de la sainte Église romaine. " Ensuite, la ferveur de la foi ayant baissé, le pape Fabien concéda " que tous communient, s'ils ne le peuvent plus fréquemment, au moins trois fois par an, à Pâques, à la Pentecôte, et à la Nativité du Seigneur ". Le pape Soter dit qu'il faut aussi communier le Jeudi saint, en la Cène du Seigneur, ce qu'on trouve dans la décrétale sur la Consécration.

Mais ensuite " la charité d'un grand nombre se refroidit, à cause de l'abondance des péchés ", et Innocent III décida que tous les fidèles devaient communier " au moins une fois l'an, à Pâques ". Mais dans le livre des *Croyances ecclésiastiques*, il est conseillé " de communier tous les dimanches ".

ARTICLE 11: Est-il permis de s'abstenir totalement de la communion?

Objections: 1. On loue le centurion de ce qu'il dit en S. Matthieu (8, 8): " Seigneur, je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit. " On peut lui comparer, nous l'avons vu, celui qui juge devoir s'abstenir de la communion. Et comme l'Écriture ne dit pas que le Christ soit jamais venu dans sa maison, il semble qu'il soit permis à quelqu'un de s'abstenir de la communion pendant toute sa vie.

2. Il est permis à chacun de s'abstenir de ce qui n'est pas nécessaire au salut. Mais, comme on l'a dit plus haut, ce sacrement n'est pas nécessaire au salut. Il est donc permis de cesser totalement de le recevoir.

3. Les pécheurs ne sont pas tenus à communier. Aussi le pape Fabien, après avoir dit: " Que tous communient trois fois par an ", ajoute-t-il: " à moins que quelqu'un n'en soit empêché par des péchés graves ". Donc, si ceux qui ne sont pas dans le péché sont tenus de communier, il apparaît que les pécheurs sont en meilleure situation que les justes, ce qui est illogique. Il semble donc que pour les justes aussi, il soit permis de cesser de communier.

En sens contraire, le Seigneur dit en S. Jean (6, 54): " Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. "

Réponse: Comme nous l'avons dit plus haut, il y a deux modes de recevoir ce sacrement, le mode spirituel et le mode sacramentel. Or il est évident que tous sont tenus de le manger au moins spirituellement, car ce n'est pas autre chose que s'incorporer au Christ, comme nous l'avons dit. Mais la manducation spirituelle inclut le voeu ou le désir de recevoir ce sacrement, nous l'avons déjà dit. Et par conséquent, sans le voeu de recevoir ce sacrement, l'homme ne peut obtenir le salut. Or, ce voeu serait vain s'il ne s'accomplissait pas quand l'opportunité s'en présente. Il est donc évident que l'on est tenu de consommer ce sacrement, non seulement par une loi de l'Église, mais encore par le

commandement du Seigneur, qui dit: (Lc 22, 19): « Faites cela en mémoire de moi. » Et la loi de l'Église détermine les époques où l'on doit accomplir le précepte du Christ.**Solutions:** 1. Comme dit S. Grégoire: « Il appartient à la véritable humilité de ne pas s'obstiner à repousser ce qui est prescrit pour notre bien. » Par conséquent ce ne peut être une louable humilité de s'abstenir totalement de la communion, contre le précepte du Christ et de l'Église. Et le centurion n'avait pas reçu l'ordre d'accueillir le Christ dans sa maison.2. Ce sacrement n'est pas nécessaire comme le baptême à l'égard des enfants, qui peuvent être sauvés sans recevoir l'eucharistie mais non sans recevoir le baptême. A l'égard des adultes, les deux sacrements sont nécessaires.3. Les pécheurs éprouvent un grand dommage d'être éloignés de la communion; aussi ne sont-ils pas en meilleure situation pour cela. Et bien que ceux qui demeurent dans leur péché ne soient pas pour cela excusés de transgresser le précepte, on excuse le pénitent qui, selon la parole d'Innocent III, « s'abstient sur le conseil du prêtre ».

ARTICLE 12: Est-il permis de recevoir le corps du Christ sans recevoir son sang?

Objections: 1. Le pape Gélase dit, comme on le trouve dans la décrétale sur la Consécration: « Nous avons appris que certains, après avoir pris seulement leur part du corps du Christ, s'abstiennent de la coupe du sang du Christ, sans nul doute parce qu'ils se sont laissés lier par je ne sais quelle superstition. Ou bien qu'ils prennent le sacrement en entier, ou bien qu'ils soient écartés du sacrement entier. » Il n'est donc pas permis de recevoir le corps du Christ sans recevoir son sang.2. On a vu plus haut que manger le corps et boire le sang concourt à l'achèvement de ce sacrement. Si donc on mange le corps sans boire le sang, le sacrement sera inachevé. Ce qui semble relever du sacrilège. Aussi Gélase ajoute-t-il, au même endroit: « La division d'un seul et même mystère ne peut s'accomplir sans grand sacrilège. »3. Ce sacrement se célèbre en mémoire de la passion du Seigneur, comme on l'a déjà vu, et on le consomme pour le salut de l'âme. Mais la passion du Christ est plus vivement signifiée dans le sang que dans le corps; et le sang, comme nous l'avons vu, est offert pour le salut de l'âme. Il vaut donc mieux s'abstenir de manger le corps que de boire le sang. Ceux qui s'approchent de ce sacrement ne doivent donc pas manger le corps sans boire le sang.*En sens contraire*, l'usage de nombreuses Églises est de donner au peuple qui communie le corps du Christ mais non le sang.**Réponse:** Relativement à l'usage de ce sacrement, on peut se placer à deux points de vue: du côté du sacrement lui-même, et du côté des communicants. Du côté du sacrement lui-même, il convient qu'on prenne les deux, le corps et le sang, car la perfection du sacrement réside dans les deux. Et c'est pourquoi, parce qu'il appartient au prêtre de consacrer et d'accomplir ce sacrement, il ne doit aucunement manger le corps du Christ sans boire son sang. Du côté des communicants on requiert le plus grand respect et les plus grandes précautions pour éviter tout accident qui outragerait un si grand mystère. De tels accidents sont surtout possibles dans la communion au sang, car celui-ci, s'il était pris sans précaution, pourrait facilement se répandre. Et comme, avec l'accroissement du peuple de Dieu, qui comprend des vieillards, des jeunes gens et des enfants, dont certains n'ont pas assez de discrétion pour apporter toutes les précautions requises dans l'usage de ce sacrement, on agit prudemment, dans certaines Églises, en observant l'usage de ne pas donner le sang à boire au peuple, le prêtre étant seul à le boire.

Solutions: 1. Le pape Gélase parle pour les prêtres: de même qu'ils consacrent tout le sacrement, de même ils doivent communier au sacrement tout entier. Comme on lit dans un concile de Tolède: " Quel sera le sacrifice, si le sacrificateur lui-même ne se manifeste pas comme y participant? "

2. La perfection de ce sacrifice ne réside pas dans l'usage qu'en font les fidèles, mais dans la consécration de la matière. C'est pourquoi rien ne manque à la perfection de ce sacrement si le peuple consomme le corps sans consommer le sang, du moment que le prêtre qui consacre consomme les deux.

3. La représentation de la passion du Seigneur se réalise dans la consécration même de ce sacrement, dans laquelle on ne doit pas consacrer le corps sans consacrer le sang. Mais le corps peut être consommé par le peuple sans qu'il consomme le sang, et il n'en découle pour lui aucun dommage, parce que le prêtre offre et consomme le sang en tenant la place de tous, et parce que le Christ tout entier est présent sous chacune des deux espèces, comme on l'a vu plus haut.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 81: COMMENT LE CHRIST A USÉ DE CE SACREMENT DANS SA PREMIÈRE INSTITUTION

1. Le Christ a-t-il consommé son corps et son sang? - 2. L'a-t-il donné à Judas? - 3. Quel corps a-t-il consommé et donné: passible, ou impassible? - 4. En quel état se serait trouvé le Christ dans ce sacrement, si celui-ci avait été conservé ou consacré pendant les trois jours où il était mort?

ARTICLE 1: Le Christ a-t-il consommé son corps et son sang?

Objections: 1. On ne doit affirmer, touchant les actions et les paroles du Christ, que ce qui est transmis par l'autorité de la Sainte Écriture. Mais l'Évangile ne dit pas que le Christ ait mangé son propre corps ou bu son propre sang. On ne doit donc pas affirmer cela.

2. Aucun être ne peut exister en lui-même sinon au titre des parties, c'est-à-dire en tant qu'une partie se trouve dans une autre, selon le Philosophe. Mais ce qui est mangé et bu se trouve dans celui qui mange et boit. Puisque le Christ tout entier se trouve sous chacune des deux espèces sacramentelles, il semble impossible que lui-même ait consommé ce sacrement.

3. Il y a une double manière de consommer ce sacrement - spirituelle et sacramentelle. Mais la manière spirituelle ne convenait pas au Christ, car il n'a rien reçu du sacrement. Et par conséquent la manière sacramentelle non plus, qui est inachevée si elle n'aboutit pas à la manducation spirituelle. Donc le Christ n'a consommé ce sacrement en aucune manière.

En sens contraire, S. Jérôme dit: " Le Seigneur Jésus est lui-même le convive et le banquet, celui qui mange et celui qui est mangé. "

Réponse: Certains auteurs ont dit que le Christ, à la Cène, donna son corps et son sang aux disciples, et toutefois ne les consumma pas lui-même. Mais cette affirmation ne paraît pas juste. Car le Christ a observé lui-même le premier les institutions qu'il voulut faire observer aux autres; c'est pourquoi lui-même voulut être baptisé avant d'imposer le baptême aux autres, conformément à la parole des Actes (1, 1): " Jésus commença à faire et à enseigner. " C'est pourquoi lui aussi tout d'abord consumma son corps et son sang, et ensuite les donna à ses disciples qui devaient les consommer. De là vient que sur le texte de Ruth (3, 7): " Quand (Booz) eut mangé et bu " la Glose dit que " le Christ mangea et but à la Cène, lorsqu'il donna à ses disciples le sacrement de son corps et de son sang. Aussi, puisque les serviteurs ont communiqué à son corps et à son sang, il y a participé lui aussi ".

Solutions: 1. On lit dans les évangiles (Mc 14, 22 par.) que le Christ " prit le pain et la coupe ". Or il ne faut pas comprendre qu'il les ait pris seulement dans ses mains, comme prétendent certains; mais il les a pris de la manière dont devaient les prendre ceux à qui il les a donnés. C'est pourquoi, lorsqu'il a dit à ses disciples: " Prenez et mangez ", et ensuite: " prenez et buvez ", il faut comprendre que lui-

même en a pris pour manger et pour boire. Aussi certains ont-ils dit en vers: " Le Roi trône à la Cène, Entouré par la troupe des Douze: Il se tient dans ses mains, Il se nourrit, lui, la nourriture. "

2. Comme on l'a vu plus haut e, le Christ, en tant qu'il est sous ce sacrement, est en relation avec le lieu, non pas selon ses dimensions propres, mais selon les dimensions des espèces sacramentelles, de telle sorte que, en tout lieu où sont ces espèces, le Christ lui-même y est. Et puisque ces espèces ont pu se trouver dans les mains et dans la bouche du Christ, le Christ tout entier a pu se trouver lui-même dans ses propres mains et dans sa propre bouche. Mais cela n'aurait pas pu se produire selon qu'il est en relation avec le lieu par ses dimensions propres.

3. Comme on l'a vu plus haut, ce sacrement n'a pas seulement pour effet l'accroissement de la grâce habituelle, mais aussi une certaine délectation actuelle de douceur spirituelle. Or, bien que la grâce du Christ n'ait pas été augmentée par la réception de ce sacrement, il a éprouvé cependant une certaine délectation spirituelle dans l'institution de ce sacrement. Aussi disait-il lui-même, en S. Luc (22, 15): " J'ai désiré d'un grand désir manger cette Pâque avec vous ", ce qu'Eusèbe explique en le rapportant au nouveau mystère de cette nouvelle alliance, qu'il donnait aux disciples. C'est pourquoi il a mangé spirituellement, et tout aussi bien sacramentellement, en tant qu'il a consommé son propre corps dans ce sacrement qu'il a conçu et organisé comme le sacrement de son corps. Mais autrement que le reste des hommes ne le mangent sacramentellement et spirituellement, car ils reçoivent un accroissement de grâce sous les signes sacramentels dont ils ont besoin pour recevoir la réalité.

ARTICLE 2: Le Christ a-t-il donné son corps à Judas?

Objections: 1. On lit en S. Matthieu (26, 29) que, lorsque le Seigneur eut donné son corps et son sang aux disciples, il leur dit: " je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où j'en boirai avec vous du nouveau dans le royaume de mon Père. " On voit par ces paroles que ceux qui venaient de recevoir son corps et son sang devaient boire avec lui de nouveau. Mais Judas n'a pas bu avec lui ensuite. Il n'a donc pas reçu le corps et le sang du Christ avec les autres disciples.

2. Le Seigneur a accompli ce qu'il a prescrit, selon le prologue des Actes (1, 1): " Jésus commença à faire et à enseigner. " Mais lui-même a donné cette prescription (Mt 7, 6): " Ne donnez pas aux chiens ce qui est sacré. " Puisque lui-même savait que Judas était un pécheur, il apparaît qu'il ne lui a pas donné son corps et son sang.

3. On lit expressément dans S. Jean (13, 26) que le Christ tendit à Judas " du pain trempé ". Donc, s'il lui avait donné son corps, il semble qu'il le lui aurait donné avec cette bouchée, d'autant plus qu'on lit, au même passage: " Et après la bouchée, Satan entra en lui. " S. Augustin dit sur ce passage: " Cela nous enseigne combien il faut se garder de mal recevoir ce qui est bon... Car si l'on réprimande celui qui "ne discerne pas", c'est-à-dire qui ne distingue pas le corps du Christ des autres aliments, comment condamnera-t-on celui qui s'approche en ennemi de cette table et en faisant semblant d'être un ami? " Mais, avec la bouchée trempée, Judas n'a pas reçu le corps du Christ, dit S. Augustin 9 sur S. Jean: " Lorsqu'il eut trempé le pain, il le donna à Judas, fils de Simon Iscariote. Ce n'est pas alors, comme le croient des lecteurs étourdis, que Judas a reçu le corps du Christ. " Il apparaît donc que Judas n'a pas reçu le corps du Christ.

En sens contraire, S. Chrysostome dit: " Judas a participé aux mystères et ne s'est pas converti. C'est ce qui rend son crime doublement horrible: d'abord, il a accédé aux mystères étant occupé d'un pareil dessein; puis, en y accédant, il n'est pas devenu meilleur, n'ayant été touché ni par la crainte, ni par le bienfait, ni par l'honneur. "

Réponse: S. Hilaire a affirmé que le Christ n'a pas donné son corps et son sang à Judas. Et cela aurait été normal, si l'on considère la malice de Judas. Mais, parce que le Christ devait être pour nous un modèle de justice, il ne convenait pas à son magistère de séparer Judas de la communion des autres,

quand il était un pécheur occulte, sans accusateur ni preuve évidente, afin de ne pas donner aux prélats de l'Église un exemple qui les autoriserait à agir ainsi; et Judas lui-même, poussé à bout, en aurait tiré occasion de pécher. C'est pourquoi il faut dire que Judas a reçu le corps et le sang du Seigneur avec les autres disciples, comme le disent Denys et S. Augustin.

Solutions: 1. Tel est l'argument employé par S. Hilaire pour montrer que Judas n'a pas reçu le corps du Christ. Mais il n'est pas déterminant. Car le Christ parle à ses disciples, dont Judas a quitté le collège, mais le Christ n'en a pas exclu Judas. Et c'est pourquoi le Christ, autant qu'il dépend de lui, boit le vin dans le royaume de Dieu, même avec Judas; mais c'est Judas lui-même qui a refusé ce festin.

2. L'iniquité de Judas était connue du Christ en tant que celui-ci est Dieu, mais elle n'était pas connue de lui de la manière dont elle se révèle aux hommes. Et c'est pourquoi le Christ n'a pas exclu Judas de la communion, afin de montrer par son exemple que de tels pécheurs occultes ne devraient pas, dans l'avenir, être repoussés par les autres prêtres.

3. Sans aucun doute, avec le pain trempé, Judas n'a pas pris le corps du Christ, mais du pain ordinaire: " Peut-être, dit S. Augustin à l'endroit cité, le pain trempé signifie-t-il l'hypocrisie de Judas, car on trempe certains objets pour les teindre. Et si ce pain trempé signifie quelque chose de bon ", c'est-à-dire la douceur de la bonté divine, car le pain trempé devient plus savoureux, " ce n'est pas sans cause que la damnation a été encourue par celui qui se montra ingrat envers un tel bienfait ". Et c'est à cause de cette ingratitude que " ce qui est bon est devenu mauvais pour lui ", comme il arrive à ceux qui reçoivent le corps du Christ indignement.

Et comme le dit S. Augustin au même endroit: " Il faut comprendre que le Seigneur avait déjà distribué auparavant à tous ses disciples " le sacrement de son corps et de son sang, " alors que Judas lui-même se trouvait là, selon le récit de S. Luc. Et ensuite on en est arrivé au moment où, selon la narration de S. Jean, le Seigneur, en trempant du pain et en le tendant à Judas dénonce celui qui va le livrer ".

ARTICLE 3: Quel corps le Christ a-t-il consommé et donné: passible, ou impassible?

Objections: 1. Sur le texte de S. Matthieu (17, 2): " Il fut transfiguré devant eux ", la Glose dit: " Il donna aux disciples à la Cène ce corps qu'il avait par nature, non pas son corps mortel et passible. " Et le passage du Lévitique (2, 5): " Lorsque tu offriras une oblation de pâte cuite au four... " est ainsi commenté par la Glose: " La croix, plus forte que tout, a rendu la chair du Christ, après la passion, apte à être mangée, alors qu'elle ne l'était pas auparavant. " Mais le Christ a donné son corps comme apte à être mangé. Il l'a donc donné tel qu'il le possédait après la passion, c'est-à-dire impassible et immortel.

2. Tout corps passible pâtit du contact et de la manducation. Donc, si le corps du Christ était passible, il aurait pâti en étant touché et mangé par les disciples.

3. Les paroles sacramentelles n'ont pas une plus grande vertu maintenant, quand elles sont prononcées par un prêtre qui tient la place du Christ, que lorsqu'elles furent prononcées par le Christ lui-même. Mais maintenant, par la vertu des paroles sacramentelles, c'est le corps du Christ impassible et immortel qui est consacré sur l'autel. Donc il l'était bien plus alors.

En sens contraire, il y a cette affirmation d'Innocent III: " Il donna à ses disciples son corps dans l'état où il le possédait. " Or il possédait alors un corps passible et mortel. C'est donc un corps passible et mortel qu'il donna à ses disciples.

Réponse: Hugues de Saint-Victor a prétendu que le Christ, avant la passion, assumait à des époques diverses les quatre dons d'un corps glorifié: la subtilité lors de sa naissance, quand il sortit du sein intact de la Vierge l'agilité, lorsqu'il marcha à pied sec sur la mer la clarté, dans la transfiguration; l'impassibilité à la Cène, lorsqu'il donna à ses disciples son corps à manger. Et selon cette thèse, il donna à ses disciples un corps impassible et immortel.

Mais, quoi qu'il en soit des autres dons - nous avons dit plus haut ce qu'il faut penser à leur sujet -, au sujet de l'impassibilité les choses n'ont pas pu se passer conformément à cette thèse. Il est évident, en effet, que c'était le même vrai corps du Christ qui était vu alors par les disciples sous son aspect propre, et qui était mangé par eux sous son aspect sacramentel. Or, il n'était pas impassible selon qu'il était vu sous son aspect propre; tout au contraire, il était prêt pour la passion. Par conséquent, le corps même qui était donné sous l'aspect sacramentel n'était pas non plus impassible.

Cependant ce qui, en soi-même, était passible, existait selon un mode impassible sous l'aspect sacramentel; de même que ce qui, en soi-même, était visible, s'y trouvait de façon invisible. En effet, de même que la vision requiert le contact du corps qui est vu avec le milieu ambiant qui permet la vision, de même la passion requiert le contact du corps qui pâtit avec les objets qui agissent sur lui. Or, le corps du Christ, en tant qu'il est dans le sacrement, n'est pas, comme on l'a vu, en relation avec ce qui l'entoure au moyen de ses dimensions propres, par lesquelles les corps se touchent, mais au moyen des dimensions des espèces du pain et du vin. C'est pourquoi ce sont les espèces qui pâtiennent et qui sont vues, et non le corps même du Christ.

Solutions: 1. Il faut dire que le Christ n'a pas donné à la Cène son corps mortel et passible, parce qu'il ne l'a pas donné sous un mode corporel et passible. La croix a rendu la chair du Christ susceptible d'être mangée, en tant que ce sacrement rend présente la passion du Christ.

2. Cet argument porterait si le corps du Christ, de même qu'il était passible, s'était trouvé aussi dans le sacrement sous un mode passible.

3. Comme on l'a vu plus haut, les accidents du corps du Christ se trouvent dans ce sacrement en vertu de la concomitance réelle, et non par la vertu du sacrement, laquelle rend présente la substance du corps du Christ. Et c'est pourquoi la vertu des paroles sacramentelles aboutit à ce qu'il y ait, sous ce sacrement, le corps, celui du Christ, quels que soient les accidents qui y existent dans la réalité.

ARTICLE 4: En quel état se serait trouvé le Christ dans ce sacrement si celui-ci avait été conservé ou consacré pendant les trois jours où il était mort?

Objections: 1. Il n'y serait pas mort. Car le Christ a subi la mort du fait de sa passion. Mais, même alors, le Christ se trouvait dans ce sacrement sous un mode impassible. Il ne pouvait donc pas mourir dans ce sacrement.

2. Dans la mort du Christ son sang fut séparé de son corps. Mais, dans ce sacrement, le corps du Christ et son sang existent ensemble. Donc le Christ ne serait pas mort dans ce sacrement.

3. La mort se produit parce que l'âme se sépare du corps. Mais ce sacrement contient le corps du Christ en même temps que son âme. Donc le Christ ne pouvait pas mourir dans ce sacrement.

En sens contraire, c'est le même Christ, qui était sur la croix, qui aurait été dans le sacrement. Mais sur la croix il mourait. Donc il serait mort aussi dans ce sacrement qu'on aurait conservé.

Réponse: C'est le corps du Christ, substantiellement le même, qui se trouve et dans ce sacrement et sous son aspect propre, mais non pas de la même manière; car, sous son aspect propre, il touche les corps environnants par ses dimensions propres, ce qu'il ne fait pas en tant qu'il est dans ce sacrement,

nous l'avons dit. Et c'est pourquoi on peut attribuer au Christ, en tant qu'il existe sous son aspect propre et en tant qu'il existe dans ce sacrement, tout ce qui lui appartient selon qu'il est en lui-même, comme vivre, mourir, souffrir, être animé ou inanimé, etc. Mais ce qui lui convient selon sa relation avec les corps extérieurs peut bien lui être attribué en tant qu'il existe sous son aspect propre, non en tant qu'il existe dans le sacrement, comme subir les moqueries, les crachats, la crucifixion, la flagellation, etc. C'est pourquoi on a dit en vers: " Lorsqu'il est conservé dans le ciboire, tu peux lui associer une douleur d'origine intérieure, mais une douleur infligée du dehors ne lui convient pas. "

Solutions: 1. On vient de le dire, la passion convient au corps qui pâtit, par relation avec un agent extérieur. Et c'est pourquoi le Christ, selon qu'il est dans le sacrement, ne peut pâtir. Cependant il peut mourir.

2. Comme on l'a vu plus haut, sous l'espèce du pain, il y a le corps du Christ en vertu de la consécration, et le sang sous l'espèce du vin. Mais maintenant que, dans la réalité, le sang du Christ n'est pas séparé de son corps, en vertu de la concomitance réelle, le sang du Christ existe sous l'espèce du pain ensemble avec son corps, et son corps sous l'espèce du vin ensemble avec son sang. Mais si l'on avait consacré ce sacrement au moment de la passion du Christ, quand le sang fut réellement séparé du corps, il n'y aurait eu que le corps sous l'espèce du pain, et sous l'espèce du vin il n'y aurait eu que le sang.

3. Comme on l'a vu plus haut, l'âme du Christ est dans ce sacrement en vertu de la concomitance réelle, parce qu'elle n'existe pas séparée du corps. Mais ce n'est pas en vertu de la consécration. Et c'est pourquoi, si alors on avait consacré ou conservé ce sacrement quand l'âme était réellement séparée du corps, l'âme du Christ n'aurait pas été présente sous ce sacrement; non pas à cause d'une insuffisance dans la vertu des paroles, mais à cause d'un autre agencement de la réalité.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 82: LE MINISTRE DE CE SACREMENT

1. Consacrer ce sacrement est-il le propre du prêtre? - 2. Plusieurs prêtres peuvent-ils consacrer ensemble la même hostie? - 3. La dispensation de ce sacrement appartient-elle au seul prêtre? - 4. Est-il permis au prêtre qui consacre de s'abstenir de communier? - 5. Un prêtre pécheur peut-il consacrer ce sacrement? 6. La messe d'un mauvais prêtre a-t-elle moins de valeur que la messe d'un bon prêtre? 7. Les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés peuvent-ils consacrer ce sacrement? - 8. Et les prêtres dégradés? - 9. Ceux qui reçoivent la communion donnée par de tels prêtres commettent-ils un péché? - 10. Est-il permis à un prêtre de s'abstenir totalement de célébrer?

ARTICLE 1: Consacrer ce sacrement est-il le propre du prêtre?

Objections: 1. On a dit plus haut que ce sacrement est consacré par la vertu des paroles qui sont la forme de ce sacrement. Mais ces paroles ne changent pas, qu'elles soient prononcées par un prêtre ou par quelqu'un d'autre. Il apparaît donc que non seulement le prêtre, mais n'importe qui d'autre peut consacrer ce sacrement.

2. Le prêtre consacre ce sacrement en tenant la place du Christ. Mais le laïc qui est saint est uni au Christ par la charité. Il apparaît donc que même un laïc peut consacrer ce sacrement. Aussi S. Chrysostome dit-il: " Tout saint est prêtre. "

3. Ce sacrement est ordonné au salut de l'homme, comme le baptême, on l'a montré plus haut. Mais même un laïc peut baptiser, comme on l'a dit. Donc il n'est pas réservé au prêtre de consacrer ce sacrement.

4. Ce sacrement s'accomplit dans la consécration de la matière. Mais la consécration d'autres matières - le chrême, l'huile sainte et l'huile bénite - appartient à l'évêque seul. Pourtant leur consécration n'a pas une aussi grande dignité que la consécration de l'eucharistie, dans laquelle il y a le Christ tout entier. Il n'est donc pas réservé au prêtre, mais à l'évêque seul, de consacrer ce sacrement.

En sens contraire, Isidore dit dans une lettre, et l'on retrouve ce texte dans les *Décrets* de Gratien: " Il appartient au prêtre de consacrer le sacrement du corps et du sang du Seigneur sur l'autel de Dieu. "

Réponse: Comme nous l'avons dit, ce sacrement est d'une telle dignité qu'il n'est consacré que par celui qui tient la place du Christ. Or quiconque agit à la place d'un autre doit le faire en vertu d'un pouvoir que celui-ci lui a concédé. Or, de même que le baptisé a reçu du Christ le pouvoir de consommer ce sacrement, de même le prêtre, lorsqu'il est ordonné, reçoit le pouvoir de consacrer ce sacrement en tenant la place du Christ. Car c'est par là qu'il est mis au rang de ceux à qui le Seigneur a dit (Lc 22, 19): " Faites cela en mémoire de moi. " Et par conséquent il faut dire que la consécration de ce sacrement appartient en propre aux prêtres.

Solutions: 1. La vertu sacramentelle réside en plusieurs réalités et non en une seule. C'est ainsi que la vertu du baptême réside et dans les paroles et dans l'eau. C'est pourquoi la vertu de consacrer l'eucharistie ne réside pas seulement dans les paroles elles-mêmes, mais aussi dans le pouvoir qui est confié au prêtre dans sa consécration ou ordination, quand l'évêque lui dit: " Recevez le pouvoir d'offrir le sacrifice dans l'Église, tant pour les vivants que pour les morts. " Car la vertu instrumentale réside dans les divers instruments que l'agent principal emploie dans son action.

2. Le laïc qui est juste est uni au Christ d'une union spirituelle par la foi et la charité, mais non par un pouvoir sacramentel. Et c'est pourquoi il possède un sacerdoce spirituel pour offrir ces hosties spirituelles dont il est parlé dans le Psaume (51, 19): " Le sacrifice offert à Dieu, c'est le coeur contrit " et, dans l'épître aux Romains (12, 1): " Offrez vos corps comme une hostie vivante. " Aussi parle-t-on aussi (1 P 2, 5) d'" un sacerdoce saint pour offrir des sacrifices spirituels ".

3. La réception de ce sacrement n'est pas d'une aussi grande nécessité que la réception du baptême, comme on l'a établi plus haut. Et c'est pourquoi, bien que, en cas de nécessité, un laïc puisse baptiser, il ne peut cependant pas consacrer ce sacrement.

4. L'évêque a reçu le pouvoir d'agir à la place du Christ sur son corps mystique, c'est-à-dire sur l'Église: or ce pouvoir, le prêtre ne l'a pas reçu dans sa consécration, bien qu'il puisse l'avoir par mandat de l'évêque. Et c'est pourquoi les actes qui ne ressortissent pas à l'organisation du corps mystique ne sont pas réservés à l'évêque: ainsi la consécration de ce sacrement. A l'évêque il appartient de transmettre non seulement au peuple, mais encore aux prêtres ce dont ils peuvent user dans leurs fonctions propres. Et parce que la bénédiction du chrême, de l'huile sainte et de l'huile des infirmes, et des autres choses qui reçoivent une consécration, comme l'autel, l'église, les vêtements et les vases sacrés, confèrent à ces choses une certaine capacité pour l'accomplissement des sacrements qui ressortissent à la fonction des prêtres, c'est pour cela que de telles consécrations sont réservées à l'évêque comme au chef de tout l'ordre ecclésiastique.

ARTICLE 2: Plusieurs prêtres peuvent-ils consacrer ensemble la même hostie?

Objections: 1. On a dit plus haut que plusieurs hommes ne peuvent en baptiser un seul. Mais le prêtre qui consacre n'a pas une moindre force que l'homme qui baptise. Donc plusieurs prêtres ne peuvent pas davantage consacrer ensemble une seule hostie.

2. Il est superflu de faire par beaucoup ce qui peut être fait par un seul. Or, dans les sacrements il ne doit rien y avoir de superflu. Puisqu'un seul suffit à consacrer, il apparaît donc que plusieurs ne peuvent consacrer une seule hostie.

3. Comme dit S. Augustin, ce sacrement est " le sacrement de l'unité ". Mais la multitude est le contraire de l'unité. Il n'apparaît donc pas normal, pour ce sacrement, que plusieurs prêtres consacrent la même hostie.

En sens contraire, selon la coutume de certaines Églises, les prêtres qui sont nouvellement ordonnés concélébrent avec l'évêque qui fait l'ordination.

Réponse: Comme nous l'avons dit, le prêtre, lorsqu'il est ordonné, est établi dans le rang de ceux qui ont reçu du Seigneur, à la Cène, le pouvoir de consacrer. Et c'est pourquoi, selon la coutume de certaines Églises, de même que les Apôtres à la Cène ont partagé le repas du Christ, de même les nouveaux ordonnés concélébrent avec l'évêque qui fait l'ordination. Et par là on ne redouble pas la consécration sur la même hostie car, dit Innocent III. l'intention de tous doit se porter sur le même instant de la consécration.

Solutions: 1. On ne lit pas que le Christ ait baptisé avec les Apôtres quand il leur enjoignit l'office de baptiser. Par conséquent, la comparaison ne vaut pas.

2. Si l'un des prêtres agissait par sa vertu propre, les autres prêtres agiraient de façon superflue, puisqu'un seul célébrerait suffisamment. Mais parce que le prêtre ne consacre qu'en tenant la place du Christ, et que beaucoup sont un dans le Christ, peu importe que ce sacrement soit consacré par un seul ou par beaucoup; mais ce qu'il faut, c'est que le rite de l'Église soit observé.

3. L'eucharistie est bien le sacrement de l'unité ecclésiastique; mais celle-ci consiste en ce que beaucoup sont un dans le Christ.

ARTICLE 3: La dispensation de ce sacrement appartient-elle au seul prêtre?

Objections: 1. Le sang du Christ n'appartient pas moins à ce sacrement que son corps. Mais le sang du Christ est administré par les diacres. De là cette parole de S. Laurent à S. Sixte: " Éprouve si tu as choisi un ministre capable, celui à qui tu as confié la dispensation du sang du Seigneur. " Donc, pour la même raison, la dispensation du corps du Seigneur n'appartient pas aux seuls prêtres.

2. Les prêtres sont établis ministres des sacrements. Mais ce sacrement est accompli dans la consécration de la matière, non dans son usage, auquel se rattache la dispensation. Il apparaît donc qu'il n'appartient pas au prêtre de dispenser le corps du Seigneur.

3. Denys dit que ce sacrement a " une vertu perfective ", de même que le chrême. Or, la signation des baptisés avec le chrême n'appartient pas au prêtre, mais à l'évêque. Donc, dispenser ce sacrement appartient aussi à l'évêque, et non au prêtre.

En sens contraire, on dit dans les *Décrets* de Gratien: " Nous avons appris que certains prêtres confient le corps du Seigneur à un laïc ou à une femme, pour le faire porter aux malades. Le Synode interdit donc de renouveler cette pratique audacieuse: mais le prêtre doit communier les malades lui-même. "

Réponse: La dispensation du corps du Christ appartient au prêtre pour trois motifs.

1° Parce que, nous l'avons dit, c'est lui qui consacre en tenant la place du Christ. Or, c'est le Christ lui-même, comme il a consacré son corps à la Cène, qui l'a donné aux autres à manger. Donc, de

même que la consécration du corps du Christ appartient au prêtre, de même c'est à lui qu'en appartient la dispensation.

2° Parce que le prêtre est établi intermédiaire entre Dieu et le peuple. Par conséquent, de même que c'est à lui qu'il appartient d'offrir à Dieu les dons du peuple, de même c'est à lui qu'il appartient de donner au peuple les dons sanctifiés par Dieu.

3° Parce que, par respect pour ce sacrement, il n'est touché par rien qui ne soit consacré: c'est pourquoi le corporal et le calice sont consacrés, et semblablement les mains du prêtre sont consacrées pour toucher ce sacrement. Aussi personne d'autre n'a le droit de le toucher, sinon en cas de nécessité, par exemple si le sacrement tombait à terre, ou dans un autre cas de nécessité.

Solutions: 1. Le diacre, parce qu'il approche de l'ordre sacerdotal, participe quelque peu de sa fonction; c'est pour cela qu'il dispense le sang, mais non le corps, sinon en cas de nécessité, sur l'ordre de l'évêque ou du prêtre. 1° Parce que le sang du Christ est contenu dans un vase, si bien qu'il n'est pas nécessaire que celui qui le dispense y touche, comme c'est le cas pour le corps du Christ. 2° Parce que le sang signifie la rédemption du Christ qui se communique au peuple; c'est pourquoi, au sang se mêle de l'eau, laquelle symbolise le peuple. Et parce que les diacres sont entre le prêtre et le peuple, il convient davantage aux diacres de dispenser le sang que de dispenser le corps.

2. Il appartient au même de dispenser le sacrement et de le consacrer, pour les raisons que nous avons dites.

3. De même que le diacre participe en quelque chose de la " vertu illuminative " du prêtre, en tant qu'il dispense le sang; de même le prêtre participe de la " dispensation perfective " de l'évêque, en tant qu'il dispense ce sacrement, par lequel l'homme est perfectionné en lui-même par l'union au Christ. Mais les autres actes par lesquels l'homme est perfectionné par rapport aux autres sont réservés à l'évêque.

ARTICLE 4: Est-il permis au prêtre qui consacre de s'abstenir de communier?

Objections: 1. Dans les autres consécration, celui qui consacre une matière sacramentelle n'use pas de celle-ci; ainsi l'évêque qui consacre le chrême n'en reçoit pas l'onction. Mais ce sacrement consiste dans la consécration de la matière. Donc le prêtre qui accomplit ce sacrement n'est pas obligé d'en user, mais peut licitement s'abstenir de le consommer.

2. Dans les autres sacrements le ministre ne se donne pas le sacrement à lui-même, car nul ne peut se baptiser soi-même, comme on l'a vu plus haut. Mais, de même que la dispensation du baptême se fait selon un ordre déterminé, de même celle de ce sacrement. Donc le prêtre qui accomplit ce sacrement ne doit pas le recevoir de lui-même. 3. Il arrive parfois que le corps du Christ apparaît miraculeusement sur l'autel sous l'aspect de chair, et le sang sous l'aspect de sang. Or cela ne se prête pas à être mangé ou bu; c'est pourquoi, comme on l'a déjà dit, le corps et le sang sont donnés sous un autre aspect pour ne pas faire horreur aux communiants. Donc le prêtre qui consacre n'est pas toujours tenu de consommer ce sacrement.

En sens contraire, on lit dans un concile de Tolède et on retrouve dans les *Décrets*: " Il faut tenir de toute façon que chaque fois qu'un prêtre immole sur l'autel le corps et le sang de notre Seigneur Jésus Christ, chaque fois il doit montrer qu'il participe à la réception du corps et du sang du Christ. "

Réponse: Nous l'avons dit plus haut, l'eucharistie n'est pas seulement sacrement, mais aussi sacrifice. Or quiconque offre le sacrifice doit en devenir participants. Parce que le sacrifice qu'on offre extérieurement est signe du sacrifice intérieur par lequel on s'offre soi-même à Dieu, dit S. Augustin. Donc, par le fait qu'on participe au sacrifice, on montre qu'on s'associe au sacrifice intérieur.

De même encore, par le fait qu'il dispense le sacrifice au peuple, il montre qu'il est le dispensateur des biens divins pour le peuple. Lui-même doit être le premier à participer à ces biens, comme dit Denys. Et c'est pourquoi il doit lui-même consommer avant de dispenser au peuple. Aussi lit-on dans le chapitre cité ci-dessus: " Quel est ce sacrifice auquel le sacrificateur lui-même ne participe pas visiblement? "

Or, on participe au sacrifice du fait qu'on en mange, selon S. Paul (1 Co 10, 18): " Ceux qui mangent les victimes ne participent-ils pas de l'autel? " Et c'est pourquoi il est nécessaire que le prêtre, chaque fois qu'il consacre, consomme ce sacrement dans son intégrité.

Solutions: 1. La consécration du chrême, ou de toute autre matière, n'est pas un sacrifice, comme la consécration de l'eucharistie. Et par conséquent, la comparaison ne vaut pas.

2. Le sacrement de baptême s'accomplit dans l'usage même de la matière. Et c'est pourquoi nul ne peut se baptiser soi-même, car dans le sacrement le même ne peut être agent et patient. Aussi, dans l'eucharistie non plus, le prêtre ne se consacre pas lui-même, mais il consacre le pain et le vin, et c'est dans cette consécration que s'accomplit notre sacrement. Or, l'usage de ce sacrement vient à la suite du sacrement. C'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.

3. Si, miraculeusement, le corps du Christ apparent sur l'autel sous l'aspect de chair, ou le sang sous l'aspect de sang, il ne faut pas les consommer. S. Jérôme dit en effet, commentant le Lévitique: " De cette victime qui se réalise merveilleusement dans la commémoration du Christ, il est permis de manger, mais de celle que le Christ offrit en sa personne sur l'autel de la croix, il n'est permis à personne de manger. " Et pour autant le prêtre ne transgresse pas la loi, car les faits miraculeux ne sont pas soumis aux lois. Cependant il faut conseiller au prêtre de consacrer de nouveau le corps et le sang du Seigneur, et de les consommer".

ARTICLE 5: Un prêtre pécheur peut-il consacrer l'eucharistie?

Objections: 1. S. Jérôme écrit: " Les prêtres, qui sont ministres de l'eucharistie et distribuent le sang du Seigneur au peuple, agissent de façon impie contre la loi du Christ, s'ils pensent que ce qui fait l'eucharistie ce sont les paroles et non la vie de celui qui prononce l'invocation; que ce qui est nécessaire, c'est l'oraison solennelle, et non les mérites du prêtre. De ces prêtres-là on dit: "Tout prêtre en qui il y a une souillure, ne sera pas admis à offrir les oblations au Seigneur". " Mais le prêtre pécheur, étant souillé, n'a ni la vie ni les mérites qui s'accordent avec ce sacrement. Donc le prêtre pécheur ne peut consacrer l'eucharistie.

2. S. Jean Damascène dit que " le pain et le vin, par la venue du Saint-Esprit, deviennent surnaturellement le corps et le sang du Seigneur ". Mais le pape Gélase dit cette parole, recueillie dans les *Décrets* de Gratien: " Comment l'Esprit céleste se rendra-t-il à l'invocation pour la consécration du divin mystère, si le prêtre qui implore son intervention est convaincu de mener une conduite criminelle? " L'eucharistie ne peut donc être consacrée par un mauvais prêtre.

3. Ce sacrement est consacré par la bénédiction du prêtre. Mais la bénédiction d'un prêtre pécheur n'est pas efficace pour la consécration de ce sacrement, puisqu'il est écrit (MI 2, 2): " je maudirai vos bénédictions. " Et Denys: " Il est entièrement déchu de l'ordre sacerdotal, celui qui n'est pas illuminé. Il me semble donc bien audacieux, l'homme de cette sorte, qui porte la main sur les mystères sacerdotaux; qui ose emprunter la forme du Christ pour prononcer, je ne dis pas des prières, mais d'impurs blasphèmes sur les divins mystères. "

En sens contraire, S. Augustin dit: " Dans l'Église catholique, le bon prêtre n'accomplit rien de plus, le mauvais prêtre n'accomplit rien de moins, en ce qui concerne le mystère du corps et du sang du

Seigneur; car il ne s'accomplit pas par le mérite de celui qui consacre, mais par la parole du Créateur et la vertu du Saint-Esprit. "

Réponse: Nous l'avons déjà dit, le prêtre ne consacre pas ce sacrement par sa vertu propre, mais comme étant le ministre du Christ dont il tient la place quand il consacre ce sacrement. Or, on ne cesse pas d'être ministre du Christ du fait qu'on est mauvais. Car le Seigneur a de bons ministres, ou serviteurs, et il en a de mauvais. Aussi dit-il, en S. Matthieu (24, 45): " Qui est, à votre avis, un serviteur fidèle et prudent ", et plus loin il ajoute: " Si le mauvais serviteur dit en son coeur, etc. " L'Apôtre dit (1 Co 4, 1): " Qu'on nous considère comme ministres du Christ ", et cependant il ajoute ensuite: " Ma conscience, il est vrai, ne me reproche rien, mais je n'en suis pas justifié pour autant. " Il avait donc la certitude d'être ministre du Christ, et cependant il n'avait pas la certitude d'être juste. On peut donc être ministre du Christ, même sans être juste. Et cela tient à l'excellence du Christ, qui, comme vrai Dieu, a pour serviteurs non seulement les biens mais aussi les maux qui sont ordonnés à sa gloire par sa providence. Il est donc évident que les prêtres, même s'ils ne sont pas justes mais pécheurs, peuvent consacrer l'eucharistie.

Solutions: 1. Par ces paroles, S. Jérôme condamne l'erreur de prêtres qui croyaient pouvoir dignement consacrer l'eucharistie du seul fait qu'ils sont prêtres, même s'ils sont pécheurs. C'est cela que S. Jérôme condamne, du fait qu'il est interdit à ceux qui sont souillés d'approcher de l'autel. Mais cela n'empêche pas que, s'ils en approchent, le sacrifice qu'ils offrent est vrai.

2. Avant ces paroles, le pape Gélase avait dit " Le culte sacré conforme à la discipline catholique revendique une telle révérence que nul n'ose s'en approcher sans une conscience pure. " Cela montre à l'évidence l'intention de son propos: que le prêtre pécheur ne doit pas approcher de ce sacrement. Aussi, lorsqu'il ajoute: " Comment l'Esprit céleste se rendra-t-il à l'invocation ", il faut comprendre qu'il ne se rend pas présent par le mérite du prêtre, mais par la vertu du Christ, dont le prêtre profère les paroles.

3. La même action, en tant qu'elle vient de la mauvaise intention du serviteur peut être mauvaise, et bonne en tant qu'elle vient de la bonne intention du maître; de même la bénédiction du prêtre pécheur, en tant qu'elle est impie, venant de lui, est digne de malédiction, et mérite le nom d'infamie ou de blasphème plutôt que de prière; mais en tant qu'elle est prononcée par celui qui tient la place du Christ, elle est sainte et efficace pour sanctifier. C'est pourquoi il est dit expressément " Je maudirai vos bénédictions. "

ARTICLE 6: La messe d'un mauvais prêtre a-t-elle moins de valeur que la messe d'un bon prêtre?

Objections: 1. S. Grégoire dit dans sa correspondance: " Hélas ! dans quel redoutable piège tombent ceux qui croient que les divins et secrets mystères peuvent être plus sanctifiés par ceux-ci que par ceux-là, puisqu'un seul et même Esprit sanctifie ces mystères par son opération secrète et invisible. " Mais c'est à la messe que se célèbrent ces secrets mystères.

Donc la messe d'un mauvais prêtre n'a pas moins de valeur que celle d'un bon prêtre.

2. De même que le baptême est donné par un ministre qui agit dans la vertu du Christ, car c'est le Christ qui baptise, de même ce sacrement est consacré par quelqu'un qui tient la place du Christ. Mais un meilleur ministre ne donne pas un meilleur baptême, comme on l'a dit plus haut. Donc la messe célébrée par un meilleur prêtre, elle non plus, n'est pas meilleure.

3. De même que les mérites des prêtres diffèrent selon le bien et le mieux, ils diffèrent aussi selon le bien et le mal. Donc, si la messe d'un meilleur prêtre est meilleure, il s'ensuit que la messe d'un mauvais prêtre est mauvaise. Ce qui est inadmissible, car la méchanceté des ministres ne peut rejaillir

sur les mystères du Christ, comme le montre S. Augustin. Donc la messe d'un prêtre meilleur n'est pas meilleure.

En sens contraire, on trouve dans les *Décrets*: " Plus les prêtres sont dignes, plus facilement ils sont exaucés dans les besoins pour lesquels ils implorent. "

Réponse: Deux choses sont à considérer dans la messe le sacrement proprement dit, qui est le principal, et les prières qui se font à la messe pour les vivants et pour les morts. En ce qui concerne le sacrement, la messe d'un mauvais prêtre ne vaut pas moins que celle d'un bon, car, de part et d'autre, c'est le même sacrement qui est consacré.

De plus, la prière qui se fait à la messe peut encore être considérée à deux points de vue. D'une part, en tant qu'elle tire son efficacité de la dévotion du prêtre qui prie. Et à ce point de vue, il est hors de doute que la messe d'un meilleur prêtre est plus fructueuse. D'autre part, en tant que la prière est prononcée à la messe par le prêtre qui tient la place de toute l'Église, dont il est le ministre. Or ce ministère subsiste même chez les pécheurs, comme on l'a dit à l'article précédent, à propos du service du Christ. Donc, à cet égard, non seulement la prière que le prêtre pécheur fait à la messe est fructueuse, mais encore toutes les autres prières qu'il fait dans les offices ecclésiastiques, où il tient la place de l'Église. Mais ses prières privées ne sont pas fructueuses, selon la parole des Proverbes (28, 9): " Celui qui détourne l'oreille pour ne pas entendre la loi, sa prière sera exécration. "

Solutions: 1. S. Grégoire parle ici au point de vue de la sainteté du sacrement divin.

2. Dans le sacrement de baptême on ne fait pas de prières solennelles pour tous les fidèles, comme à la messe. À cet égard, la comparaison ne vaut pas. Mais elle vaut quant à l'effet du sacrement.

3. A cause de la vertu du Saint-Esprit qui, par l'unité de la charité, établit une communication réciproque de biens entre les membres du Christ, il se produit que le bien particulier qui se trouve dans la messe d'un bon prêtre est fructueux pour les autres. Mais le mal particulier d'un seul homme ne peut nuire à un autre, sinon parce que celui-ci y consent de quelque manière, comme dit S. Augustin.

ARTICLE 7: Les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés peuvent-ils consacrer ce sacrement?

Objections: 1. S. Augustin dit: " Hors de l'Église catholique, il ne peut y avoir de vrai sacrifice ", et S. Léon dit, ce qu'on trouve dans les *Décrets* de Gratien - " Ailleurs (que dans l'Église, qui est le corps du Christ) il n'y a ni sacerdoce valables, ni vrais sacrifices. " Mais les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés sont séparés de l'Église. ils ne peuvent donc pas consacrer un vrai sacrifice.

2. Au même endroits, on trouve cette parole du pape Innocent: " Quant à l'arianisme, et aux autres pestes de ce genre, parce que nous accueillons leurs laïcs sous le signe de la pénitence, on ne doit pas croire qu'il faut accueillir leurs clercs avec la dignité du sacerdoce ou de tout autre mystère; nous permettons seulement qu'on admette leur baptême. " Mais on ne peut consacrer l'eucharistie si l'on n'a pas la dignité du sacerdoce. Donc les hérétiques et tous les gens semblables ne peuvent consacrer l'eucharistie.

3. Celui qui est hors de l'Église ne semble pas pouvoir faire quelque chose en tenant la place de toute l'Église. Mais le prêtre qui consacre l'eucharistie le fait en tenant la place de toute l'Église, ce qui est manifeste du fait qu'il prononce toutes les prières à la place de l'Église. Il apparaît donc que ceux qui sont hors de l'Église, c'est-à-dire les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés, ne peuvent consacrer l'eucharistie.

En sens contraire, S. Augustin écrit: " De même que le baptême, ainsi l'ordination est demeurée intacte en eux ", c'est-à-dire les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés. Mais par la vertu de l'ordination le prêtre peut consacrer l'eucharistie. Donc les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés, puisqu'en eux l'ordination demeure intacte, semblent bien pouvoir consacrer l'eucharistie.

Réponse: Certains ont dit que les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés, parce qu'ils sont hors de l'Église, ne peuvent consacrer ce sacrement.

Mais ils se trompent en cela. Car, dit S. Augustin: " C'est différent de ne pas posséder du tout quelque chose, et de ne pas le posséder régulièrement " et, semblablement, " c'est encore différent de ne pas donner et de ne pas donner régulièrement ". Ceux donc qui, établis dans l'Église, ont reçu par l'ordination sacerdotale le pouvoir de consacrer, ont bien le pouvoir, mais n'en usent pas régulièrement si dans la suite, par l'hérésie, le schisme ou l'excommunication, ils sont séparés de l'Église. Quant à ceux qui sont ordonnés dans cet état de séparation, ils ne possèdent pas régulièrement le pouvoir, et ils n'en usent pas régulièrement. Que cependant les uns et les autres possèdent le pouvoir, c'est évident du fait que, comme le remarque S. Augustin au même endroit -, lorsqu'ils reviennent à l'unité de l'Église, ils ne sont pas réordonnés, mais on les réintègre dans leurs ordres. Et, parce que la consécration de l'eucharistie est un acte qui découle du pouvoir d'ordre, ceux qui ont été séparés de l'Église par l'hérésie, le schisme ou l'excommunication, peuvent bien consacrer l'eucharistie, et celle-ci, consacrée par eux, contient vraiment le corps et le sang du Christ; mais ils ne le font pas régulièrement, car ils pèchent en le faisant. C'est pourquoi ils ne perçoivent pas le fruit du sacrifice, qui est le sacrifice spirituel.

Solutions: 1. Ces textes et d'autres semblables doivent s'entendre en ce sens qu'il n'est pas régulier d'offrir le sacrifice hors de l'Église. C'est pourquoi, hors de l'Église, il ne peut y avoir le sacrifice spirituel, qui est le vrai sacrifice, quant à la réalité de ses fruits, bien que ce sacrifice, offert hors de l'Église, soit un vrai sacrifice quant à la vérité sacramentelle. De même que, on l'a vu plus haut, le pécheur mange le corps du Christ sacramentellement, mais non spirituellement.

2. Parmi les sacrements donnés par des hérétiques et des schismatiques, le baptême seul est admis comme valable, parce qu'ils peuvent baptiser licitement en cas de nécessité. Mais en aucun cas ils ne peuvent licitement consacrer l'eucharistie, ou conférer les autres sacrements.

3. Le prêtre, dans les prières qu'il prononce à la messe, parle bien en tenant la place de l'Église, parce qu'il se tient dans son unité. Mais dans la consécration du sacrement, il parle en tenant la place du Christ, dont il joue le rôle alors par son pouvoir d'ordre. Et c'est pourquoi, si un prêtre séparé de l'unité de l'Église célèbre la messe, il consacre vraiment le corps et le sang du Christ parce qu'il n'a pas perdu le pouvoir d'ordre; mais, parce qu'il est séparé de l'unité de l'Église, ses prières n'ont pas d'efficacité.

ARTICLE 8: Un prêtre dégradé peut-il consacrer ce sacrement?

Objections: 1. Nul n'accomplit ce sacrement sinon par le pouvoir de consacrer qu'il possède. Mais " celui qui est dégradé n'a pas le pouvoir de consacrer, bien qu'il ait le pouvoir de baptiser ", dit un canon. Il apparaît donc qu'un prêtre dégradé ne peut consacrer l'eucharistie.

2. Celui qui donne quelque chose peut aussi l'enlever. Mais l'évêque donne au prêtre, en l'ordonnant, le pouvoir de consacrer. Il peut donc aussi le lui enlever en le dégradant.

3. Le prêtre, par la dégradation, perd ou bien le pouvoir de consacrer ou seulement l'exercice de ce pouvoir. Mais ce ne peut pas être seulement l'exercice, parce qu'ainsi le prêtre dégradé ne perdrait rien de plus que le prêtre excommunié, qui, lui non plus, ne peut exercer son pouvoir. Il apparaît donc que

le prêtre dégradé perd le pouvoir de consacrer. Et il apparaît ainsi qu'il ne peut accomplir ce sacrement.

En sens contraire, S. Augustin prouve que " les apostats " de la foi " ne sont pas privés du baptême " par le fait que celui-ci " n'est pas rendu à ceux qui se réconcilient par la pénitence: on juge donc qu'ils n'ont pas pu le perdre ". Mais semblablement, le prêtre dégradé, si on le réconcilie, ne doit pas être ordonné de nouveau. Il n'a donc pas perdu le pouvoir de consacrer. Et ainsi le prêtre dégradé peut consacrer ce sacrement.

Réponse: Le pouvoir de consacrer l'eucharistie se rattache au caractère de l'ordre sacerdotal. Or tout caractère, parce qu'il s'accompagne d'une consécration, est indélébile, nous l'avons vu plus haut; de même que toutes les consécrations accordées à des choses sont perpétuelles et ne peuvent ni se perdre ni être réitérées. Il est donc évident que le pouvoir de consacrer ne se perd pas par la dégradation. S. Augustin dit en effet: " L'un comme l'autre ", le baptême et l'ordre, " est un sacrement, et l'un comme l'autre est donné à l'homme par une certaine consécration, qu'il s'agisse du baptême ou de l'ordination. Par conséquent, il n'est pas permis aux catholiques de réitérer l'un ou l'autre ". Ainsi est-il certain que le prêtre dégradé peut consacrer ce sacrement.

Solutions: 1. Ce canon ne parle pas affirmativement, mais interrogativement, comme on peut le voir par le contexte.

2. L'évêque ne donne pas le pouvoir de l'ordre sacerdotal par sa vertu propre, mais par sa vertu d'instrument, en tant que ministre de Dieu dont l'action ne peut être détruite par l'homme, selon cette parole en S. Matthieu (19, 6): " Ceux que Dieu a unis, que l'homme ne les sépare pas. " Et c'est pourquoi l'évêque ne peut enlever ce pouvoir, pas plus que celui qui baptise ne peut enlever le caractère baptismal.

3. L'excommunication est une sanction médicinale. Et c'est pourquoi on ne prive pas les excommuniés de l'exercice du pouvoir sacerdotal pour toujours, mais en vue de leur amendement, d'une façon temporaire. Tandis que les dégradés sont privés de cet exercice comme étant définitivement condamnés.

ARTICLE 9: Ceux qui reçoivent la communion donnée par de tels prêtres commettent-ils un péché?

Objections: 1. Il semble qu'il soit licite de recevoir la communion de prêtres hérétiques ou excommuniés, voire pécheurs, et d'entendre leur messe. S. Augustin écrit en effet: " Soit dans l'homme bon soit dans l'homme mauvais, que personne ne fuie les sacrements de Dieu. " Mais les prêtres, qu'ils soient pécheurs, hérétiques ou excommuniés, consacrent un vrai sacrement. Il apparaît donc qu'on ne doit pas éviter de recevoir d'eux la communion, ou d'entendre la messe qu'ils célèbrent.

2. Le vrai corps du Christ est représentatif du Corps mystique, comme on l'a dit plus haut. Mais de tels prêtres consacrent le vrai corps du Christ. Il apparaît donc que ceux qui appartiennent au corps mystique peuvent communier à leurs sacrifices.

3. Beaucoup de péchés sont plus graves que la fornication. Mais il n'est pas interdit d'entendre la messe des prêtres qui commettent d'autres péchés. Donc il ne doit pas être interdit non plus d'entendre la messe des prêtres fornicateurs.

En sens contraire, il est dit dans les *Décrets* " Que nul n'entende la messe d'un prêtre dont il sait évidemment qu'il vit en concubinage. " Et S. Grégoire: " Le père incroyant envoya à son fils un évêque arien, pour lui faire recevoir la communion consacrée par une main sacrilège; mais l'homme fidèle à Dieu adressa à l'évêque arien, lorsqu'il se présenta, les reproches qu'il méritait. "

Réponse: Comme nous l'avons déjà dit, les prêtres qui sont hérétiques, schismatiques ou excommuniés, ou encore pécheurs, bien qu'ils aient le pouvoir de consacrer l'eucharistie, n'en usent pas régulièrement; au contraire, ils pèchent en exerçant ce pouvoir. Or, quiconque communit avec autrui dans le péché partage à son tour son péché. C'est pourquoi on lit dans la 2^e épître de S. Jean (v. 11) que " celui qui aura dit: Salut " à l'hérétique " communit à ses oeuvres mauvaises ". Et c'est pourquoi il n'est pas permis de recevoir la communion ou d'entendre la messe célébrée par de tels prêtres.

Cependant il y a une différence entre ces diverses catégories. Car les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés sont privés par sentence ecclésiastique d'exercer le pouvoir de consacrer. Aussi pèche-t-on si l'on entend leur messe ou si l'on reçoit d'eux le sacrement. Mais tous les pécheurs ne sont pas privés par sentence de l'Église de l'exercice de ce pouvoir. Et ainsi, bien qu'ils soient suspens en ce qui les concerne par sentence divine, ils ne le sont pas à l'égard des autres par sentence de l'Église. Et c'est pourquoi, jusqu'à ce que l'Église ait prononcé sa sentence, il est permis de recevoir d'eux la communion et d'entendre leur messe. Aussi, commentant S. Paul (1 Co 5, 11): " Ne pas même prendre de repas avec un tel homme ", la Glose d'Augustin dit-elle: " Par cette parole, il n'a pas voulu que l'homme fût jugé par l'homme sur un simple soupçon, ou même par un jugement extraordinaire, mais plutôt en vertu de la loi de Dieu, selon l'ordre de l'Église, soit qu'il ait avoué ensuite, soit qu'il ait été accusé et convaincu. "

Solutions: 1. Du fait que nous évitons d'entendre la messe de ces prêtres, ou de recevoir d'eux la communion, nous ne fuyons pas les sacrements de Dieu, nous les vénérons plutôt. C'est pourquoi l'hostie consacrée par de tels prêtres doit être adorée et, si elle est réservée, elle peut être licitement consommée par un prêtre en situation régulière. Ce que nous fuyons, c'est la faute de ceux qui exercent indignement le ministère.

2. L'unité du Corps mystique est le fruit du vrai corps que l'on a reçu. Mais ceux qui le reçoivent ou l'administrent indignement sont privés de son fruit, on l'a dit plus haut. Et c'est pourquoi ceux qui sont dans l'unité de l'Église ne doivent pas consommer le vrai corps du Christ qui leur serait dispensé par de tels prêtres.

3. Bien que la fornication ne soit pas plus grave que d'autres péchés, cependant les hommes y sont davantage enclins à cause de la convoitise de la chair. Et c'est pourquoi l'Église a spécialement interdit ce péché aux prêtres, et défendu qu'on entende la messe d'un prêtre concubinaire. Mais cela doit s'entendre d'un pécheur notoire: soit " par sentence " portée contre celui qui a été convaincu de péché, soit " par aveu juridiquement obtenu ", soit quand " le péché ne peut être caché parce qu'indubitable ".

ARTICLE 10: Est-il permis à un prêtre de s'abstenir totalement de célébrer?

Objections: 1. De même qu'il appartient à l'office sacerdotal de consacrer l'eucharistie, ainsi de baptiser et d'administrer les autres sacrements. Mais le prêtre n'est pas tenu d'administrer les autres sacrements, si ce n'est parce qu'il a reçu charge d'âmes. Il apparaît donc qu'il n'est pas tenu non plus de consacrer l'eucharistie s'il n'a pas charge d'âmes.

2. Nul n'est tenu de faire ce qui ne lui est pas permis; autrement il serait acculé au péché. Mais nous avons vu qu'il n'est pas permis au prêtre pécheur ou excommunié de consacrer l'eucharistie. Il apparaît donc que de tels prêtres ne sont pas tenus de célébrer. Ni par conséquent les autres prêtres, autrement ceux-là tireraient avantage de leur faute.

3. La dignité sacerdotale ne se perd pas par une infirmité ultérieure. Le pape Gélase dit en effet, ce qu'on trouve dans les *Décrets* de Gratien: " Les préceptes canoniques ne permettent pas d'admettre au sacerdoce les infirmes; en revanche, si quelqu'un reçoit une blessure après son ordination, il ne peut perdre ce qu'il a reçu au temps de son intégrité. " Or, il arrive parfois que des prêtres ordonnés

subissent ensuite des déficiences qui les empêchent de célébrer, comme la lèpre, l'épilepsie, etc. Il ne paraît donc pas que les prêtres soient tenus de célébrer.

En sens contraire, S. Ambroise dit dans une prière: " C'est mal, si nous ne venons pas à votre table avec un coeur pur et des mains innocentes; mais c'est pire encore si, par crainte du péché, nous allions jusqu'à ne pas acquitter le devoir du sacrifice. "

Réponse: Certains ont prétendu qu'un prêtre peut licitement s'abstenir totalement de célébrer, à moins qu'il ne soit tenu par la charge qui lui a été confiée de célébrer pour le peuple et de lui donner les sacrements.

Mais cette opinion n'est pas raisonnable. Car chacun est tenu d'user de la grâce qui lui a été donnée, lorsqu'il en a l'opportunité, selon S. Paul (2 Co 6, 1): " Nous vous exhortons à ne pas recevoir en vain la grâce de Dieu. " Or, l'opportunité d'offrir le sacrifice n'est pas à considérer seulement par rapport aux fidèles du Christ, auxquels il faut administrer les sacrements, mais à titre principal par rapport à Dieu, à qui le sacrifice est offert dans la consécration de ce sacrement. C'est pourquoi un prêtre, même s'il n'a pas charge d'âmes, ne peut pas s'abstenir totalement de célébrer; mais il apparaît qu'il est tenu de célébrer au moins aux principales fêtes, et surtout aux jours où les fidèles ont coutume de communier. Aussi est-il écrit contre certains prêtres qu'" ils ne montraient plus aucun zèle pour le service de l'autel, qu'ils méprisaient le Temple et négligeaient les sacrifices " (2 M 4, 14).

Solutions: 1. Les autres sacrements sont accomplis dans l'usage qu'en font les fidèles. Et c'est pourquoi l'administration de ces sacrements n'est obligatoire que pour celui qui a reçu des fidèles en charge. Mais notre sacrement est accompli dans la consécration eucharistique, où l'on offre le sacrifice à Dieu; à cela le prêtre est obligé envers Dieu, par l'ordre qu'il a reçu.

2. Le prêtre pécheur qui, par sentence de l'Église, est privé absolument ou temporairement d'exercer son ordre, est rendu impuissant à offrir le sacrifice, et par conséquent l'obligation disparaît. Et cela lui fait perdre des fruits spirituels, bien loin de tourner à son avantage. Mais s'il n'est pas privé du pouvoir de célébrer, l'obligation n'est pas enlevée. Cependant il n'est pas acculé au péché, car il peut faire pénitence de son péché et célébrer ensuite.

3. La faiblesse ou la maladie qui survient après l'ordination sacerdotale ne détruit pas celle-ci; elle empêche seulement l'exercice de l'ordre, quant à la consécration eucharistique. Parfois cela arrive parce que cet exercice est tout à fait impossible; par exemple, si l'on a perdu les yeux, les doigts, ou la parole. Parfois, parce que la célébration serait périlleuse; c'est évidemment le cas de celui qui souffre d'épilepsie ou encore de n'importe quelle aliénation mentale. Parfois c'est à cause du dégoût qu'on pourrait provoquer; c'est le cas du lépreux qui ne doit pas célébrer en public. Il peut cependant dire la messe en secret, à moins que la lèpre n'ait fait de tels progrès qu'en rongant ses membres elle l'en ait rendu totalement incapable.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 83: LE RITE DE CE SACREMENT

1. Dans la célébration de ce mystère le Christ est-il immolé? - 2. Le temps de la célébration. - 3. Le lieu, et tout l'apparat de cette célébration. - 4. Les paroles que l'on dit en célébrant ce mystère. - 5. Les actions qui accompagnent la célébration de ce mystère. - 6. Les défauts qui se rencontrent dans la célébration de ce sacrement.

ARTICLE 1: Dans la célébration de ce mystère, le Christ est-il immolé?

Objections: 1. Il est écrit (He 10, 14) que le Christ " par une oblation unique a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il sanctifie ". Mais cette oblation, ce fut son immolation. Le Christ n'est donc pas immolé dans la célébration de ce sacrement.

2. L'immolation du Christ s'est faite sur la croix où " il s'est livré lui-même à Dieu en oblation et en sacrifice d'agréable odeur " (Ep 5, 2). Mais dans la célébration de ce mystère le Christ n'est pas crucifié. Il n'est donc pas immolé non plus.

3. Comme dit S. Augustin, dans l'immolation du Christ le même est prêtre et victime. Mais dans la célébration de ce sacrement, ce n'est pas le même qui est prêtre et victime. Donc la célébration de ce sacrement n'est pas l'immolation du Christ.

En sens contraire, S. Augustin dit: " Le Christ a été immolé une seule fois en lui-même, et cependant il est immolé chaque jour dans le sacrement. "

Réponse: C'est pour un double motif que la célébration de ce sacrement est appelée immolation du Christ. Tout d'abord parce que, dit S. Augustin: " On a coutume de désigner les images par les noms des choses qu'elles représentent; ainsi lorsque nous regardons un tableau ou une peinture murale, nous disons: Voilà Cicéron, et: Voilà Salluste. " Or la célébration de ce sacrement, ainsi qu'on l'a dit plus haut, est comme une image qui représente la passion du Christ, laquelle est sa véritable immolation; et c'est pourquoi la célébration de ce sacrement est appelée immolation du Christ. D'où cette parole de S. Ambroise: " Dans le Christ a été offerte une seule fois la victime qui est efficace pour le salut éternel. Que faisons-nous alors? Est-ce que nous ne l'offrons pas chaque jour, mais pour commémorer sa mort? "

L'autre motif concerne l'effet de la passion du Christ: c'est-à-dire que, par ce sacrement, nous devenons participants du fruit de la passion du Seigneur. C'est pourquoi l'on dit dans la secrète d'un dimanches: " Chaque fois qu'on célèbre ce sacrifice en mémorial, c'est l'oeuvre de notre rédemption qui s'accomplit. "

Quant au premier mode, on pouvait dire que le Christ était immolé aussi dans les figures de l'Ancien Testament; d'où la parole de l'Apocalypse (13, 8): " Leurs noms ne sont pas inscrits au livre de vie de l'Agneau, lequel a été immolé dès l'origine du monde. " Mais quant au second mode, il est propre à ce sacrement que, dans sa célébration, le Christ soit immolé.

Solutions: 1. Comme dit S. Ambroise au même endroits: " Il y a une seule victime ", celle que le Christ a offerte et que nous offrons, " et non plusieurs, parce que le Christ a été offert une seule fois et que ce sacrifice-ci est le modèle de celui-là. De même que ce qui est offert partout est un seul corps et non plusieurs corps, de même c'est un unique sacrifice 4 ".

2. De même que la célébration de ce sacrement est une image qui représente la passion du Christ, de même l'autel représente sa croix sur laquelle il a été immolé sous son aspect propre.

3. C'est pour la même raison que le prêtre aussi est l'image du Christ, à la place et par la vertu de qui il prononce les paroles consécatoires, comme on l'a vu plus haut. Et ainsi, d'une certaine manière, c'est le même qui est prêtre et hostie.

ARTICLE 2: Le temps de la célébration

Objections: 1. Ce sacrement représente la passion du Seigneur, on vient de le dire. Mais la commémoration de la Passion ne se fait dans l'Église qu'une fois par an. Car S. Augustin écrit: "

Chaque fois que la Pâque est célébrée, le Christ n'est-il pas immolé? Cependant la commémoration anniversaire représente ce qui s'est passé jadis, et ainsi elle nous émeut comme si nous voyions devant nous le Seigneur en croix. " Ce sacrement ne doit donc se célébrer qu'une fois par an.

2. La passion du Christ est commémorée dans l'Église le vendredi avant Pâques, et non à la fête de Noël. Donc, puisque ce sacrement commémore la passion du Seigneur, il paraît anormal qu'on le célèbre trois fois le jour de Noël, et qu'on l'omette totalement le Vendredi saint.

3. Dans la célébration de ce sacrement, l'Église doit imiter l'institution du Christ. Mais le Christ a consacré ce sacrement dans la soirée. Il apparaît donc que c'est à une heure semblable qu'on doit célébrer ce sacrement.

4. Le pape Léon, dans une lettre recueillie dans les *Décrets* de Gratien, affirme qu'il est permis de célébrer la messe " dans la première partie du jour ". Mais le jour commence à minuit, nous l'avons vu. Il apparaît donc qu'il est permis aussi de célébrer après minuit.

5. Dans la secrète d'un dimanche, on dit " Accorde-nous, Seigneur, de venir nombreux à ces mystères. " Mais il y aurait davantage d'affluence si le prêtre pouvait célébrer le même jour à plusieurs heures. Il apparaît donc qu'on ne doit pas interdire au prêtre de célébrer plusieurs fois le même jour.

En sens contraire, telle n'est pas la coutume observée par l'Église, selon les statuts canoniques.

Réponse: Nous l'avons dit, dans la célébration de ce mystère, on vise et la représentation de la passion du Seigneur, et la participation à son fruit. Et c'est selon ces deux points de vue qu'il a fallu déterminer le temps approprié à la célébration de ce sacrement. Parce que nous avons quotidiennement besoin du fruit de la passion du Seigneur, à cause de nos défaillances quotidiennes, il est normal que, dans l'Église, on offre quotidiennement ce sacrement. C'est pourquoi le Seigneur nous enseigne à demander: " Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien. " Ce que S. Augustin explique ainsi: " Si le pain est quotidien, pourquoi le manges-tu au bout d'un an, selon la coutume des Grecs en Orient? Prends quotidiennement ce qui te soutient quotidiennement. " - Et parce que la passion du Seigneur fut célébrée depuis la troisième jusqu'à la neuvième heure, il est normal que ce soit dans cette partie du jour que ce sacrement est solennellement célébré dans l'Église.

Solutions: 1. Dans ce sacrement on commémore la passion du Christ en tant que son effet se communique aux fidèles. Mais au temps de la Passion, on commémore la passion du Christ seulement en tant qu'elle a été accomplie dans la personne de notre chef. Or cela ne s'est produit qu'une fois; mais c'est chaque jour que les fidèles perçoivent le fruit de la passion du Seigneur. C'est pourquoi ce qui est simple commémoration ne se fait qu'une fois par an, mais ce sacrement se célèbre chaque jour, et pour appliquer le fruit de la passion et pour en renouveler sans cesse la mémoire.

2. A l'avènement de la vérité, la figure disparaît. Or, ce sacrement est une figure et une ressemblance de la passion du Seigneur, on vient de le dire. Et c'est pourquoi au jour où l'on commémore la passion du Seigneur en elle-même, selon que s'est passée dans la réalité, on ne célèbre pas la consécration de ce sacrement. Cependant, pour que l'Église, même ce jour-là, ne soit pas privée du fruit de la passion que nous procure ce sacrement, on réserve le corps du Christ consacré le jour précédent, pour le consommer ce jour-là. Mais non le sang, parce qu'on risque de le répandre, et parce que le sang est plus spécialement l'image de la passion du Seigneur, comme on l'a dit précédemment. Et il n'est pas vrai, quoique certains l'affirment, qu'en laissant tomber dans le vin une parcelle du corps, on change le vin en sang. Car cette conversion ne peut se faire autrement que par la consécration qui s'accomplit avec la formule verbale prescrite.

Au jour de la Nativité, on célèbre plusieurs messes à cause de la triple naissance du Christ. La première est éternelle qui, pour nous, est cachée. C'est pourquoi l'on chante une messe la nuit, où l'on

dit à *l'introït* (Ps 2, 7): " Le Seigneur m'a dit: tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré. " La deuxième est sa naissance selon le temps, mais dans les âmes, par laquelle le Christ " se lève dans nos coeurs comme l'étoile du matin " (2 P 1, 19). Et c'est pourquoi l'on chante une messe à l'aurore, où l'on dit à *l'introït* (Is 9, 2): " La lumière brillera aujourd'hui sur nous. " La troisième est la naissance du Christ selon le temps et dans son corps, selon laquelle il s'est produit visiblement hors du sein virginal, revêtu de notre chair. Et c'est pourquoi on chante la troisième messe à la pleine lumière et l'on chante dans son *introït* (Is 9, 5): " Un enfant nous est né. " - Cependant on peut dire, inversement, que la naissance éternelle, considérée en elle-même, est en pleine lumière: et c'est pourquoi, dans l'évangile de la troisième messe, on fait mention de la naissance éternelle. Mais selon la naissance corporelle il est né, à la lettre, pendant la nuit, pour signifier qu'il venait vers les ténèbres de notre faiblesse: aussi, dans la messe nocturne, lit-on l'évangile de la naissance corporelle du Christ.

Et c'est encore ainsi qu'à d'autres jours où se rencontrent plusieurs bienfaits du Christ à honorer ou à implorer, on célèbre plusieurs messes le même jour, par exemple une pour la fête, et les autres pour le jeûne ou pour les morts.

3. On a déjà fait remarquer que le Christ voulut laisser ce sacrement à ses disciples au dernier moment, afin de l'imprimer plus profondément dans leurs coeurs. Et c'est pourquoi il a consacré ce sacrement et l'a donné à ses disciples après le souper et à la fin du jour. Mais, par nous, ce sacrement est célébré à l'heure de la passion du Seigneur: soit, aux jours de fête, à tierce, quand il fut crucifié par les clameurs des juifs, comme le note S. Marc (15, 25), et quand le Saint-Esprit descendit sur les disciples (Ac 2, 15); soit aux jours de férie à sexte, quand il fut crucifié par les mains des soldats, comme on le lit en S. Jean (19, 14); soit, aux jours de jeûne, à none, quand " il rendit l'esprit après avoir poussé un grand cri ", comme dit S. Matthieu (27, 46-50).

On peut cependant célébrer plus tard: surtout quand il y a des ordinations et en particulier le Samedi saint; soit à cause de la longueur de l'office, soit parce que les ordinations appartiennent au dimanche, comme on le voit dans les *Décrets* de Gratien.

On peut encore, cependant, célébrer la messe " dans la première partie du jour " pour motif de nécessité, comme on le voit dans les *Décrets*.

4. Régulièrement la messe doit se célébrer de jour et non de nuit: parce que le Christ lui-même est présent dans ce sacrement, lui qui dit en S. Jean (9, 4): " Il faut que j'accomplisse les oeuvres de celui qui m'a envoyé, tandis qu'il fait jour. La nuit approche, où personne ne peut rien faire. Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde. " De telle sorte cependant que le début du jour ne soit pas compté à partir de minuit, ni non plus à partir du lever du soleil, c'est-à-dire quand l'astre lui-même se montre au-dessus de la terre; mais quand l'aurore commence à paraître. Alors en effet on dit que le soleil est levé, en tant que paraît la lumière de ses rayons. C'est pourquoi il est dit en S. Marc (16, 2) que les femmes vinrent au sépulcre " le soleil étant déjà levé ", et pourtant lorsqu'elles arrivèrent au tombeau " il faisait encore nuit ", selon S. Jean (20, 1). Car c'est ainsi que S. Augustin résout cette contradiction.

Cependant la messe est célébrée dans la nuit de Noël par une exception particulière, parce que le Seigneur est né la nuit, comme disent les *Décrets* de Gratien. Et de même encore le Samedi saint vers le début de la nuit, parce que le Seigneur est ressuscité la nuit, c'est-à-dire " quand il faisait encore nuit ", avant que n'apparût le soleil levant.

5. Comme on lit dans les *Décrets* de Gratien citant un décret du pape Alexandre II: " Il suffit au prêtre de célébrer une seule messe par jour: car le Christ a souffert une seule fois et a racheté le monde entier; et il a bien de la chance, celui qui peut dignement célébrer une seule messe ! Cependant certains célèbrent une messe pour les défunts et une autre de la liturgie du jour, si c'est nécessaire. Quant à ceux qui ont l'audace de célébrer plusieurs messes le même jour, pour recevoir de l'argent ou

des flatteries des séculiers, j'estime qu'ils n'échappent pas à la damnation. " Et Innocent III dit que " sauf le jour de la Nativité du Seigneur, à moins qu'un motif de nécessité n'y engage, il suffit au prêtre de célébrer seulement une messe par jour ".

ARTICLE 3: Le lieu et tout l'apparat de cette célébration

Objections: 1. Ce sacrement représente la passion du Seigneur. Or le Seigneur n'a pas souffert dans une demeure, mais hors de l'enceinte de la ville: " Jésus, pour sanctifier le peuple par son sang, a souffert hors de la porte " (He 13, 12). Il apparaît donc que ce sacrement ne doit pas se célébrer dans une demeure, mais plutôt en plein air.

2. Dans la célébration de ce sacrement, l'Église doit imiter la manière de célébrer du Christ et des Apôtres. Mais la maison dans laquelle le Christ accomplit ce sacrement pour la première fois n'était pas consacrée: ce fut une salle à manger ordinaire, préparée par le maître de la maison, comme on le voit en S. Luc (22, 11). Et on lit dans les Actes (2, 46) que les Apôtres " d'un même coeur fréquentaient assidûment le Temple; et, rompant le pain dans leurs maisons, ils mangeaient avec allégresse ". Donc maintenant non plus, il ne faut pas qu'il y ait des demeures consacrées pour célébrer ce sacrement.

3. Rien ne doit se faire d'inutile dans l'Église, qui est gouvernée par le Saint-Esprit. Mais il semble inutile de conférer une consécration à l'église, ou à l'autel, et à d'autres choses inanimées qui sont incapables de recevoir la grâce ou une vertu spirituelle. Il est donc déplacé de faire, dans l'Église, de telles consécrations.

4. Seules les oeuvres divines doivent être commémorées avec quelque solennité, selon la parole du Psaume (92, 5): " J'exulterai dans l'oeuvre de tes mains. " Mais la consécration de l'église ou de l'autel est une oeuvre humaine, comme celle du calice, du ministre, et toutes les autres. Et ces dernières consécrations ne sont pas commémorées publiquement dans l'Église. Donc on ne doit pas non plus commémorer avec solennité la consécration de l'église ou de l'autel.

5. La réalité doit répondre à la figure. Mais dans l'Ancien Testament, qui était la figure du Nouveau, on ne faisait pas l'autel avec des pierres taillées. Car il est dit dans l'Exode (20, 24): " Vous me ferez un autel de terre. Et si vous me faites un autel de pierre, vous ne le bâtirez pas avec des pierres taillées. " Dans l'Exode encore (25, 1), on prescrit de faire " l'autel de bois d'acacia " revêtu de " bronze ", ou même " d'or ". L'usage observé dans l'Église de ne faire l'autel qu'en pierre ne paraît donc pas justifié.

6. Le calice avec la patène figure le sépulcre du Christ. Or celui-ci fut " taillé dans la pierre ", disent les évangiles. Donc le calice doit être fait de pierre, et non pas seulement d'argent, d'or ou d'étain.

7. De même que l'or est la matière la plus précieuse pour faire un vase, de même les étoffes de soie sont les étoffes les plus précieuses. Donc, de même que le calice est en or, les nappes de l'autel devraient être en soie et non pas seulement en tissu de lin.

8. La dispensation des sacrements et leur ordonnance appartient aux ministres de l'Église, comme la dispensation des choses temporelles est soumise aux ordonnances des princes séculiers. D'où la parole de l'Apôtre (1 Co 4, 1): " Que l'on nous considère comme les ministres du Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu. " Mais si, dans l'administration des choses temporelles, on agit contrairement aux décrets des princes, c'est tenu pour nul. Donc, si ce dont on vient de parler a été réglé comme il faut par les prélats de l'Église, il apparaît que l'on ne peut, sans elles, consacrer le corps du Christ. Et il en découlerait que les paroles du Christ ne sont pas suffisantes pour consacrer ce sacrement, ce qui est inadmissible. Il ne paraît donc pas justifié qu'on ait établi toutes ces règles pour la célébration de l'eucharistie.

En sens contraire, les décisions prises par l'Église sont réglées par le Christ lui-même qui dit, en S. Matthieu (18, 20): " Là où deux ou trois seront rassemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux. "

Réponse: Dans ce qui encadre ce sacrement, deux motifs entrent en ligne de compte. L'un concerne la représentation de ce qui s'est passé lors de la passion du Seigneur. L'autre concerne le respect dû à ce sacrement, qui contient le Christ réellement et non seulement en figure. C'est pourquoi on recourt à des consécration pour les choses qui interviennent dans la pratique de ce sacrement, soit par respect envers le sacrement, soit pour représenter son effet, qui découle de la passion du Christ, selon l'épître aux Hébreux (13, 12): " Le Christ, pour sanctifier le peuple par son sang, etc. "

Solutions: 1. Régulièrement, ce sacrement doit se célébrer dans une demeure qui symbolise l'Église, selon la 1^{ère} épître à Timothée (3, 15): " je veux que tu saches la conduite à tenir dans la maison de Dieu, qui est l'Église du Dieu vivant. " Car, " hors de l'Église il n'y a pas de place pour le vrai sacrifice ", selon S. Augustin. Et parce que l'Église ne devait pas être renfermée dans les frontières de la nation juive, mais être établie dans le monde entier, la passion du Christ n'a pas été célébrée dans la cité des juifs, mais en plein air, afin que le monde entier fût regardé, à l'égard de la passion du Christ, comme une demeure.

Et cependant, comme il est dit dans les *Décrets* de Gratien: " Nous permettons à ceux qui voyagent, s'ils ne trouvent pas d'église, de célébrer la messe en plein air ou sous la tente, pourvu qu'ils aient là une table consacrée et les autres objets consacrés nécessaires à cet office. "

2. La demeure dans laquelle ce sacrement se célèbre symbolise l'Église, et c'est pourquoi on l'appelle une " église ", et il est normal qu'elle soit consacrée: afin de représenter la sanctification procurée à l'Église par la passion du Christ, et aussi afin de symboliser la sainteté requise chez ceux qui doivent recevoir ce sacrement. Quant à l'autel, il symbolise le Christ lui-même dont il est écrit (He 13, 15): " C'est par lui que nous offrons le sacrifice de louange. " Aussi la consécration de l'autel signifie-t-elle la sainteté du Christ, de qui il est dit en S. Luc (1, 35): " L'être saint qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu. " D'où la prescription des *Décrets*: " On a décidé de consacrer les autels non seulement par l'onction du chrême, mais encore par la bénédiction sacerdotale. "

Et c'est pourquoi, régulièrement, il n'est pas permis de célébrer ce sacrement ailleurs que dans des demeures consacrées. D'où cette règle des *Décrets*: " Qu'aucun prêtre n'ait l'audace de célébrer la messe ailleurs que dans des lieux consacrés par l'évêque. " Et c'est pourquoi aussi, parce que les païens, et les autres infidèles, n'appartiennent pas à l'Église, on lit dans la même Distinction: " Il n'est pas permis de consacrer l'église dans laquelle on ensevelit les cadavres des infidèles; mais, si elle paraît apte à être consacrée, qu'après en avoir exhumé les corps, en avoir rasé les murs ou les charpentes, on la reconstruise. Mais si cette église a été consacrée antérieurement, il est permis d'y célébrer la messe; à condition cependant que ce soient des fidèles qui y aient été ensevelis. "

Cependant, en cas de nécessité, on peut accomplir ce sacrement dans des demeures non consacrées, ou profanées, toutefois avec le consentement de l'évêque. C'est pourquoi on lit dans la même Distinction: " Nous jugeons qu'il ne faut pas célébrer la messe n'importe où, mais dans les lieux consacrés par l'évêque, ou autorisés par lui. " Non toutefois sans un autel portatif consacré, si bien qu'on lit dans la même Distinction: " Nous accordons, si les églises ont été brûlées, qu'on reprenne la célébration de la messe dans les chapelles, avec une table consacrée. " En effet, parce que la sainteté du Christ est la source de toute la sainteté de l'Église, en cas de nécessité il suffit pour accomplir ce sacrement d'avoir un autel consacré. C'est pourquoi encore une église n'est jamais consacrée sans que l'on consacre un autel; alors que parfois, sans consacrer d'église, on consacre un autel, avec les reliques des saints dont " la vie est cachée avec le Christ en Dieu ". Aussi lit-on dans la même Distinction: " On a décidé que les autels où l'on constate qu'on n'a déposé ni corps ni reliques de martyrs seront détruits, si c'est possible, par les évêques qui ont l'autorité en ces lieux. "

3. L'église, l'autel et les autres objets inanimés sont consacrés, non parce qu'ils seraient capables de recevoir la grâce mais parce que, en vertu de la consécration, ils reçoivent une certaine vertu spirituelle qui les rend aptes au culte divin; c'est-à-dire pour que les hommes en retirent une certaine dévotion, afin d'être mieux préparés aux mystères divins, si le manque de respect n'y fait pas obstacle. D'où ce texte (2 M 3, 38) " Vraiment, il y a dans ce lieu une vertu divine car celui qui a son habitation dans les cieux visite ce lieu et le protège. "

Et de là vient que ces objets, avant leur consécration, sont purifiés et exorcisés, pour que la vertu de l'ennemi en soit chassée. Et pour la même raison on réconcilie les églises " qui auront été souillées par une effusion de sang ou de semence ", parce que le péché qui y a été commis décèle une activité de l'ennemi en cet endroit. Et c'est pourquoi on lit aussi dans cette Distinction: " Partout où vous trouverez des églises des ariens, consacrez-les sans retard, pour en faire des églises catholiques par les prières et les rites divins. " Aussi certains disent-ils avec raison que par l'entrée dans une église consacrée on obtient la rémission des péchés véniels, comme par l'aspersion de l'eau bénite. Ils avancent à l'appui de cette opinion la parole du Psaume (85, 2): " Tu as béni ta terre, Seigneur, tu as pardonné à ton peuple son iniquité. "

Et c'est pourquoi, à cause de la vertu que l'église acquiert par sa consécration, celle-ci ne se renouvelle pas. Aussi lit-on dans la même Distinction cette prescription empruntée au concile de Nicée: " On ne doit pas conférer une nouvelle consécration aux églises une fois consacrées à Dieu, à moins qu'elles n'aient été entièrement détruites par le feu, ou souillées par une effusion de sang ou de semence; car, de même que l'enfant une fois baptisé par n'importe quel prêtre au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit ne doit pas être baptisé à nouveau, ainsi un lieu dédié à Dieu ne doit pas être consacré à nouveau, sinon pour les motifs signalés ci-dessus; pourvu du moins que ceux qui l'ont consacré aient eu la foi en la sainte Trinité. " D'autre part, ceux qui sont hors de l'Église ne peuvent pas consacrer. Mais, comme on lit dans la même Distinction: " Que l'on consacre les églises et les autels dont la consécration est douteuse. "

Et parce que, par la consécration, ces objets acquièrent une certaine vertu spirituelle, on lit ce décret, dans la même Distinction: " Les bois employés dans une église consacrée ne doivent pas être employés à un autre usage, si ce n'est pour une autre église; ou bien il faut les brûler, ou bien les donner pour l'agrandissement d'un monastère; ils ne doivent pas entrer dans des ouvrages destinés aux laïcs. " Et on lit au même endroit: " La nappe d'autel, la cathèdre, le candélabre et le voile, s'ils sont rongés de vieillesse, doivent être livrés au feu; que les cendres soient portées à la piscine, ou jetées dans la muraille ou dans les cavités du pavement, pour n'être pas souillées par les pas de ceux qui entrent. "

4. Parce que la consécration de l'autel représente la sainteté du Christ, et que la consécration de la demeure représente la sainteté de toute l'Église, il est tout à fait à propos de commémorer solennellement la consécration de l'église ou de l'autel. C'est pourquoi aussi la solennité de la dédicace se poursuit pendant huit jours, pour symboliser la bienheureuse résurrection du Christ et des membres de l'Église. Et la consécration de l'église et de l'autel n'est pas une oeuvre purement humaine puisqu'elle a une vertu spirituelle. Aussi est-il dit, dans la même Distinction: " Les solennités de la dédicace des églises doivent se célébrer solennellement chaque année. Que ces dédicaces doivent être célébrées pendant huit jours, vous le verrez au premier livre des Rois (8, 66), en lisant le récit de la dédicace du Temple. "

5. Comme disent les *Décrets*: " Si les autels ne sont pas de pierre, il ne faut pas les consacrer par l'onction du chrême. " Cela convient à la signification de notre sacrement; d'abord parce que l'autel signifie le Christ, et il est écrit (1 Co 10, 4): " La pierre était le Christ "; et aussi parce que le corps du Christ fut déposé dans un sépulcre de pierre. Cela convient encore à la pratique du sacrement; la pierre, en effet, est solide, et peut facilement se trouver partout. Ce qui n'était pas nécessaire dans la

loi ancienne, où il n'y avait d'autel qu'en un seul lieu. Quant à l'ordre de faire l'autel avec de la terre ou des pierres non taillées, il avait pour but d'écartier l'idolâtrie.

6. Comme dit la même Distinction: " jadis les prêtres n'employaient pas des calices d'or, mais de bois. Mais le pape Zéphyrin décida qu'on célébrerait la messe avec des patènes de verre. Enfin le pape Urbain fit faire tout cela en argent. " Ensuite il fut décrété " que le calice du Seigneur, avec la patène, soit d'argent ou d'or; ou au moins qu'on ait un calice d'étain. Mais qu'il ne soit pas fait de bronze ou de cuivre: car ces métaux, sous l'action du vin, se rouillent, ce qui provoque des nausées. Et que personne n'ait l'audace de chanter la messe avec un calice de bois ou de verre ", car le bois est poreux, et le sang consacré y pénétrerait; quant au verre, il est fragile et risque de se briser. Et le même motif fait interdire la pierre. Et c'est pourquoi, par respect pour le sacrement, il a été décrété que le calice serait fait avec les matières indiquées.

7. Là où cela pouvait se faire sans danger, l'Église a décrété d'environner ce sacrement de ce qui représente le plus vivement la passion du Christ. Ce danger n'était pas aussi grand à l'égard du corps, qu'on pose sur le corporal, qu'à l'égard du sang contenu dans le calice. Et c'est pourquoi, bien qu'on ne fasse pas de calice en pierre, on fait le corporal d'une étoffe de lin, car le corps du Christ y fut enseveli. Aussi lit-on, dans la même Distinction, ce texte tiré d'une lettre du pape Silvestre - " Avec l'accord de tous, nous établissons que personne n'ait l'audace de célébrer le sacrifice de l'autel sur une étoffe de soie, ou sur une étoffe de couleur, mais sur une pièce de lin, consacrée par l'évêque, de même que le corps du Christ fut enseveli dans un suaire de lin blanc. " L'étoffe de lin convient encore à cause de sa propreté, pour symboliser la pureté de conscience; et, à cause de la multiplicité des travaux qu'exige la préparation d'une telle étoffe, pour symboliser la passion du Christ.

8. La dispensation des sacrements appartient aux ministres de l'Église, mais leur consécration vient de Dieu lui-même. Et c'est pourquoi les ministres de l'Église n'ont rien à décider sur la forme de la consécration, mais sur la pratique du sacrement et la manière de célébrer. Et c'est pourquoi, si un prêtre prononce les paroles de la consécration sur la matière requise, avec l'intention de consacrer, en se passant de tout ce que nous avons dit: local, autel, calice et corporal consacrés, et les autres objets réglementés par l'Église, il consacre bien réellement le corps du Christ, mais il pêche gravement, en n'observant pas le rite de l'Église.

ARTICLE 4: Les paroles que l'on dit en célébrant ce mystère

Objections: 1. Ce sacrement est consacré par les paroles du Christ, dit S. Ambroise. On ne doit donc, dans ce sacrement, dire rien d'autre que les paroles du Christ.

2. Nous connaissons les paroles et les actions du Christ par l'Évangile. Mais on dit, dans la consécration de ce sacrement, des paroles qui ne s'y trouvent pas. Car on ne lit pas dans l'Évangile que le Christ, en instituant ce sacrement, ait levé les yeux au ciel; de même encore, on dit dans l'Évangile " Prenez et mangez " mais il n'y a pas " tous "; pourtant on dit, en célébrant ce sacrement " Les yeux levés au ciel " et aussi: " Prenez et mangez-en tous. " C'est donc à tort que l'on dit de telles paroles dans la célébration de ce sacrement.

3. Tous les sacrements sont ordonnés au salut des fidèles. Mais dans la célébration des autres sacrements il n'y a pas de prière générale pour le salut des fidèles défunts. C'est donc sans raison que l'on dit de telles paroles en célébrant ce sacrement.

4. Le baptême est appelé spécialement " le sacrement de la foi ". Ce qui regarde l'instruction de la foi doit donc être transmis plutôt dans le baptême que dans ce sacrement, comme l'enseignement de l'Apôtre et de l'Évangile.

5. La dévotion des fidèles est requise en tout sacrement. On ne devrait donc, pas plus dans ce sacrement que dans les autres, exciter la dévotion des fidèles par des louanges divines et des avertissements, comme lorsqu'on dit: " Élevons notre coeur ! "

6. C'est le prêtre qui est le ministre de ce sacrement, nous l'avons dit. Tout ce qui se dit dans ce sacrement devrait donc être dit par le prêtre, et non pas certaines paroles par les ministres, et d'autres par le choeur.

7. C'est la vertu divine qui, en toute certitude, réalise ce sacrement. Il est donc superflu que le prêtre demande l'achèvement de ce sacrement, lorsqu'il dit: " Sanctifie pleinement cette offrande... "

8. Le sacrifice de la loi nouvelle est beaucoup plus excellent que le sacrifice des anciens Pères. Le prêtre a donc tort de demander que ce sacrifice soit considéré de même que le sacrifice d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech.

9. Le corps du Christ n'a pas commencé d'être en ce sacrement par un changement local, comme on l'a dit plus haut: de même il ne cesse pas d'y être. Le prêtre demande donc sans raison: " Que cette offrande soit portée par ton ange... sur ton autel céleste. "

En sens contraire, on dit dans les *Décrets* " C'est Jacques, frère du Seigneur selon la chair, et Basile, évêque de Césarée, qui ont établi la célébration de la messe. " Leur autorité prouve la convenance de toutes les paroles qui accompagnent ce sacrement.

Réponse: Parce que ce sacrement embrasse tout le mystère de notre salut, il est célébré avec une plus grande solennité que les autres sacrements. Et parce qu'il est écrit dans l'Ecclésiaste (4, 17): " Surveille tes pas lorsque tu entres dans la maison du Seigneur ", et dans l'Ecclésiastique (18,23 Vg): " Avant la prière, prépare ton âme ", avant la célébration de ce mystère intervient une préparation, pour qu'on accomplisse dignement ce qui va suivre. La première partie de cette préparation est la louange divine, qui se fait dans *l'introït*, selon cette parole du Psaume (50, 23): " Le sacrifice de louange m'honorera, et c'est là le chemin où je lui montrerai le salut de Dieu. " Et cet *introït* est tiré des Psaumes le plus souvent, ou du moins on le chante avec un Psaume, parce que, selon Denys e . les Psaumes embrassent, par mode de louange, tout le contenu de la Sainte Écriture. - La seconde partie de la préparation comporte le rappel de la misère présente, lorsqu'on demande miséricorde, par le chant du *Kyrie, eleison*, trois fois pour la personne du Père, trois fois pour la personne du Fils, quand on dit *Christe, eleison*; et trois fois pour la personne du Saint-Esprit, lorsqu'on dit encore *Kyrie, eleison*; cette triple invocation se dit contre la triple misère, d'ignorance, de culpabilité et de peine; ou bien pour signifier que toutes les Personnes se contiennent réciproquement. - La troisième partie de la préparation rappelle la gloire céleste, à laquelle nous tendons, après la vie et la misère présente, en disant: *Gloria in excelsis Deo*. On le chante aux fêtes, où l'on rappelle la gloire céleste; on l'omet aux offices de deuil, qui concernent le rappel de notre misère. Enfin, la quatrième partie de la préparation comprend la prière que le prêtre fait pour le peuple, afin qu'il soit digne de si grands mystères.

Ensuite on fait précéder la célébration par l'instruction du peuple fidèle; car ce sacrement est " le mystère de la foi ", comme on l'a vu plus haut. Cette instruction se fait d'une manière préparatoire par l'enseignement des Prophètes et des Apôtres qui, dans l'église, est lu par les lecteurs et les sous-diacres. Après cette lecture, le choeur chante le graduel, qui symbolise le progrès de la vie; et l'alléluia, qui signifie l'exultation spirituelle; ou, dans les offices de deuil, le trait, qui signifie le gémissement spirituel. Ces chants doivent parvenir au peuple comme une suite de l'enseignement que nous avons dit. Le peuple reçoit ensuite une instruction parfaite par l'enseignement du Christ, contenu dans l'évangile, qui est lu par les ministres les plus élevés, c'est-à-dire les diacres. Et parce que nous croyons au Christ comme à la vérité divine, selon sa parole en S. Jean (8, 46): " Si je dis la vérité, pourquoi ne me croyez-vous pas? ", après la lecture de l'évangile, on chante le Symbole de foi, dans lequel le peuple montre qu'il adhère par la foi à l'enseignement du Christ. On chante ce symbole aux

fêtes de ceux qui sont mentionnés dans le Symbole, comme aux fêtes du Christ, de la Sainte Vierge, et des Apôtres, qui ont fondé cette foi, et aux fêtes analogues.

Une fois que le peuple a été ainsi préparé et instruit, on en vient logiquement à la célébration du mystère. Celui-ci est offert en tant que sacrifice, consacré et mangé en tant que sacrement. Aussi, en premier lieu s'accomplit l'oblation; en deuxième lieu, la consécration de la matière offerte; en troisième lieu, sa réception. Deux actes accompagnent l'oblation: la louange du peuple, dans le chant de l'offertoire, par quoi s'exprime la joie de ceux qui offrent; et la prière du prêtre, qui demande que l'oblation du peuple soit agréée par Dieu. C'est ainsi que David a dit (1 Ch 29, 17): " Moi, dans la simplicité de mon coeur, j'ai offert toutes ces choses, et ton peuple qui se trouve ici, je l'ai vu avec grande joie te présenter ses offrandes ", et ensuite il prie en disant: " Seigneur Dieu, garde-leur cette volonté. "

Puis, pour la consécration, qui s'accomplit par une puissance surnaturelle, on excite d'abord le peuple à la dévotion, dans la préface; c'est pourquoi on l'avertit d'" avoir le coeur élevé vers le Seigneur ". Et c'est pourquoi, la préface achevée, le peuple, avec dévotion, loue la divinité du Christ avec les anges, en disant: " Saint, Saint, Saint... " Et il loue son humanité, avec les enfants, en disant: " Béni, celui qui vient... " Puis: 1° Le prêtre, à voix basse, commémore ceux pour qui ce sacrifice est offert, c'est-à-dire l'Église universelle, et ceux qui, selon S. Paul (1 Tm 2, 2) " sont établis en dignité ", et spécialement ceux " qui offrent ou pour qui l'on offre ". 2° Il commémore les saints, dont il implore le patronage pour ceux qu'on vient de dire, avec la prière " Dans la communion de toute l'Église... " 3° Il conclut sa demande lorsqu'il dit: " Que cette offrande soit salutaire à ceux pour qui elle est offerte. "

Ensuite il arrive à la consécration elle-même. 1° Il y demande la réalisation de la consécration, avec la prière: " Sanctifie pleinement cette offrande... " 2° Il accomplit la consécration par les paroles du Sauveur, lorsqu'il dit: " La veille de sa passion, etc. " 3° Il s'excuse de cette audace sur son obéissance à l'ordre du Christ, lorsqu'il dit: " C'est pourquoi, nous aussi, tes serviteurs... " 4° Il demande que ce sacrifice, qui vient d'être réalisé, soit agréé de Dieu, lorsqu'il dit: " Sur ces offrandes, daigne... " 5° Il demande l'effet de ce sacrifice et sacrement d'abord pour ceux qui le prennent, lorsqu'il dit " Nous t'en supplions... " Ensuite, pour les morts, qui ne peuvent plus le prendre, lorsqu'il dit: " Souviens-toi aussi, Seigneur... "; enfin, spécialement pour les prêtres eux-mêmes qui l'offrent, lorsqu'il dit: " Et nous, pécheurs... " etc.

Ensuite, il s'agit de la réception du sacrement. Et tout d'abord on prépare le peuple à le recevoir. 1° Par la prière commune de tout le peuple, qui est l'oraison dominicale, dans laquelle nous demandons que nous soit " donné notre pain quotidien "; et aussi par la prière privée que le prêtre présente spécialement pour le peuple, quand il dit: " Délivre-nous, Seigneur... " 2° On prépare le peuple par la paix, qu'on donne en disant: " Agneau de Dieu... ": en effet, c'est le sacrement de l'unité et de la paix, comme on l'a dit plus haut. Mais dans les messes des défunts, où ce sacrifice n'est pas offert pour la paix d'ici-bas, mais pour le repos des morts, on omet la paix.

Ensuite vient la réception du sacrement: le prêtre le reçoit le premier, et le donne ensuite aux autres; car, selon Denys, " celui qui transmet aux autres les biens divins doit y participer lui-même le premier ".

Enfin toute la célébration de la messe s'achève par l'action de grâce: le peuple exulte pour sa communion au mystère, ce qu'exprime le chant qui suit la communion; et le prêtre présente son action de grâce par l'oraison. Comme le Christ qui, après avoir célébré la Cène avec ses disciples, " récita l'hymne ", dit S. Matthieu (26, 30).

Solutions: 1. La consécration est accomplie exclusivement par les paroles du Christ. Mais il est nécessaire d'y ajouter d'autres paroles pour préparer le peuple qui y participe, comme on vient de le dire.

2. Comme il est dit en S. Jean (21, 25), le Seigneur a fait ou dit bien des choses que les évangélistes n'ont pas écrites. Parmi elles, le fait que le Seigneur, à la Cène, leva les yeux au ciel: ce que, cependant, l'Église a reçu de la tradition des Apôtres, car il semble logique que lui, qui avait élevé les yeux vers son Père, selon S. Jean (11, 4 1), en ressuscitant Lazare et en priant pour ses disciples (17, 1), ait renouvelé ce geste, et à bien plus forte raison, en instituant ce sacrement, car c'était une affaire de plus d'importance.

Qu'on dise *manducate* ou *comedite*, le sens est le même. Et peu importe le terme qu'on emploie ici; d'autant plus que ces paroles n'appartiennent pas à la forme sacramentelle, comme on l'a dit plus haut.

Si l'on ajoute " tous ", c'est le sens des paroles évangéliques, bien que ce ne soit pas exprimé ici, car lui-même avait dit (Jn 6, 54): " Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme, vous n'aurez pas la vie en vous. "

3. L'eucharistie est le sacrement de toute l'unité ecclésiastique. Et par conséquent, spécialement dans ce sacrement plus que dans les autres, on doit faire mention de tous ceux qui relèvent du salut de toute l'Église.

4. L'instruction de la foi est de deux sortes. L'une s'adresse aux futurs initiés, c'est-à-dire aux catéchumènes. Cette instruction-là est liée au baptême.

Une autre instruction est destinée au peuple fidèle, qui communie à ce mystère. Et cette instruction-là se fait dans ce sacrement. Cependant, on n'éloigne pas de cette instruction même les catéchumènes et les infidèles. C'est pourquoi on dit dans les *Décrets*: " L'évêque n'interdira à personne l'entrée de l'église et l'audition de la parole de Dieu, qu'il s'agisse d'un païen, d'un hérétique ou d'un juif, jusqu'au renvoi des catéchumènes ", c'est-à-dire pendant qu'on donne l'instruction de la foi.

5. Ce sacrement requiert une plus grande dévotion que les autres, puisqu'il contient le Christ tout entier. Et aussi une dévotion plus communautaire, parce que ce sacrement requiert la dévotion de tout le peuple, pour qui le sacrifice est offert, et non seulement de ceux qui reçoivent le sacrement, comme dans les autres sacrements. Et c'est pourquoi, dit S. Cyprien, " le prêtre, en prononçant le préluce de la préface, prépare les âmes des fidèles, en disant: "Élevons notre coeur", afin que le peuple réponde: "Nous le tournons vers le Seigneur", il soit averti de ne plus penser qu'à Dieu ".

6. Dans ce sacrement, on vient de le dire, on touche à des réalités qui concernent toute l'Église. Et c'est pourquoi certaines prières sont dites par le chœur, parce qu'elles concernent le peuple. Certaines sont dites par le chœur d'un bout à l'autre; ce sont celles qui sont inspirées à tout le peuple. D'autres sont continuées par le peuple, mais après l'intonation du prêtre, qui tient la place de Dieu, pour signifier que ce sont des choses qui sont parvenues au peuple par la révélation divine, comme la foi et la gloire céleste. Et c'est pourquoi le prêtre entonne le Symbole de foi et le *Gloria in excelsis Deo*. D'autres sont dites par les ministres, comme l'enseignement de l'Ancien et du Nouveau Testament, pour manifester que cet enseignement fut annoncé au peuple par l'intermédiaire de ministres envoyés par Dieu.

Certaines sont dites jusqu'au bout par le prêtre seul: ce sont celles qui appartiennent à l'office propre du prêtre, à qui il revient, " de présenter des dons et des prières pour le peuple " (He 5, 1). Parmi celles-ci cependant, il dit certaines de façon à être entendu: ce sont celles qui concernent à la fois le prêtre et le peuple, comme les oraisons communes. D'autres appartiennent exclusivement au prêtre, comme l'oblation et la consécration. Et c'est pourquoi les prières qui les accompagnent sont dites secrètement par le prêtre. Mais dans les deux cas, il éveille l'attention du peuple en disant: *Dominus vobiscum*; et il attend son assentiment, exprimé par *Amen*. Et c'est pourquoi, avant les prières dites tout bas, il dit à haute voix: *Dominus vobiscum*, et à la fin: *Per omnia saecula saeculorum*. Ou encore

le prêtre prononce secrètement certaines paroles pour symboliser que, dans la passion du Christ, les disciples ne confessaient le Christ qu'en secret.

7. L'efficacité des paroles sacramentelles peut être empêchée par l'intention du prêtre. Et cependant il n'y a pas de contradiction à ce que nous demandions à Dieu quelque chose dont nous savons, de toute certitude, qu'il le fera; c'est ainsi que le Christ, en S. Jean (17, 1. 5) a demandé sa glorification.

Cependant, il ne semble pas qu'ici le prêtre prie pour que la consécration s'accomplisse, mais pour qu'elle nous soit fructueuse. Aussi dit-il expressément: " Qu'elle devienne pour nous le corps et le sang... " Et c'est le sens des paroles qu'il prononce auparavant: " Cette offrande, daigne la bénir... " selon S. Augustin, c'est-à-dire: " Par laquelle nous soyons bénis ", à savoir par la grâce; *adscriptam*, c'est-à-dire " par laquelle nous soyons inscrits dans le ciel "; *ratam*, c'est-à-dire " par laquelle nous soyons reconnus comme appartenant au Christ "; *rationabilem*, c'est-à-dire " par laquelle nous soyons dépouillés du sens charnel "; *acceptabilem*, c'est-à-dire " que nous, qui nous déplaisons à nous-mêmes, nous soyons agréables par elle à son Fils unique ".

8. Bien que ce sacrifice, en lui-même, soit supérieur à tous les sacrifices antiques, cependant les sacrifices des anciens furent très agréables au Seigneur, en raison de la dévotion de ceux qui les offraient. Le prêtre demande donc que ce sacrifice soit agréé de Dieu en raison de la dévotion de ceux qui les offrent, comme le furent ces sacrifices anciens.

9. Le prêtre ne demande pas que les espèces sacramentelles soient transportées au ciel; ni le corps réel du Christ, qui ne cesse pas d'y être présent. Mais il demande cela pour le Corps mystique, car c'est lui qui est signifié dans ce sacrement; c'est-à-dire que l'ange qui assiste aux divins mystères présente à Dieu les prières du prêtre et du peuple, selon l'Apocalypse (8, 4): " La fumée des parfums monta des mains de l'ange avec les offrandes des saints. " " L'autel céleste " signifie soit l'Église triomphante elle-même, où nous demandons à être transférés; ou bien Dieu lui-même, à qui nous demandons d'être unis; car il est dit de cet autel, dans l'Exode (20, 26): " Tu ne monteras pas à mon autel par des degrés ", c'est-à-dire (suivant la Glose): " Tu ne feras pas de degrés dans la Trinité. "

Par l'ange on peut encore comprendre le Christ lui-même, qui est " l'Ange du grand conseil ", qui unit son corps mystique à Dieu le Père et à l'Église triomphante.

Et c'est de cela aussi que la " messe " (*missa*) tire son nom. Parce que, par l'ange, le prêtre " envoie " (*mittit*) ses prières à Dieu, comme le peuple les envoie par le prêtre. Ou bien parce que le Christ est la victime que Dieu nous " envoie ". C'est pourquoi, à la fin de la messe, le diacre, les jours de fête, congédie le peuple en disant: *Ite, missa est*, c'est-à-dire que la victime a été " envoyée " à Dieu par l'ange, pour qu'elle soit agréée de Dieu.

ARTICLE 5: Les actions qui accompagnent la célébration de ce mystère

Objections: 1. Ce sacrement appartient à la nouvelle alliance, comme le montre sa forme même. Or, dans la nouvelle alliance, il ne faut pas observer les cérémonies de l'ancienne. A celles-ci se rattache l'ablution d'eau que pratiquaient le prêtre et les ministres, quand ils venaient sacrifier. On lit en effet dans l'Exode (30, 19): " Aaron et ses fils se laveront les mains et les pieds quand ils monteront à l'autel. " Il ne convient donc pas que le prêtre se lave les mains dans la célébration de la messe.

2. Au même endroit (30, 7), le Seigneur a prescrit que le prêtre " brûle de l'encens à l'odeur agréable " sur l'autel qui se trouvait devant le propitiatoire. Cela encore appartenait au cérémonial de l'ancienne alliance. Il ne convient donc pas que le prêtre, à la messe, pratique l'encensement.

3. Les rites accomplis dans les sacrements de l'Église ne doivent pas être répétés. C'est donc à tort que le prêtre multiple les signes de croix sur ce sacrement II.

4. L'Apôtre dit (He 7, 7): " Sans contredit, c'est l'inférieur qui reçoit la bénédiction du supérieur. " Mais le Christ, qui se trouve dans ce sacrement après la consécration, est très supérieur au prêtre.

Il est donc inadmissible que le prêtre, après la consécration, bénisse le sacrement par des signes de croix.

5. Dans le sacrement de l'Église, on ne doit rien faire qui prête à rire. Mais on prête à rire quand on fait des gesticulations: ainsi le prêtre étend parfois les bras, joint les mains, plie les doigts, et s'incline. Cela ne doit donc pas se faire dans ce sacrement.

6. Il paraît encore ridicule que le prêtre se tourne si souvent vers le peuple, et le salue si souvent. On ne devrait donc pas faire cela dans la célébration de ce sacrement.

7. L'Apôtre (1 Co 1, 13), juge inadmissible que " le Christ soit divisé ". Mais, après la consécration, le Christ se trouve dans ce sacrement. Il est donc inadmissible que l'hostie soit rompue par le prêtre.

8. Les rites de ce sacrement représentent la passion du Christ. Mais, dans sa passion, le corps du Christ fut rompu à l'endroit des cinq plaies. Donc le corps du Christ devrait être rompu en cinq parties plutôt qu'en trois.

9. Tout le corps du Christ, dans ce sacrement, est consacré à part du sang. Il n'est donc pas convenable qu'une partie de son corps soit mélangée à son sang.

10. De même que le corps du Christ est présenté dans ce sacrement comme une nourriture, de même le sang du Christ comme une boisson. Mais lorsque l'on a pris le corps du Christ, on n'y ajoute pas, dans la célébration de la messe, une autre nourriture corporelle. C'est donc à tort que le prêtre, après avoir pris le sang du Christ, prend du vin non consacré.

11. La réalité doit correspondre à la figure. Mais au sujet de l'agneau pascal, qui était la figure de ce sacrement, il était prescrit " qu'il n'en resterait rien jusqu'au matin ". Il n'est donc pas convenable que des hosties consacrées soient réservées, au lieu d'être consommées sur le champ.

12. Le prêtre parle au pluriel à ceux qui l'écoutent, par exemple lorsqu'il dit: " Le Seigneur soit avec vous " et " Rendons grâce... " Mais il semble illogique de parler au pluriel lorsqu'on s'adresse à un seul individu, surtout si c'est un inférieur. Donc il paraît illogique que le prêtre célèbre la messe en présence d'un seul ministre.

Il apparaît donc ainsi que certains des rites accomplis dans la célébration de ce sacrement ne sont pas justifiés.

En sens contraire, il y a la coutume de l'Église, laquelle ne peut se tromper, étant instruite par le Saint-Esprit.

Réponse: Nous l'avons dit plus haut, la signification, dans les sacrements, se réalise de deux façons, c'est-à-dire par des paroles et par des actions, pour que la signification soit plus parfaite. Dans la célébration de ce sacrement, certaines paroles signifient des réalités qui se rattachent à la passion du Christ, représentée dans ce sacrement; d'autres paroles signifient des réalités qui se rattachent à l'usage de ce sacrement, qui doit se faire avec dévotion et respect. C'est pourquoi, dans la célébration de ce mystère, certaines actions ont pour but de représenter la passion du Christ, ou encore l'organisation du Corps mystique; et d'autres actions relèvent de la dévotion et du respect envers ce sacrement.

Solutions: 1. On se lave les mains, dans la célébration de la messe, par respect pour ce sacrement. Et cela pour deux motifs. D'abord parce que nous avons l'habitude de ne manier des choses précieuses

qu'après nous être lavé les mains. Il paraît donc inconvenant que l'on approche d'un si grand sacrement avec des mains souillées, fût-ce corporellement.

Ensuite pour une raison symbolique. Comme dit Denys l'ablution des extrémités symbolise la purification même des plus petits péchés, selon cette parole en S. Jean (13, 10): " Celui qui est propre n'a besoin que de se laver les pieds. " Et telle est la purification qu'on exige de celui qui s'approche de ce sacrement. C'est ce que signifie aussi la confession qui précède *l'introït* de la messe. C'est cela même que signifiait l'ablution dans l'ancienne loi, comme le remarque Denys au même endroit.

Cependant l'Église n'observe pas ce rite comme un précepte cérémoniel de la loi ancienne, mais comme une institution de l'Église, qui se justifie d'elle-même. Et c'est pourquoi elle ne l'observe pas comme on le faisait alors. On omet en effet le lavement des pieds, et l'on garde celui des mains, qui peut se faire plus facilement et qui suffit à symboliser la parfaite pureté. En effet, la main étant " l'instrument des instruments ", comme dit Aristote, toutes les oeuvres sont attribuées aux mains. C'est pourquoi on dit dans le Psaume (26, 6): " je laverai mes mains parmi les innocents. "

2. De même, nous ne pratiquons pas l'encensement comme un précepte cérémoniel de l'ancienne loi, mais comme une institution de l'Église. C'est pourquoi nous ne le pratiquons pas de la manière dont il était prescrit dans l'ancienne loi.

L'encensement a un double objet. D'abord le respect envers ce sacrement; en répandant un parfum agréable on chasse la mauvaise odeur corporelle qui régnerait dans le lieu du culte et pourrait provoquer le dégoût.

Ensuite l'encensement sert à représenter l'effet de la grâce, dont le Christ fut rempli comme d'un parfum agréable, selon la parole de la Genèse (27, 27): " Voici que le parfum de mon fils est comme le parfum d'un champ fertile. " Et du Christ elle découle jusqu'aux fidèles par l'office des ministres selon S. Paul (2 Co 2, 14): " Par nous (le Christ) répand en tous lieux le parfum de sa connaissance. " Et c'est pourquoi, lorsqu'on a encensé de tous côtés l'autel, qui symbolise le Christ, on encense tout le monde selon l'ordre hiérarchique.

3. Le prêtre, dans la célébration de la messe, pratique les signes de croix pour évoquer la passion du Christ, qui l'a conduit à la croix. Or la passion du Christ s'est accomplie comme par étapes. La première consiste en ce que le Christ fut livré: par Dieu, par Judas, et par les juifs. Ce que symbolise le triple signe de croix sur ces paroles: " Ces dons, ces présents, ces offrandes saintes et sans tache. "

La seconde étape de la passion consiste en ce que le Christ fut vendu. Or il fut vendu aux prêtres, aux scribes, et aux pharisiens. Pour le symboliser, on fait encore un triple signe de croix sur ces paroles: " bénite, acceptée, approuvée ". Ou bien pour montrer le prix du marché, qui fut de trente deniers. Et l'on ajoute un double signe de croix sur ces paroles: " qu'elle devienne pour nous le corps et le sang... " pour désigner la personne de Judas qui vendit, et celle du Christ qui fut vendu.

La troisième étape fut la préfiguration de la passion du Christ accomplie à la Cène. Pour la désigner, on fait une troisième fois deux croix, l'une dans la consécration du corps, l'autre dans la consécration du sang, où l'on dit chaque fois " il bénit ".

La quatrième étape fut la passion même du Christ. Aussi, pour représenter les cinq plaies, on fait en quatrième lieu un quintuple signe de croix sur ces paroles: " la victime pure, la victime sainte, la victime immaculée, le pain sacré de la vie éternelle et le calice de l'éternel salut ".

Cinquièmement, on représente l'écartèlement du corps, et l'effusion du sang, et le fruit de la passion par le triple signe de croix qui se fait sur ces paroles: " Quand nous recevrons le corps et le sang... puissions-nous être comblés... de toute bénédiction... "

Sixièmement, on représente la triple prière que fit le Christ en croix: la première pour ses persécuteurs, quand il dit: " Père, pardonne-leur ", la seconde pour être délivré de la mort, quand il dit: " Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? " La troisième se rattache à son entrée dans la gloire, quand il dit: " Père, entre tes mains je remets mon esprit. " Et pour symboliser cela, on fait un triple signe de croix sur ces paroles: " tu sanctifies, tu vivifies, tu bénis, etc. " .

Septièmement, on représente les trois heures où Jésus resta suspendu à la croix, de la sixième jusqu'à la neuvième heure. Et pour le symboliser on fait encore un triple

signe de croix à ces paroles: " par Lui, avec Lui, et en Lui " .

Huitièmement, on représente la séparation de l'âme et du corps par les deux signes de croix qu'on fait ensuite hors du calice.

Neuvièmement, on représente la résurrection accomplie au troisième jour, par les trois croix qu'on fait à ces paroles: " Que la paix du Seigneur soit toujours avec vous. "

Mais on peut dire plus brièvement que la consécration de ce sacrement, et l'acceptation du sacrifice, et le fruit de celui-ci ont pour origine la vertu de la croix du Christ. Et c'est pourquoi, chaque fois que l'on fait mention d'une de ces choses, le prêtre pratique le signe de la croix.

4. Après la consécration, le prêtre ne pratique pas le signe de la croix pour bénir et pour consacrer, mais seulement pour commémorer la vertu de la croix et la manière dont le Christ a subi sa passion, comme ce qui précède l'a montré.

5. Les mouvements que le prêtre fait à la messe ne sont pas des gesticulations ridicules: elles ont un but de représentation. En effet, que le prêtre étende les bras après la consécration, cela représente l'extension des bras du Christ en croix.

Il lève aussi les mains, lorsqu'il prie, pour manifester que l'oraison qu'il prononce pour le peuple se dirige vers Dieu, selon cette parole des Lamentations (3, 41): " Élevons nos coeurs avec nos mains vers Dieu dans le ciel. " Et il est dit dans l'Exode (17, 11) que " lorsque Moïse élevait les mains, Israël était vainqueur " .

Que parfois il joigne les mains et s'incline, priant avec insistance et humilité, cela représente l'humilité et l'obéissance du Christ, qui ont inspiré sa passion.

Il joint les doigts, après la consécration, en réunissant le pouce et l'index avec lesquels il a touché le corps du Christ qu'il a consacré, afin que, si une miette s'est attachée à ses doigts, elle ne s'égaré pas. Cela se rattache au respect envers le sacrement.

6. Le prêtre se tourne cinq fois vers le peuple, pour signaler que le Seigneur s'est manifesté cinq fois le jour de la résurrection, comme on l'a dit plus haut dans le traité de la résurrection du Christ.

Il salue sept fois le peuple - cinq fois en se tournant vers lui et deux fois sans se tourner, à savoir avant la Préface lorsqu'il dit: " Le Seigneur soit avec vous ", et lorsqu'il dit: " Que la paix du Seigneur soit toujours avec vous " - pour désigner la grâce septiforme du Saint-Esprit. L'évêque, lorsqu'il célèbre aux fêtes, dit dans son premier salut: " Que la paix soit avec vous ", ce que le Seigneur a dit aux disciples après sa résurrection (Jn 20, 19. 21. 26; Lc 23, 46), parce que c'est principalement l'évêque qui représente sa personne.

7. La fraction de l'hostie a une triple signification. D'abord la division subie par le corps du Christ dans sa passion; ensuite la répartition du Corps mystique selon divers états; enfin la distribution des

grâces qui découlent de la passion du Christ, selon Denys r. Cette fraction n'introduit donc pas de division dans le Christ.

8. Comme dit le pape Sergius, dans un texte qu'on trouve dans les *Décrets*: " Le corps du Seigneur est triple. La partie de l'oblation qui est mise dans le calice désigne le corps du Christ qui a déjà ressuscité ", c'est-à-dire le Christ lui-même et la Sainte Vierge, et les autres saints, s'il y en a, qui sont entrés corporellement dans la gloire. " La partie qui est mangée représente le Christ qui est encore sur terre ", c'est-à-dire que ceux qui vivent sur terre sont unis par le sacrement, et sont broyés par les épreuves, comme le pain qu'on mange est broyé par les dents. " La partie qui demeure sur l'autel jusqu'à la fin de la messe est le corps du Christ demeurant au sépulcre; car jusqu'à la fin du monde les corps des saints seront dans les sépulcres ", tandis que leurs âmes sont soit au purgatoire, soit au ciel. Cependant ce dernier rite - qu'une partie de l'hostie soit réservée jusqu'à la fin de la messe - n'est plus observé maintenant parce qu'il présentait des risques. Mais ce symbolisme des parties reste valable. On l'a exprimé en vers: " L'hostie est divisée en parties: celle qui est trempée désigne ceux qui sont pleinement bienheureux; celle qui est sèche, les vivants; celle qui est réservée, les ensevelis. "

Cependant certains disent que la partie mise dans le calice symbolise ceux qui vivent en ce monde; la partie gardée hors du calice, ceux qui sont pleinement bienheureux dans leur âme et leur corps; et la partie mangée symbolise les autres.

9. On peut trouver au calice un double symbolisme. Celui de la passion, qui est représentée dans ce sacrement. Et, à ce titre, par la partie mise dans le calice on symbolise ceux qui participent encore aux souffrances du Christ.

D'un autre point de vue, le calice peut signifier la jouissance bienheureuse qui est aussi préfigurée dans ce sacrement. Et par conséquent, ceux dont les corps sont déjà dans la pleine béatitude sont symbolisés par la partie mise dans le calice.

Et il faut remarquer que la partie mise dans le calice ne doit pas être donnée au peuple pour compléter la communion: car Jésus n'a donné " le pain trempé " qu'au traître Judas.

10. Le vin, en qualité de liquide, est capable de laver. Et c'est pourquoi le prêtre en prend après avoir reçu ce sacrement, pour se laver la bouche afin qu'il n'y demeure pas de restes; ceci se rattache au respect envers le sacrement. Aussi lit-on dans la décrétale: " Le prêtre, lorsqu'il a achevé de prendre le sacrement, doit toujours se laver la bouche avec du vin; à moins qu'il ne doive célébrer une autre messe le même jour, car il ne pourrait célébrer de nouveau, après avoir pris du vin. " Et c'est pour le même motif qu'il lave avec du vin les doigts dont il a touché le corps du Christ.

11. La réalité doit correspondre à la figure sur quelque point; c'est ainsi qu'on ne doit pas réserver pour le lendemain la partie de l'hostie consacrée qui sert à la communion du prêtre, des ministres, voire du peuple. Aussi trouve-t-on dans les *Décrets* cette décision du pape Clément: " Qu'on offre sur l'autel autant d'hosties qu'il en faut pour suffire au peuple. S'il en reste, que ce ne soit pas réservé pour le lendemain, mais que, avec crainte et tremblement, ce soit consommé par le zèle des clercs. "

Cependant ce sacrement doit être mangé quotidiennement, ce qui n'était pas le cas de l'agneau pascal; c'est pourquoi il faut conserver d'autres hosties consacrées pour les malades. Aussi lit-on dans la même Distinction: " Le prêtre doit toujours avoir l'eucharistie à sa disposition; afin que, si quelqu'un tombe malade, il lui donne la communion aussitôt, pour ne pas le laisser mourir sans la communion. "

12. Dans la célébration solennelle de la messe, il faut qu'il y ait plusieurs assistants. Aussi trouve-t-on dans les *Décrets* cette parole du pape Soter: " Cela aussi a été décidé, que nul prêtre n'ait l'audace de célébrer la messe sans qu'il y ait deux assistants qui lui répondent, lui-même étant le troisième; car, lorsqu'il dit au pluriel: "Le Seigneur soit avec vous" et dans les secrètes: "Priez pour moi", il convient

d'une façon très évidente que l'on réponde à son salut. " C'est pourquoi, pour plus de solennité, il est décrété, au même endroit, que l'évêque doit célébrer la messe avec un plus grand nombre d'assistants.

Cependant, dans les messes privées, il suffit d'avoir un seul ministre, qui tient la place de tout le peuple catholique, à la place duquel il répond au prêtre en employant le pluriel.

ARTICLE 6: Les défauts qui se rencontrent dans la célébration de ce sacrement

Objections: 1. Il arrive parfois que le prêtre, avant la consécration ou après, meure, ou perde la raison, ou soit empêché par une autre infirmité de pouvoir consommer le sacrement et achever la messe. On voit donc qu'on ne peut observer le décret de l'Église prescrivant que le prêtre consécrateur communie à son propre sacrifice.

2. Il arrive parfois que le prêtre, avant la consécration ou après, se rappelle qu'il a mangé ou bu quelque chose, ou qu'il est chargé d'un péché mortel, ou encore d'une excommunication dont il ne se souvenait pas auparavant. Il est donc forcé que celui qui se trouve dans un pareil cas pèche mortellement contre la loi de l'Église, soit qu'il communie, soit qu'il ne communie pas.

3. Il arrive parfois qu'une mouche, une araignée, ou une bête venimeuse tombe dans le calice après la consécration; ou encore que le prêtre découvre que du poison a été mis dans le calice par un criminel qui veut le tuer. En ce cas, s'il communie, il apparaît qu'il pèche mortellement en se donnant la mort, ou en tentant Dieu. Pareillement, s'il ne communie pas, il pèche en agissant contrairement à la loi de l'Église. Il apparaît donc qu'il est " perplexe ", c'est-à-dire soumis à la nécessité de pécher, ce qui est inadmissible.

4. Il arrive parfois que, par la négligence du ministre, ou bien on n'a pas mis d'eau dans le calice, ou même pas de vin, et que le prêtre s'en aperçoit. Donc, dans ce cas, il apparaît qu'il est acculé au péché, soit qu'il consomme le corps sans consommer le sang, car alors il accomplit un sacrifice incomplet; soit qu'il ne consomme ni le corps ni le sang.

5. Il arrive parfois que le prêtre ne se rappelle plus avoir prononcé les paroles de la consécration, ou encore d'autres paroles que l'on prononce dans la célébration de ce sacrement. Il apparaît donc qu'il pèche en ce cas, soit qu'il réitère, sur la même matière, des paroles que peut-être il avait déjà dites; soit qu'il use de pain et de vin non consacrés comme s'ils étaient consacrés.

6. Il arrive parfois, à cause du froid, que l'hostie échappe au prêtre et tombe dans le calice, soit avant la fraction, soit après. En ce cas, le prêtre ne pourra donc pas accomplir le rite de l'Église, soit pour faire la fraction proprement dite, soit pour ne mettre que la troisième partie de l'hostie dans le calice.

7. Il arrive parfois que, par la négligence du prêtre, le sang du Christ est répandu; ou encore que le prêtre rejette le sacrement après avoir communié; ou encore que les hosties consacrées soient gardées si longtemps qu'elles se décomposent; ou encore qu'elles soient rongées par les souris; ou enfin qu'elles se gâtent d'une manière ou d'une autre. Dans tous ces cas, il apparaît qu'on ne peut manifester le respect dû à ce sacrement selon les lois de l'Église. Il apparaît donc qu'on ne peut obvier à ces défauts ou à ces dangers, en observant les lois de l'Église.

En sens contraire, de même que Dieu, l'Église ne prescrit rien d'impossible.

Réponse: On peut obvier de deux façons aux dangers ou aux défauts qui se produisent à l'occasion de ce sacrement. Ou bien en les prévenant, pour que le danger ne se produise pas. Ou bien, après coup, on corrige ce qui s'est produit ou en y portant remède, ou au moins par la pénitence de celui qui a traité ce sacrement avec négligence.

Solutions: 1. Si le prêtre est surpris par la mort ou par une grave infirmité avant la consécration du corps et du sang du Seigneur, il n'est pas nécessaire qu'un autre le supplée.

Mais si cela arrive une fois que la consécration est commencée, par exemple après la consécration du corps mais avant celle du sang, ou encore après la double consécration, on doit faire achever par un autre la célébration de la messe. C'est pourquoi, dans les *Décrets* on trouve ceci, tiré d'un concile de Tolède: " Nous avons jugé convenable, lorsque les prêtres consacrent les saints mystères dans la célébration de la messe, et qu'un accident de santé empêche d'achever le mystère commencé, qu'il soit permis à un autre évêque ou prêtre d'achever la consécration de l'office commencé. Car il ne faut pas faire autre chose, pour compléter les mystères commencés, que de les faire achever par la bénédiction du prêtre qui commence ou qui continue; car on ne peut les considérer comme accomplis parfaitement s'ils ne sont accomplis selon le rite complet. Car, puisque nous sommes tous un dans le Christ, la diversité des personnes n'apporte aucun obstacle, là où l'unité de la foi procure un heureux résultat. Cependant, si l'on tient compte du motif naturel de maladie, il ne faut pas que cela crée un danger d'irrévérence.

Que nul, ministre ou prêtre, sans le motif d'un obstacle évident, n'ait aucunement l'audace de laisser inachevés les offices qu'il a commencés. Si quelqu'un a cette audace téméraire, il subira la sentence d'excommunication. "

2. Là où se présente une difficulté, il faut toujours adopter le parti qui comporte le moins de danger. Ce qui est le plus dangereux, à l'égard de ce sacrement, c'est ce qui s'oppose à son accomplissement, car c'est là un énorme sacrilège. Ce qui concerne la condition du communiant comporte un moindre danger. Et c'est pourquoi si le prêtre, après avoir commencé la consécration, se rappelle avoir mangé ou bu quelque chose, il doit néanmoins achever le sacrifice et consommer le sacrement. Pareillement, s'il se rappelle avoir commis un péché, il doit s'en repentir, avec résolution de le confesser et de satisfaire; et ainsi ce n'est pas d'une façon indigne, mais d'une façon fructueuse qu'il consommera le sacrement. Et il doit tenir le même raisonnement s'il se souvient d'avoir encouru une excommunication. Il doit en effet prendre la résolution d'en demander humblement l'absolution: et ainsi, par le Pontife invisible, Jésus Christ, il obtient l'absolution, quant à cet acte, pour accomplir les divins mystères.

Mais si c'est avant la consécration qu'on se rappelle un de ces empêchements, j'estimerai plus sûr, surtout si l'on se souvient d'avoir mangé, ou d'avoir encouru une excommunication, d'abandonner la messe commencée, sauf si l'on craignait un grave scandale.

3. Si une mouche ou une araignée tombe dans le calice avant la consécration, ou bien que le prêtre s'aperçoive qu'on y a mis du poison, il doit vider le calice, le nettoyer et y mettre d'autre vin à consacrer. Mais si cet accident se produit après la consécration, il doit saisir l'animal avec précaution, le laver avec soin et le brûler, et l'eau de l'ablution, avec les cendres, doit être jetée dans la piscine.

S'il s'aperçoit qu'on y a mis du poison, il ne doit aucunement le prendre ni le donner à un autre, pour que le calice de vie ne donne pas la mort; mais il doit le mettre en réserve avec soin dans un vase approprié à cet office, qu'on gardera avec la réserve. Et pour que le sacrement ne demeure pas inachevé, il doit remettre du vin dans le calice, reprendre à partir de la consécration du sang, et achever le sacrifice.

4. Si le prêtre, avant la consécration du sang et après celle du corps, s'aperçoit qu'il n'y a pas de vin ou d'eau dans le calice, il doit en mettre aussitôt, et consacrer. Mais s'il s'aperçoit, après avoir prononcé les paroles de la consécration, qu'il n'y a pas d'eau, il doit continuer, parce que l'addition d'eau, comme on l'a dit précédemment, n'est pas nécessaire au sacrement. On doit cependant punir celui dont la négligence est cause de cet accident. On ne doit en aucun cas mêler de l'eau au vin déjà consacré,

parce qu'il s'ensuivrait une destruction, au moins partielle, du sacrement, comme on l'a dit précédemment.

Si le prêtre s'aperçoit, après avoir prononcé les paroles de la consécration, qu'on n'a pas mis de vin dans le calice, si du moins il s'en aperçoit avant d'avoir communiqué au corps, il doit, après avoir enlevé l'eau qui y serait, mettre du vin avec de l'eau, et reprendre aux paroles de la consécration du sang. Mais s'il s'en aperçoit après avoir communiqué au corps, il doit prendre une nouvelle hostie qu'il consacrera conjointement au sang. Je dis cela parce que, s'il prononçait seulement les paroles de la consécration du sang, il n'observerait pas le rite requis à la consécration. Et, comme on dit dans le chapitre déjà cité d'un concile de Tolède: " On ne peut considérer les sacrifices comme accomplis parfaitement s'ils ne sont accomplis selon le rite complet. " Mais s'il commençait à la consécration du sang et reprenait toutes les paroles qui suivent, elles ne seraient plus appropriées, en l'absence d'une hostie consacrée, car ces prières comportent des paroles et des actions qui ne concernent pas seulement le sang mais aussi le corps. Et il doit à la fin consommer la nouvelle hostie consacrée et le sang, sans se laisser arrêter même par le fait qu'il ait consommé auparavant l'eau qui était dans le calice, parce que le précepte touchant l'accomplissement du sacrement a plus de poids que celui qui oblige à ne communier qu'à jeun, comme on vient de le dire--.

5. Bien que le prêtre ne se rappelle pas avoir prononcé certaines paroles qu'il devait dire, il ne doit pas se troubler pour cela. Car celui qui dit beaucoup de paroles ne se souvient pas de toutes celles qu'il a dites, à moins que peut-être, en en prononçant une, il la saisisse comme ayant été déjà dite; car c'est ainsi que quelque chose devient matière à souvenir. Aussi, si quelqu'un pense attentivement à ce qu'il dit et que pourtant il ne pense pas qu'il le dit, il ne se rappelle guère ensuite qu'il l'a dit. Car c'est ainsi que quelque chose devient objet de mémoire, comme reçu sous la raison de passé, selon Aristote.

Si cependant le prêtre constate d'une façon sûre qu'il a omis quelque chose qui n'est pas nécessaire au sacrement, je ne crois pas qu'il doive pour cela reprendre, en changeant le rite du sacrifice, mais il doit passer outre. S'il a cependant la certitude qu'il a omis quelque chose de nécessaire au sacrement, c'est-à-dire les formules consécatoires, puisque la forme est nécessaire au sacrement comme la matière, il doit faire ce que nous avons dit en cas de défaut de la matière: reprendre depuis la forme de la consécration, et répéter le reste dans l'ordre, pour ne pas changer le rite du sacrifice.

6. La fraction de l'hostie consacrée, et le fait d'en mettre une seule partie dans le calice se rapporte au Corps mystique, de même que l'eau qu'on mélange au vin signifie le peuple. C'est pourquoi l'omission de ces rites ne rend pas le sacrifice incomplet au point qu'il soit nécessaire pour cela de recommencer quelque chose dans la célébration de ce sacrement.

7. Comme on lit dans les *Décrets* d'après Pie I^{er}: " Si, par négligence, des gouttes du précieux sang ont coulé sur le plancher, on les léchera et on raclera le plancher. S'il n'y a pas de plancher, on raclera la terre, on la brûlera et la cendre sera déposée dans l'autel. Et le prêtre fera pénitence pendant quarante jours. - Si quelques gouttes se répandent du calice sur l'autel, le ministre les absorbera, et il fera pénitence pendant trois jours. - Si c'est sur la nappe de l'autel et que le liquide ait atteint la deuxième nappe, il fera pénitence pendant quatre jours. Jusqu'à la troisième nappe: pénitence pendant neuf jours. jusqu'à la quatrième: pénitence pendant vingt jours. Et le ministre lavera trois fois les linges ainsi mouillés, après avoir mis un calice au-dessous; puis on prendra l'eau de cette ablution et on la déposera auprès de l'autel. " Cette ablution peut aussi être bue par le ministre, à moins que le dégoût l'y fasse renoncer. Certains, en outre, coupent et brûlent cette partie des linges, et déposent la cendre dans le sanctuaire ou la piscine.

On ajoute au même endroit ce qui vient du Pénitentiel de S. Bède: " Si quelqu'un a rendu l'eucharistie, par suite d'ébriété ou de glotonnerie, il fera pénitence pendant quarante jours: les clercs ou les moines, les diacres ou les prêtres, pendant soixante jours; l'évêque pendant quatre-vingt-dix. S'il l'a rendue pour cause de maladie, il fera pénitence pendant sept jours. "

Et on lit dans la même Distinction, ce qui vient du concile d'Arles: " Celui qui n'aura pas bien gardé le saint sacrement, de sorte qu'une souris ou un autre animal l'ait dévoré, fera pénitence pendant quarante jours. - Celui qui l'aura égaré dans l'église, ou bien en aura laissé tomber un fragment sans pouvoir le retrouver, fera pénitence pendant trente jours. " Et la même pénitence semble méritée par le prêtre dont la négligence aura laissé les hosties se corrompre.

Pendant ces jours-là, le pénitent doit jeûner et 's'abstenir de la communion. Mais, en tenant compte des conditions de l'affaire et du personnage, on peut diminuer ou augmenter la pénitence indiquée.

On doit cependant noter que partout où les espèces se trouvent dans leur intégrité, on doit les conserver ou même les consommer avec respect. En effet, tant que demeurent les espèces, le corps du Christ y demeure, comme on l'a dit antérieurement. Quant aux objets avec lesquels on les trouve en contact, on doit les brûler si cela peut se faire commodément, en déposant les cendres dans la piscine, comme on l'a dit pour la raclure du plancher.

LA PÉNITENCE

Il faut étudier maintenant le sacrement de pénitence: 1° La pénitence elle-même (Q. 84-85). - 2° Son effet (Q. 86-89). - 3° Ses parties (Q. 90 et Supplément, q. 1-15). 4° Ceux qui reçoivent ce sacrement (Suppl., q. 16). 5° Le pouvoir des clés chez les ministres (Suppl., q. 17-27). - 6° La célébration de ce sacrement (Suppl., q. 28).

Sur la pénitence elle-même, il faut étudier: I. La pénitence en tant que sacrement (Q. 84). La pénitence en tant que vertu (Q. 85).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 84: LA PÉNITENCE EN TANT QUE SACREMENT

1. La pénitence est-elle un sacrement? - 2. Sa matière propre. - 3. Sa forme. - 4. L'imposition des mains est-elle requise au sacrement? - 5. Ce sacrement est-il nécessaire au salut? - 6. Ses rapports avec les autres sacrements? - 7. Son institution. - 8. La durée de la pénitence. - 9. Doit-elle être continuelle? - 10. Le sacrement de pénitence peut-il être renouvelé?

ARTICLE 1: La pénitence est-elle un sacrement?

Objections: 1. D'après S. Grégoire, dont les paroles sont citées dans les *Décrets* de Gratien: " Les sacrements sont le baptême, le saint chrême, le corps et le sang du Christ, qui sont appelés sacrements parce que, sous le couvert de réalités corporelles, la vertu divine opère secrètement notre salut. " Or ce n'est pas le cas de la pénitence, car nous n'y employons pas de réalités corporelles, sous lesquelles la vertu divine opérerait notre salut. Donc la pénitence n'est pas un sacrement.

2. Les sacrements de l'Église sont administrés par les ministres du Christ, selon S. Paul (1 Co 4, 1): " Qu'on voie donc en nous les ministres du Christ et les dispensateurs des mystères divins. " Or la pénitence n'est pas administrée par les ministres du Christ mais intérieurement donnée aux hommes par l'inspiration de Dieu, selon Jérémie (31, 19): " Après que tu m'as eu converti, j'ai fait pénitence. " Il semble donc bien que la pénitence ne soit pas un sacrement.

3. Dans les sacrements, dont nous avons déjà parlé, il y a un premier élément qui est " signe seulement " (*sacramentum tantum*), un deuxième qui est à la fois " réalité et signe " (*res et sacramentum*); et un

troisième, qui est " réalité seulement " (*res tantum*). Mais ce triple élément ne se trouve pas dans la pénitence. Donc la pénitence n'est pas un sacrement.

En sens contraire, comme le baptême, la pénitence est employée à la purification du péché. De là vient que S. Pierre a dit à Simon le magicien (Ac 8, 21): " Fais pénitence de ta méchanceté. " Or le baptême est un sacrement, nous l'avons dit, donc la pénitence aussi, pour la même raison.

Réponse: Comme le dit S. Grégoire dans le chapitre cité par l'objection, " le sacrement consiste dans une cérémonie faite de telle façon que nous y recevons symboliquement ce que nous devons recevoir saintement ". Or il est évident que, dans la pénitence, la cérémonie se fait de telle sorte qu'elle signifie quelque chose de saint, tant de la part du pécheur pénitent, que du côté du prêtre qui l'absout. Le pécheur pénitent montre en effet, par ses actes et ses paroles, que son coeur s'est détaché du péché. De même le prêtre, par ses actes et ses paroles adressés au pénitent, signifie l'oeuvre de Dieu remettant les péchés. Il est donc évident que la pénitence célébrée dans l'Église est un sacrement.

Solutions: 1. Le nom de " réalités corporelles " se prend en un sens large qui s'étend aux actes sensibles extérieurs. Ces actes sont, dans ce sacrement, ce qu'est l'eau dans le baptême, le chrême dans la confirmation. Il faut noter que, dans les autres sacrements, où l'on confère une grâce dépassant complètement la puissance de l'activité humaine, on emploie une matière corporelle extérieure. Ainsi en va-t-il du baptême où il doit y avoir rémission plénière du péché, soit quant à la faute, soit quant à la peine; de la confirmation où l'on reçoit la plénitude de l'Esprit Saint; et de l'extrême-onction où est conférée une parfaite santé spirituelle, découlant de la vertu du Christ comme d'un principe extrinsèque. C'est pourquoi, s'il y a des actes humains dans de tels sacrements, ces actes ne sont pas la matière essentielle du sacrement, mais des dispositions à le recevoir. Au contraire, dans les sacrements qui ont un effet correspondant à des actes humains, ces actes humains sensibles eux-mêmes tiennent lieu de matière. C'est le cas de la pénitence et du mariage. Ainsi, dans les cures corporelles, on emploie parfois des remèdes extérieurs au malade, comme des pommades et des sirops, et, d'autres fois, les actes mêmes de ceux qui doivent être guéris, comme certains exercices.

2. Dans les sacrements dont la matière est une réalité corporelle, il faut que cette matière soit administrée par le ministre de l'Église agissant en la personne du Christ, pour signifier que l'excellence de la vertu opérant en ce sacrement vient du Christ. Mais dans le sacrement de pénitence, on vient de le dire, les actes du pénitent, provenant de l'inspiration intérieure, tiennent lieu de matière. Ce n'est donc plus le ministre, c'est Dieu qui, par son opération intérieure, administre cette matière. Mais c'est le ministre qui donne au sacrement son achèvement, en absolvant le pénitent.

3. Dans la pénitence aussi se trouve un élément qui est " signe seulement ": les actes accomplis extérieurement, tant par le pécheur pénitent que par le prêtre qui absout. Ce qui est " réalité et signe ", c'est la pénitence intérieure du pécheur. Ce qui est " réalité seulement " et non signe, c'est la rémission du péché. Le premier élément, pris dans son intégrité, est cause du deuxième. Le premier et le deuxième réunis sont, d'une certaine façon, la cause du troisième.

ARTICLE 2: La matière propre de ce sacrement

Objections: 1. La matière, dans les autres sacrements, est sanctifiée par certaines paroles et, ainsi sanctifiée, elle opère l'effet du sacrement. Or les péchés ne peuvent pas être sanctifiés, puisqu'ils sont contraires à l'effet du sacrement, qui est une grâce de rémission du péché. Les péchés ne sont donc pas la matière propre de ce sacrement.

2. S. Augustin nous dit: " Nul ne peut commencer la vie de l'homme nouveau, s'il ne renonce par la pénitence à la vie du vieil homme. " Or la vie du vieil homme comporte non seulement les péchés, mais aussi les pénalités de la vie présente. Donc les péchés ne sont pas la matière propre de la pénitence.

3. Il y a trois sortes de péchés: le péché originel, le péché mortel et le péché véniel. Or le sacrement de pénitence n'est pas destiné à supprimer le péché originel, déjà remis par le baptême; ni le péché mortel, effacé par la confession du pécheur; ni même le péché véniel, dont nous obtenons la rémission en nous frappant humblement la poitrine, en prenant de l'eau bénite, ou par d'autres pratiques de ce genre.

En sens contraire, S. Paul nous dit (2 Co 12, 21): " Ils n'ont pas fait pénitence des péchés d'impureté, de fornication et d'impudicité qu'ils ont commis. "

Réponse: Il y a deux sortes de matière: la matière prochaine, et la matière éloignée. C'est ainsi que la matière prochaine d'une statue est son métal, et sa matière éloignée, l'eau. Or nous avons dit à l'article précédent que la matière prochaine du sacrement de pénitence sont les actes du pénitent, qui ont eux-mêmes pour matière les péchés regrettés et confessés par le pénitent, et pour lesquels il satisfait. Il s'ensuit donc que la matière éloignée du sacrement de pénitence, ce sont les péchés, non pas en tant que voulus en intention, mais en tant qu'ils doivent être détestés et abolis.

Solutions: 1. L'argument ne vaut pas pour la matière prochaine du sacrement.

2. La vie nouvelle du vieil homme est objet de pénitence, non point en raison de ce qu'elle peut comporter de peines, mais de ce qu'elle nous apporte de culpabilité.

3. La pénitence a pour objet, d'une certaine façon, tous les genres de péchés, mais non de la même façon. Le péché mortel est en effet l'objet propre et principal de la pénitence. L'objet propre d'abord, car c'est au sens propre qu'on nous attribue le regret des péchés que nous avons commis par notre propre volonté; l'objet principal aussi, car effacer le péché mortel est la fin principale de l'institution de ce sacrement. Quant aux péchés véniels, ils sont bien l'objet propre d'une certaine pénitence, en tant qu'actes accomplis par notre volonté, mais leur rémission n'est cependant pas la fin principale de l'institution du sacrement. Quant au péché originel, il n'en est pas l'objet principal, parce que ce n'est pas la pénitence qui est ordonnée à sa rémission, mais plutôt le baptême. Il n'en est pas non plus l'objet propre, parce que le péché originel n'a pas été un acte de notre volonté, à moins peut-être que la volonté d'Adam ne soit tenue pour nôtre, selon la manière de parler de S. Paul (Rm 5, 12 Vg): " En lui (Adam), nous avons tous péché. " Cependant, si l'on prend le mot pénitence au sens large de toute détestation d'une chose passée, on peut dire que la pénitence a aussi pour objet le péché originel. C'est ainsi qu'en parle S. Augustin dans le texte cité.

ARTICLE 3: La forme de ce sacrement

Objections: 1. Les formes des sacrements ont été instituées par le Christ et sont usuelles dans l'Église. Or on ne lit nulle part dans l'Écriture que le Christ ait institué cette forme: *Ego te absolvo*, " Je t'absous. " Elle n'est pas non plus d'usage commun. Bien plus, dans certaines absolutions qui se donnent publiquement dans l'Église, comme à prime, à complies, le Jeudi saint, on ne se sert pas d'une formule indicative comme " Je t'absous " mais d'une formule déprécative " Qu'il ait pitié de vous, le Dieu tout-puissant "; ou encore: " Qu'il vous accorde absolution et rémission, le Dieu tout-puissant. " Ces paroles " je t'absous " ne sont pas la forme de ce sacrement.

2. S. Léon nous dit: " L'indulgence de Dieu ne peut être obtenue que par les supplications des prêtres. " Or il parle de l'indulgence de Dieu qui est accordée aux pénitents. Donc la forme de ce sacrement doit être une formule déprécative.

3. Absoudre le péché ou remettre le péché, c'est la même chose. Or Dieu seul remet le péché, car lui seul aussi purifie l'homme intérieurement du péché, dit S. Augustin. Il semble donc que Dieu seul absolve du péché et que le prêtre ne doive pas dire: " Je t'absous " pas plus qu'il ne dit " je te remets tes péchés. "

4. De même que le Seigneur a donné à ses disciples le pouvoir d'absoudre les péchés, ainsi leur a-t-il donné le pouvoir de remédier aux infirmités: chasser les démons et guérir les maladies, comme on le voit en S. Matthieu (10, 1) et S. Luc (9, 1). Or, en guérissant les malades, les Apôtres ne se servaient pas de paroles comme celles-ci: " je te guéris ", mais ils disaient: " Que le Seigneur Jésus Christ te guérisse ", ainsi que S. Pierre l'a dit au paralytique (Ac 9, 34). Il semble donc bien que les prêtres, en exerçant le pouvoir reçu du Christ par les Apôtres, ne doivent pas se servir de cette formule: " Je t'absous " mais dire " Que le Christ t'accorde l'absolution. "

5. Quelques-uns de ceux qui emploient cette forme en expliquent ainsi le sens: " Je t'absous, c'est-à-dire je te déclare absous. " Mais cela non plus, le prêtre ne peut pas le faire, à moins d'une révélation divine. C'est ainsi qu'on lit dans S. Matthieu (chap. 16), qu'avant de dire à Pierre: " Tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel ", le Seigneur lui avait dit: " Bienheureux es-tu, Simon, fils de Jean, car ce ne sont pas la chair et le sang qui t'ont fait cette révélation, mais mon Père qui est aux cieux. " Il semble donc bien que le prêtre, auquel il n'a pas été fait de révélation spéciale, agisse présomptueusement, quand il dit: " Je t'absous ", même si l'on donne à cette formule le sens de " je te déclare absous ".

En sens contraire, de même que le Seigneur a dit à ses disciples (Mt 28, 19): " Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ", ainsi a-t-il dit à Pierre (Mt 16, 19): " Tout ce que tu délieras... " Or le prêtre, appuyé sur l'autorité de ces paroles du Christ, dit: " je te baptise. " Il doit donc dire en vertu de la même autorité, dans le sacrement de pénitence: " je t'absous. "

Réponse: En toute chose, l'achèvement est attribué à la forme. Or on a dit plus haut que ce sacrement trouvait son achèvement dans les actes du prêtre. Il faut donc que la contribution du pénitent, en paroles ou en actes, soit comme la matière du sacrement, et que les actes du prêtre y aient le rôle de forme. Et puisque les sacrements de la loi nouvelle produisent les effets qu'ils signifient, il faut que la forme signifie ce que fait le sacrement, conformément à la matière sacramentelle. Nous avons donc, pour le baptême, la forme " je te baptise ", et pour la confirmation, la forme " je te marque du signe de la croix et je te confirme avec le chrême du salut ", parce que ces sacrements s'achèvent dans l'usage de la matière sacramentelle. Quant au sacrement de l'eucharistie, qui consiste dans la consécration même de la matière, la vérité de cette consécration s'exprime dans ces paroles: " Ceci est mon corps. " Mais le sacrement de pénitence ne consiste pas dans la consécration d'une matière sanctifiée; il consiste au contraire dans le rejet de cette sorte de matière qu'est le péché, selon la façon dont nous avons dit que le péché était matière de la pénitence. Or ce rejet est signifié par le prêtre quand il dit: " je t'absous " (je te délie), car les péchés sont une sorte de lien, d'après les Proverbes (5, 22): " Ses iniquités tiennent l'impie captif, et chacun est entravé par les liens de ses péchés. " Il est donc évident que cette forme du sacrement de pénitence: " Je t'absous ", est la plus appropriée.

Solutions: 1. Cette forme est tirée des paroles mêmes du Christ à Pierre: " Tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel ", et l'Église s'en sert dans l'absolution sacramentelle. Quant aux absolutions publiques citées dans l'objection, ce ne sont pas des absolutions sacramentelles, mais seulement des prières instituées pour la rémission des péchés véniels. Il ne suffirait donc pas de dire dans l'absolution sacramentelle: " Qu'il ait pitié de toi, le Dieu tout-puissant ", ou même: " Que Dieu t'accorde l'absolution et la rémission " car, par ces paroles, le prêtre ne signifie pas que l'absolution est accordée, mais demande qu'elle le soit. On récite cependant ces prières avant l'absolution sacramentelle afin qu'il n'y ait pas d'obstacle à l'effet du sacrement du côté du pénitent dont les actes sont tenus pour matière de ce sacrement, ce qu'ils ne sont pas dans le baptême ou la confirmation.

2. Ces paroles de S. Léon doivent s'entendre des prières qui précèdent l'absolution, mais elles n'excluent pas l'absolution sacerdotale proprement dite.

3. Dieu seul absout du péché et remet le péché par son autorité. Cependant les prêtres font l'un et l'autre par manière de service, en tant que les paroles du prêtre agissent comme les instruments de la vertu divine, dans ce sacrement comme dans les autres; car c'est la vertu divine qui opère intérieurement dans tous les signes sacramentels, qu'ils soient des actes ou des paroles. C'est pourquoi le Seigneur a fait mention et de l'absolution et de la rémission, quand il a dit à Pierre: " Tout ce que tu délieras sur la terre, etc. " et à ses disciples: " A qui vous remettrez les péchés, les péchés seront remis. " Cependant le prêtre dit: " je t'absous " plutôt que: " je te remets tes péchés " parce que cela s'accorde mieux avec les paroles du Seigneur proclamant le pouvoir des clés, en vertu duquel les prêtres absolvent.

Mais comme le prêtre n'est que ministre de l'absolution, il convient d'ajouter à la formule essentielle quelques paroles qui rappellent l'autorité première de Dieu, et de dire: " Je t'absous au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit " ou bien " par la vertu du Saint-Esprit ou de la passion du Christ " ou encore " par l'autorité de Dieu " comme l'explique Denys e. Toutefois, cette précision n'étant pas tirée des paroles du Christ, comme pour le baptême, son emploi est laissé à la libre volonté du prêtre.

4. Les Apôtres n'ont pas reçu le pouvoir de guérir eux-mêmes les maladies, mais d'obtenir cette guérison par leur prière, tandis qu'ils ont reçu le pouvoir d'agir dans les sacrements comme des instruments et des ministres. C'est pour cela qu'ils peuvent faire mention de leur action dans les formes sacramentelles, plus que dans la guérison des malades. Cependant, même dans ces guérisons, ils ne se servaient pas toujours de la forme dépréciative, mais aussi quelquefois d'une formule indicative et impérative. Ainsi lisons-nous que Pierre dit au boiteux (Ac 3, 6): " Ce que j'ai, je te le donne: au nom de Jésus Christ, lève-toi et marche. "

5. Cette explication de la formule: " je t'absous " par: " Je te déclare absous ", vraie à certains égards, n'est pas parfaite. En effet, les sacrements de la nouvelle loi n'ont pas seulement valeur de signe, ils opèrent aussi ce qu'ils signifient. Le prêtre qui baptise déclare que le catéchumène est intérieurement purifié par des paroles et par des actes qui non seulement signifient, mais opèrent cette purification. De même, en disant: " Je t'absous ", le prêtre manifeste que non seulement il signifie l'absolution du pénitent, mais il la cause. Et il ne parle pas de cela comme d'une chose incertaine, car il en est du sacrement de pénitence comme des autres sacrements de la nouvelle loi, qui ont par eux-mêmes une efficacité en vertu de la passion du Christ, bien que cette efficacité puisse être empêchée par les dispositions de celui qui reçoit le sacrement. C'est pourquoi S. Augustin nous dit: " Une fois que l'adultère commis a été expié, la réconciliation des époux n'est ni honteuse ni difficile, quand, grâce aux clés du royaume des cieux, on n'a plus de doute sur la rémission des péchés. " Le prêtre n'a donc pas besoin d'une révélation spéciale; il lui suffit de la révélation générale que lui donne la foi, grâce à laquelle les péchés sont remis. Voilà pourquoi c'est cette révélation générale qui est dite avoir été faite à Pierre. Cependant le sens de la formule: " je t'absous " serait mieux expliqué de la façon suivante: " Je t'administre le sacrement de l'absolution. "

ARTICLE 4: L'imposition des mains est-elle requise au sacrement?

Objections: 1. On lit dans S. Marc (16, 18) " Ils imposeront les mains aux malades, et ceux-ci seront guéris. " Or les pécheurs sont des malades spirituels qui reçoivent, par ce sacrement, une bonne santé. Donc, dans ce sacrement, on doit faire l'imposition des mains.

2. Dans le sacrement de pénitence l'homme recouvre le don de l'Esprit Saint qu'il avait perdu. De là vient que le Psalmiste dit au nom du pénitent (51, 14): " Rends-moi la joie de ton salut et fortifie-moi par un esprit résolu. " Or c'est par l'imposition des mains que l'Esprit Saint est donné, car on lit dans les Actes (8, 17): " Les Apôtres leur imposaient les mains et ils recevaient l'Esprit Saint "; et encore en S. Matthieu (19, 13): " On présentait les petits enfants au Seigneur pour qu'il leur impose les mains. "

3. Les paroles du prêtre n'ont pas plus d'efficacité dans ce sacrement que dans les autres, car les paroles du ministre sont insuffisantes, à moins qu'il ne les accompagne de quelque acte extérieur. Ainsi, dans le baptême, les paroles du prêtre: " je te baptise " doivent être accompagnées de l'ablution corporelle du baptisé. Donc il faut aussi que le prêtre, en disant: " Je t'absous ", fasse un acte extérieur sur le pénitent en lui imposant les mains.

En sens contraire, quand le Seigneur a dit à Pierre: " Tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel ", il n'a fait aucune mention de l'imposition des mains. Il ne l'a pas mentionnée davantage quand il a dit à tous les Apôtres (Jn 20, 23): " A qui vous remettrez les péchés, les péchés seront remis. " Donc ce sacrement ne comporte pas l'imposition des mains.

Réponse: L'imposition des mains, dans les sacrements de l'Église, se fait pour indiquer la production d'une spéciale abondance de grâce qui, par une certaine assimilation, associe plus étroitement ceux qui reçoivent cette imposition des mains aux ministres de Dieu chez lesquels il doit y avoir une grâce plus abondante. C'est pour cela qu'on impose les mains dans le sacrement de confirmation, où est conférée la plénitude de l'Esprit Saint, et dans le sacrement de l'ordre qui confère un certain pouvoir supérieur sur les ministères divins, d'où ces paroles de S. Paul (2 Tm 1, 6): " Tu ranimeras la grâce de Dieu qui est en toi par l'imposition de mes mains. " Or le sacrement de pénitence n'a pas été institué pour nous faire obtenir une grâce supérieure, mais pour nous débarrasser de nos péchés. C'est pourquoi il ne requiert pas l'imposition des mains, pas plus que le baptême, dans lequel cependant la rémission des péchés est plus entière.

Solutions: 1. Cette imposition des mains aux malades n'est pas sacramentelle, mais elle a pour but l'accomplissement d'un miracle, la guérison d'une infirmité corporelle par le contact de la main d'un homme sanctifié. Ainsi lit-on en S. Marc (6, 5) que " le Seigneur guérit des infirmes en leur imposant les mains " et en S. Matthieu (8, 3), qu'il guérit un lépreux en le touchant.

2. Toute réception du Saint-Esprit ne requiert pas l'imposition des mains. C'est ainsi que, dans le baptême, l'homme reçoit le Saint-Esprit sans qu'il y ait imposition des mains. C'est seulement pour recevoir le Saint-Esprit avec plénitude que l'imposition des mains est requise, ce qui est le cas de la confirmation.

3. Dans les sacrements qui s'achèvent par l'application d'une matière sacramentelle, le ministre doit exercer une action corporelle extérieure sur celui qui reçoit le sacrement, comme dans le baptême, la confirmation et l'extrême-onction. Mais dans le sacrement de pénitence, il n'y a pas application de matière; ce sont les actes du pénitent qui tiennent lieu de matière. C'est pourquoi comme, dans l'eucharistie, le prêtre achève le sacrement par la seule prononciation de paroles dites sur la matière, ainsi le sacrement de pénitence est-il achevé, lui aussi, du seul fait que le prêtre prononce les paroles de l'absolution sur le pénitent. S'il

fallait en plus quelque acte corporel de la part du prêtre, le signe de la croix employé dans l'eucharistie ne serait pas ici de moindre convenance que l'imposition des mains, pour signifier que la rémission des péchés s'opère par le sang du Christ en croix. Toutefois cette cérémonie n'est pas nécessaire au sacrement, pas plus qu'elle ne l'est pour l'eucharistie.

ARTICLE 5: Ce sacrement est-il nécessaire au salut?

Objections: 1. Sur ces paroles du Psaume (126, 5): " Ceux qui sèment dans les larmes moissonnent dans l'allégresse ", la Glose nous dit: " Ne sois pas triste quand tu as la bonne volonté où l'on moissonne la paix. " Or la tristesse est de l'essence de la pénitence, selon S. Paul (2 Co 7, 10): " C'est la tristesse selon Dieu qui fait, pour notre salut, la pénitence durable. " Donc la bonne volonté, sans la pénitence, suffit au salut.

2. " Tous les péchés sont couverts par la charité "; et encore: " La miséricorde et la foi effacent les péchés ", ce qu'on lit dans les Proverbes (10, 12 et 15, 27 Vg). Or le sacrement de pénitence n'a pas d'autre but que la rémission des péchés. C'est donc qu'avec la charité, la foi et la miséricorde, chacun de nous peut arriver au salut, même sans le sacrement de pénitences.

3. Les sacrements de l'Église ont leur point de départ dans l'institution du Christ. Or, d'après S. Jean (8, 11), le Christ a absous sans pénitence la femme adultère; il semble donc que la pénitence ne soit pas nécessaire au salut.

En sens contraire, d'après S. Luc (13, 5), le Seigneur a dit: " Si vous ne faites pas pénitence, vous périrez tous de même. "

Réponse: Quelque chose est nécessaire au salut de deux façons: de façon absolue, ou conditionnelle. Est absolument nécessaire au salut ce sans quoi personne ne peut y arriver, comme la grâce du Christ et le sacrement de baptême par lequel on renaît dans le Christ. Quant à la nécessité du sacrement de pénitence, elle est conditionnelle, ce sacrement n'étant pas nécessaire à tous, mais seulement à ceux qui sont sous le joug du péché. On lit en effet dans les Paralipomènes: " Toi, Seigneur, Dieu des justes, tu n'a pas institué la pénitence pour les justes Abraham, Isaac et Jacob, ni pour ceux qui ne t'ont pas offensé. "

Mais le péché, quand il a été consommé, engendre la mort, dit S. Jacques (1, 15). Il devient donc nécessaire au salut du pécheur d'être délivré de son péché. Or cela ne peut se faire sans le sacrement de pénitence, dans lequel opère la vertu de la passion du Christ, par l'absolution du prêtre jointe aux actes du pénitent coopérant à la grâce donnée pour la rémission du péché. Selon S. Augustin: " Celui qui t'a créé sans toi, ne te justifiera pas sans toi. " Il est donc évident que le sacrement de pénitence est nécessaire au salut après le péché, comme la médication corporelle après que l'homme est tombé dans une maladie grave.

Solutions: 1. Cette glose semble devoir s'entendre de celui qui jouit d'une bonne volonté à laquelle le péché n'a pas apporté d'interruption. De telles bonnes volontés n'ont pas de motif de tristesse. Mais du fait que la bonne volonté a été supprimée par le péché, elle ne peut nous être rendue sans cette tristesse qui nous fait pleurer le péché passé, et qui est celle de la pénitence.

2. Une fois l'homme tombé en état de péché, il ne peut être libéré par la charité, la foi et la miséricorde sans la pénitence. En effet, la charité exige que l'homme pleure l'offense commise contre son ami, et s'applique à lui donner satisfaction. La foi demande aussi que l'homme cherche à se justifier de ses péchés par la vertu de la passion du Christ, vertu qui opère dans les sacrements de l'Église. Enfin, la miséricorde bien ordonnée requiert elle-même que l'homme, en faisant pénitence, remédie à la misère dans laquelle il s'est précipité par le péché, selon les Proverbes (14, 34): " Le péché fait les peuples malheureux ", et l'Ecclésiastique (30, 24 Vg): " Aie pitié de ton âme en faisant ce qui plaît à Dieu. "

3. C'est grâce au privilège personnel de son pouvoir d'excellence que le Christ a pu concéder à la femme adultère l'effet du sacrement de pénitence, la rémission des péchés, sans le sacrement, mais non sans les sentiments de pénitence intérieure que lui-même, par la grâce, a fait naître en cette femme.

ARTICLE 6: Les rapports de la pénitence avec les autres sacrements

Objections: 1. Au sujet de ce texte d'Isaïe (3, 9): " Ils se sont vantés de leur péché comme Sodome ", la Glose nous dit: " Cacher ses péchés, voilà la seconde planche après le naufrage. " Or la pénitence ne cache pas les péchés, elle les révèle. Donc la pénitence n'est pas la " seconde planche " .

2. Le fondement, dans un édifice, -ne tient pas la seconde place, mais la première. Or dans l'édifice spirituel, la pénitence est le fondement, d'après l'épître aux Hébreux (5, 1): " Ne recommençons pas à jeter les fondements de la pénitence des oeuvres de mort. " C'est pour cela que la pénitence doit précéder le baptême lui-même, selon les Actes (2, 38): " Faites pénitence, et que chacun de vous soit baptisé. " La pénitence ne doit donc pas être appelée la " seconde planche " .

3. Tous les sacrements sont des planches de salut, c'est-à-dire des remèdes contre le péché. Or la pénitence ne tient pas le deuxième rang, mais le quatrième dans l'ordre des sacrements. Donc la pénitence ne doit pas être appelée " la seconde planche après le naufrage " .

En sens contraire, S. Jérôme dit que " la seconde planche après le naufrage, c'est la pénitence " .

Réponse: Par nature, l'essentiel précède l'accidentel, comme la substance précède l'accident. Or certains sacrements ont une relation essentielle avec le salut de l'homme, comme le baptême qui est une génération de l'esprit, la confirmation qui en est la croissance, et l'eucharistie qui en est la nourriture. Mais la pénitence n'est ordonnée au salut de l'homme que par accident, peut-on dire, et conditionnellement, c'est-à-dire dans l'hypothèse du péché. Si l'homme ne commettait pas le péché actuel, il n'aurait pas besoin de la pénitence, bien qu'il ait encore besoin du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie. C'est ainsi que, dans sa vie corporelle, l'homme n'aurait pas besoin de médicaments s'il n'était malade, bien que sa vie requière essentiellement sa génération, son développement et son alimentation. Voilà pourquoi la pénitence ne tient que le second rang vis-à-vis de l'état d'intégrité, qui est conféré et conservé par les sacrements qui précèdent. De là son nom métaphorique de " seconde planche après le naufrage " . En effet, de même que le premier moyen de salut des voyageurs en mer est qu'ils demeurent dans un navire en bon état, et le second, qu'ils s'attachent à une planche quand le navire a été brisé, ainsi le premier moyen de salut pour l'homme, sur l'océan de cette vie, est qu'il soit mis et conservé dans l'état d'intégrité; et le second, qu'il y revienne par la pénitence si le péché lui a fait perdre cette intégrité.

Solutions: 1. On peut cacher ses péchés de deux façons: tout d'abord dans l'acte même du péché. Le péché public est en effet pire que le péché secret, soit parce que le pécheur semble mettre dans son péché un plus grand mépris de la loi, soit aussi en raison du scandale. C'est donc déjà une sorte de remède au péché que de le commettre en secret et c'est en ce sens que la Glose dit: " Cacher ses péchés, voilà la seconde planche après le naufrage. " Non que par là le péché soit effacé comme il l'est par la pénitence, mais ainsi il est diminué. Il y a une autre façon de cacher le péché déjà commis, c'est de négliger la confession; mais cacher ainsi son péché n'est plus une seconde planche de salut, c'est plutôt le contraire, car les Proverbes disent (28, 13): " Celui qui cache ses crimes ne réussira pas. "

2. La pénitence ne peut pas être appelée fondement de l'édifice spirituel au sens absolu, c'est-à-dire le fondement de la première édification; mais elle est fondement dans la réédification suivante, qui se fait après la destruction du péché. C'est la pénitence qui s'impose tout d'abord à ceux qui reviennent à Dieu. Le texte de S. Paul vise le fondement de la doctrine spirituelle. Quant à la pénitence qui précède le baptême, ce n'est pas le sacrement de pénitence.

3. Ces trois sacrements assurent l'intégrité du navire, c'est-à-dire l'état d'intégrité morale, vis-à-vis duquel la pénitence est appelée " seconde planche " .

ARTICLE 7: L'institution de ce sacrement

Objections: 1. Ce qui est de droit naturel n'a pas besoin d'institution. Mais se repentir du mal qu'on a fait est de droit naturel, car nul ne peut aimer le bien sans pleurer le péché qui est son contraire. Donc il ne convenait pas qu'il y ait une institution de la pénitence dans la loi nouvelle.

2. Ce qui existait déjà dans l'ancienne loi n'avait plus à être institué. Or la pénitence existait déjà dans l'ancienne loi, puisque Jérémie (8, 6) nous dit cette plainte du Seigneur " Il n'y a personne qui fasse pénitence de son péché, en disant: "Qu'ai-je fait?". " La pénitence ne devait donc pas être instituée dans la loi nouvelle.

3. La pénitence suit le baptême, puisqu'elle est " la seconde planche de salut "; mais la pénitence semble avoir été instituée par le Seigneur avant le baptême, car on lit en S. Matthieu (4, 17) que dès le début de sa prédication, le Seigneur disait: " Faites pénitence, car voici que le royaume des cieux est proche. " Donc il ne convenait pas que ce sacrement fût institué dans la loi nouvelle.

4. Les sacrements de la loi nouvelle ont été institués par le Christ, qui leur donne leur vertu opérante, comme nous l'avons dit plus haut. Mais le Christ ne semble pas avoir institué ce sacrement, puisque lui-même ne s'en est pas servi comme des autres sacrements qu'il a lui-même institués. Il ne convenait donc pas que ce sacrement fût institué dans la loi nouvelle.

En sens contraire, le Seigneur a dit, selon S. Luc (24, 46): " Il fallait que le Christ souffrît, et qu'il ressuscite des morts le troisième jour, et qu'on prêche en son nom la pénitence, et la rémission des péchés, à toutes les nations. "

Réponse: Nous l'avons déjà dit, dans ce sacrement, les actes du pénitent tiennent lieu de matière, et ceux du prêtre, agissant comme ministre du Christ, ont le rôle de principe formel achevant le sacrement. Or la matière des autres sacrements existe avant le sacrement à l'état de réalité naturelle comme l'eau, ou de produit artificiel comme le pain; l'institution n'est nécessaire que pour déterminer l'emploi de telle ou telle matière dans le sacrement. Au contraire, la forme et la vertu du sacrement viennent totalement de l'institution du Christ, dont la passion donne aux sacrements leur vertu. Il en va de même ici. La matière préexiste à l'état de réalité naturelle, car c'est une inclination naturelle qui pousse l'homme à se repentir du mal qu'il a commis; mais de quelle façon il doit faire pénitence, cela vient de l'institution divine.

C'est pourquoi le Seigneur au début de sa prédication n'a pas seulement intimé aux hommes qu'ils devaient se repentir, mais aussi qu'ils devaient faire pénitence, en leur indiquant de façon déterminée les actes requis pour ce sacrement. Quant à l'office des ministres, il l'a déterminé quand il a dit à Pierre: " je te donne les clefs du royaume des cieux, etc. " L'efficacité de ce sacrement et la source de sa vertu, il les a manifestées après sa résurrection, quand il a dit, d'après S. Luc (24,47), " qu'il fallait prêcher en son nom, à toutes les nations, la pénitence et la rémission des péchés ". En effet, c'est en vertu du nom de Jésus Christ souffrant et ressuscitant, que ce sacrement est efficace pour la rémission des péchés. Il était donc évidemment approprié que ce sacrement fût institué dans la loi nouvelle.

Solutions: 1. Il est de droit naturel qu'on se repente du mal qu'on a fait en s'attristant de l'avoir fait, qu'on cherche comment remédier à cette tristesse, et qu'on en donne des signes. C'est ce qu'ont fait les Ninivites d'après le livre de Jonas (3, 4). Cependant, ils ont ajouté à la foi que leur avait inspirée la prédication de Jonas: ils ont agi dans l'espoir d'obtenir de Dieu leur pardon, comme le montre ce même livre (3, 9): " Qui sait si Dieu ne va pas se raviser et revenir de l'emportement de sa colère, si bien que nous ne périssions pas? " Mais, de même que toutes les autres prescriptions de la loi nouvelle ont été précisées par la promulgation d'une loi divine positive, comme nous l'avons dit dans la deuxième Partiel, ainsi en va-t-il des prescriptions relatives à la pénitence.

2. Les prescriptions du droit naturel ont reçu, dans l'ancienne loi, des déterminations différentes de celles que leur donne la nouvelle loi, ce qui s'accorde avec l'imperfection de l'ancienne loi et avec la perfection de la nouvelle. Voici donc les déterminations que la pénitence avait reçues dès l'ancienne loi. Pour ce qui est de la douleur du péché, elle devait être dans le coeur plus que dans les signes extérieurs, selon Joël (2, 13): " Déchirez vos coeurs et non vos vêtements. " Quant au remède à chercher à cette douleur, on devait, d'une certaine façon, confesser ses péchés aux ministres de Dieu,

au moins en général; d'où cette parole du Seigneur dans le Lévitique (5, 17): " Celui qui aura péché par ignorance offrira au prêtre un bélier sans tache, pris dans ses troupeaux, et de valeur proportionnée à la mesure et à l'estimation de la faute. Le prêtre priera pour lui parce qu'il aura péché par ignorance, et cette faute lui sera remise. " Du fait même que quelqu'un faisait une oblation pour le péché, il confessait son péché au prêtre en quelque sorte, et c'est pour cela que les Proverbes nous disent (28, 3): " Celui qui cache ses crimes ne réussira pas, mais celui qui les aura confessés et y aura renoncé, obtiendra miséricorde. "

Alors n'avait pas encore été institué le pouvoir des clés, qui dérive de la Passion. Il n'y avait donc pas encore de prescription demandant au pécheur de joindre à la douleur de ses fautes la ferme résolution de se soumettre par la confession et la satisfaction au pouvoir ecclésiastique des clés, dans l'espoir d'obtenir son pardon par la vertu de la passion du Christ.

3. Si l'on considère bien ce que le Seigneur a dit de la nécessité du baptême, on s'aperçoit que ces paroles rapportées par S. Jean (3, 3) ont été dites avant celles que nous lisons en S. Matthieu (4, 12) au sujet de la pénitence. En effet, la conversation de Jésus avec Nicodème au sujet du baptême a précédé l'incarcération de Jean Baptiste, dont on nous dit ensuite qu'il baptisait. C'est seulement après cette incarceration qu'au témoignage de S. Matthieu, Jésus a parlé de la pénitence. Si cependant il était vrai qu'il nous eût invités à la pénitence avant de nous inviter au baptême, ce serait parce qu'il y a une pénitence requise même avant le baptême, selon cette parole de S. Pierre (Ac 2, 38): " Faites pénitence, et que chacun de vous soit baptisé. "

4. Le Christ n'a pas employé le baptême qu'il a lui-même institué, mais il a été baptisé du baptême de Jean. Il n'a pas même employé son pouvoir d'administrer le baptême, car ordinairement il ne baptisait pas lui-même et laissait ce soin à ses disciples, nous dit S. Jean (4, 2), bien qu'on doive penser qu'il a baptisé ses propres disciples, selon S. Augustin. Quant au sacrement de pénitence, son usage ne convenait au Christ d'aucune façon. Il ne pouvait pas l'employer pour lui-même, puisqu'il n'y a pas en lui de péché. Il n'avait pas non plus à l'administrer aux autres car, pour montrer sa miséricorde et sa puissance, il accordait l'effet de ce sacrement sans le sacrement. Quant au sacrement d'eucharistie, il l'a pris lui-même et il l'a donné aux autres pour nous faire mieux sentir l'excellence de ce sacrement, et aussi parce que l'eucharistie est le mémorial de la Passion, dans laquelle le Christ est à la fois prêtre et victime.

ARTICLE 8: La durée de la pénitence

Objections: 1. La pénitence a pour but d'effacer le péché. Mais le vrai pénitent obtient aussitôt la rémission de ses péchés, selon Ézéchiél (18, 21): " Si l'impie fait pénitence de tous les péchés qu'il a commis, il vivra vraiment et ne mourra pas. " Il n'y a donc pas à prolonger la pénitence après le pardon.

2. La pénitence appartient à l'état des commençants; mais l'homme doit passer de cet état à celui des progressants, et ensuite à celui des parfaits. Il ne doit donc pas faire pénitence jusqu'à la fin de sa vie.

3. Pour le sacrement de pénitence, comme pour les autres sacrements, on doit s'en tenir aux règlements de l'Église. Or, les canons déterminent le temps de la pénitence, prescrivant tant d'années de pénitence pour tel ou tel péché. Il semble donc bien que la pénitence ne doive pas se prolonger jusqu'à la fin de la vie.

En sens contraire, S. Augustin nous dit " Que nous reste-t-il à faire, sinon pleurer pendant toute notre vie? Dès que la douleur cesse, plus de pénitence, et s'il n'y a plus de pénitence, que reste-t-il du pardon? "

Réponse: Il y a deux sortes de pénitence extérieure et intérieure. La pénitence intérieure nous fait pleurer le péché commis, et elle doit durer jusqu'à la fin de la vie. L'homme, en effet, doit toujours regretter d'avoir péché; si jamais il trouvait bon d'avoir commis le péché, du coup il en redeviendrait coupable et perdrait le fruit du pardon. Mais le regret cause la douleur chez celui qui en est capable, et c'est le cas de l'homme en cette vie. Il en va tout autrement après cette vie. Les saints ne seront plus sujets à la douleur et condamneront leurs péchés passés sans aucune tristesse, selon Isaïe (65, 16): "Elles seront livrées à l'oubli, les anciennes angoisses." Quant à la pénitence extérieure, qui nous fait donner des signes extérieurs de notre regret, confesser oralement nos péchés au prêtre qui les absout, et satisfaire selon la volonté du confesseur, elle ne doit pas durer jusqu'à la fin de notre vie, mais seulement pendant un temps proportionné à la gravité du péché.

Solutions: 1. La vraie pénitence n'a pas seulement pour effet d'effacer les péchés passés, mais elle préserve aussi des péchés à venir. En conséquence, bien que, dès le premier instant de la pénitence, l'homme obtienne la rémission des péchés passés, il lui faut cependant garder ses sentiments de pénitence pour ne pas retomber.

2. La pénitence à la fois intérieure et extérieure appartient à l'état des commençants qui viennent de sortir du péché; mais la pénitence intérieure garde sa place dans la vie des progressants et des parfaits, selon cette parole du psalmiste (84, 6 Vg): "Il a disposé des ascensions dans son coeur, en cette vallée de larmes." De là vient que S. Paul lui-même disait (1 Co 15, 9): "je ne suis pas digne d'être appelé Apôtre, parce que j'ai persécuté l'Église de Dieu."

3. Ces temps sont fixés aux pénitents pour pratiquer la pénitence extérieure.

ARTICLE 9: La pénitence doit-elle être continueuse?

Objections: 1. Jérémie nous dit (31, 16): "Cesse ta plainte et sèche tes yeux." Mais cela ne serait pas possible si la pénitence, qui est faite de gémissements et de larmes, devait être continueuse.

2. Toute bonne oeuvre doit faire la joie de l'homme, selon le Psaume (100, 2): "Servez le Seigneur dans la joie." Or, faire pénitence est une bonne oeuvre. Donc l'homme doit se réjouir de la pénitence elle-même. Mais l'homme ne peut pas en même temps être joyeux et triste, comme le Philosophe le montre à l'évidence. Il est donc impossible que le pénitent ait, en même temps que la joie, cette tristesse des péchés passés qui est essentielle à la pénitence.

3. S. Paul écrit (2 Co 2, 7): "Consolez-le (le pénitent), de peur qu'en cet état il ne sombre dans une tristesse excessive." Mais la consolation chasse la tristesse qui est essentielle à la pénitence. Donc celle-ci ne doit pas être continueuse.

En sens contraire, S. Augustin nous dit: "Il faut veiller à ce que, dans la pénitence, la douleur soit continueuse."

Réponse: "Faire pénitence" peut désigner l'acte, ou l'habitus. Il est en effet impossible qu'un homme soit continuellement pénitent en acte, car il est nécessaire que l'acte intérieur ou extérieur de la pénitence soit interrompu quelquefois, au moins par le sommeil et par les autres nécessités du corps. Mais il y a une seconde façon d'être pénitent, c'est d'en avoir l'habitus; et c'est ainsi qu'on doit être continuellement pénitent. Pour cela, on ne doit jamais rien faire qui soit contraire à la pénitence et qui supprime l'habitus; on doit, de plus, avoir la volonté de toujours regretter ses péchés.

Solutions: 1. Les gémissements et les larmes sont des actes de la pénitence extérieure, qui non seulement ne doit pas être continueuse, mais qui ne doit pas non plus durer jusqu'à la fin de la vie, nous l'avons dit à l'ARTICLE précédent. C'est pourquoi le texte de Jérémie comporte cette clause significative: "Car ta peine aura son salaire." Cette récompense de l'oeuvre du pénitent est la pleine

rémission du péché et quant à la culpabilité et quant à la dette de peine. Ce résultat une fois acquis, il n'est plus nécessaire que l'homme prolonge sa pénitence extérieure, mais cela n'exclut pas que la pénitence se continue, de la manière que nous venons de dire.

2. On peut parler de la douleur et de la joie à deux points de vue. On peut les considérer d'abord en tant qu'elles sont des passions de l'appétit sensible. Ainsi considérées, elles ne peuvent coexister; étant en complète contrariété, tant du côté de l'objet, si elles ont le même, qu'au moins du côté du cœur, car la joie dilate le cœur tandis que la tristesse le resserre. C'est de la joie et de la tristesse ainsi considérées que parle le Philosophe. Mais nous pouvons aussi parler de la joie et de la tristesse en tant qu'elles consistent dans un simple acte de volonté dont l'objet plaît ou déplaît. Ainsi considérées, la joie et la tristesse ne peuvent plus se trouver en contrariété que du côté de l'objet, dans le cas où il s'agit du même objet pris sous le même aspect. En ce cas, il ne peut y avoir en même temps joie et tristesse, parce que le même objet pris sous le même aspect ne peut pas en même temps plaire et déplaire. Si au contraire la joie et la tristesse ainsi considérées ne portent pas sur le même aspect du même objet, mais sur des objets divers ou sur divers aspects du même objet, il n'y a plus entre elles de contrariété. Rien ne nous empêche alors de nous réjouir et de nous attrister en même temps. Ainsi, lorsque nous voyons le juste affligé, sa justice nous plaît en même temps que son affliction nous déplaît. C'est de cette façon que quelqu'un peut regretter d'avoir péché, tout en prenant plaisir à ce regret qu'accompagne l'espoir du pardon. La tristesse elle-même devient ainsi la matière de notre joie. D'où cette parole de S. Augustin: " Que le pénitent pleure toujours et se réjouisse de pleurer. " D'ailleurs, même si la tristesse n'était d'aucune façon compatible avec la joie, cela n'empêcherait pas la continuité habituelle de la pénitence, mais seulement la continuité de son acte.

3. D'après le Philosophe, il appartient à la vertu de tenir les passions dans un juste milieu. Or la tristesse produite dans l'appétit sensible du pénitent par ce qui déplaît à sa volonté, est une passion. Elle doit donc être modérée selon la règle de la vertu, et son excès est un vice qui conduit au désespoir. Voilà ce que veulent dire les paroles de l'Apôtre: " De peur que celui qui est dans cet état ne tombe dans une tristesse excessive. " Ainsi la consolation dont parle l'Apôtre modère la tristesse, mais ne l'enlève pas complètement.

ARTICLE 10: Le sacrement de pénitence peut-il être renouvelé?

Objections: 1. S. Paul écrit (He 6, 4-6): " Ceux qui ont été une fois illuminés, et qui ayant goûté au don céleste et étant entrés en partage du Saint-Esprit, sont ensuite tombés, ne peuvent pas être une seconde fois renouvelés en venant à la pénitence. " Mais tous ceux qui ont fait pénitence ont été renouvelés et ont reçu le don du Saint-Esprit. Donc quiconque pèche après la pénitence ne peut plus faire pénitence une seconde fois.

2. S. Ambroise nous dit: " On trouve des gens qui croient qu'on peut faire pénitence plusieurs fois. Ceux-là veulent être "luxurieux dans le Christ" (1 Tm 5, 11 Vg), car s'ils faisaient vraiment pénitence, ils ne penseraient pas que la pénitence puisse être renouvelée. La pénitence est en effet unique, comme le baptême. " Or le baptême ne se renouvelle pas, donc la pénitence non plus.

3. Les miracles que le Seigneur a faits pour guérir les infirmités corporelles sont la figure des guérisons spirituelles par lesquelles les hommes sont libérés de leurs péchés. Or on ne lit pas dans l'évangile que le Seigneur ait deux fois rendu la vue au même aveugle, deux fois purifié le même lépreux ou deux fois ressuscité le même mort. Il semble donc qu'il n'accorde jamais à un pécheur d'être pardonné deux fois par la pénitence.

4. S. Grégoire nous dit: " Faire pénitence, c'est pleurer les péchés déjà commis, et ne plus commettre d'acte qu'on doive pleurer. " Et S. Isidore: " C'est un farceur et non pas un pénitent, celui qui fait encore ce dont il se repent. " C'est donc qu'un vrai pénitent ne péchera plus, et que la pénitence ne peut pas être renouvelée.

5. Comme le baptême, la pénitence tire son efficacité de la passion et de la mort du Christ. Or le baptême ne peut être renouvelé, parce que le Christ n'a souffert et n'est mort qu'une fois. Donc la même raison doit empêcher le renouvellement de la pénitence.

6. S. Ambroise nous dit que la facilité du pardon excite au péché. Donc, si Dieu nous offre par la pénitence un pardon fréquent, il semble qu'il excite lui-même les hommes au péché. Il paraîtrait ainsi se délecter dans le péché, ce qui ne s'accorde pas avec sa bonté. Donc la pénitence ne peut pas être renouvelée.

En sens contraire, pour engager à la miséricorde, on propose l'exemple de la miséricorde divine selon S. Luc (6, 36): " Soyez miséricordieux, comme votre Père est miséricordieux. " Or le Seigneur impose à ses disciples une miséricorde qui doit leur faire pardonner très souvent les offenses de leurs frères. C'est ainsi qu'au témoignage de S. Matthieu (18, 21) Pierre ayant demandé: " Combien de fois dois-je remettre à mon frère les offenses qu'il aura commises contre moi? jusqu'à sept fois? " Jésus lui répondit: " je ne te dis pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à soixante-dix-sept fois. " Donc Dieu lui-même, par la pénitence, offre très souvent son pardon à ceux qui pèchent, d'autant plus qu'il nous enseigne à faire cette prière: " Pardonne-nous nos offenses, comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés. "

Réponse: Au sujet de la pénitence, quelques-uns se sont trompés en disant que l'homme ne peut pas obtenir une seconde fois, par la pénitence, le pardon de ses péchés. Certains d'entre eux, les novations, sont allés jusqu'à dire qu'après la première pénitence, qui s'accomplit dans le baptême, le pécheur ne pouvait plus être rétabli par la pénitence. D'autres hérétiques, dont parle S. Augustin, reconnaissaient qu'après le baptême la pénitence était utile, mais une fois seulement, et non pas plusieurs fois.

De telles erreurs paraissent avoir eu une double cause. Ceux qui les professaient s'étaient d'abord trompés au sujet de l'essence de la vraie pénitence. La vraie pénitence requérant la charité sans laquelle les péchés ne sont pas effacés, ils pensaient que la charité une fois reçue dans une âme ne pouvait plus se perdre, et que par conséquent la grâce de la pénitence, si celle-ci était vraie, ne pouvait plus être si complètement enlevée par le péché qu'il fût nécessaire de la renouveler. Mais cette erreur a été réfutée dans la deuxième Partie x, quand nous avons montré qu'en raison du libre arbitre, la charité une fois reçue pouvait se perdre et que, par conséquent, après une vraie pénitence, on pouvait pécher mortellement.

Leur seconde erreur portait sur l'estimation de la gravité du péché. Ils pensaient que le péché commis par un pénitent après que celui-ci avait déjà une fois obtenu son pardon, était si grave que la rémission n'en était plus possible. En quoi ils se trompaient doublement. Ils se trompaient au sujet du péché qui, même après un premier pardon, peut être ou plus grave ou moins grave que la première faute pardonnée; mais ils se trompaient bien davantage en méconnaissant la grandeur infinie de la miséricorde divine, qui dépasse tous les péchés, quels que soient leur nombre et leur gravité, selon cette parole du Psaume (51, 3): " Pitié pour moi, mon Dieu, selon la grandeur de ta miséricorde et sous la multitude de tes compassions, efface mon iniquité. " C'est pourquoi l'on réprovoque la parole de Caïn (Gn 4, 13): " Mon crime est trop grand pour que j'en obtienne le pardon. " La miséricorde de Dieu ne met donc pas de limite au pardon que offre par la pénitence à ceux qui pèchent. D'où cette parole: " Immense et inconcevable est la miséricorde de ta promesse au sujet de la malice des hommes. " Il est donc manifeste que la pénitence peut être plusieurs fois renouvelées.

Solutions: 1. Comme il y avait chez les Juifs certaines ablutions légales, avec lesquelles ils pouvaient se purifier plusieurs fois de leurs impuretés, quelques Juifs pensaient qu'on pouvait aussi se purifier plusieurs fois par l'ablution du baptême. C'est pour dissiper cette erreur que S. Paul écrit " Il est impossible à ceux qui ont été une fois illuminés " de l'illumination du baptême, " d'être renouvelés pour la pénitence " c'est-à-dire par le baptême qui est " le bain de la régénération et de la rénovation dans l'Esprit Saint " (Tt 3, 5). S. Paul en donne ensuite cette raison que, dans le baptême, l'homme

meurt avec le Christ. C'est pour cela qu'il dit ailleurs (He 6, 6): " Crucifiant une seconde fois pour leur compte le Fils de Dieu. "

2. S. Ambroise parle ici de la pénitence solennelle qui ne se renouvelle pas dans l'Église, comme nous le verrons plus loin.

3. Comme dit S. Augustin: " Notre Seigneur a rendu la vue à beaucoup d'aveugles et en diverses circonstances; il a rendu la force à beaucoup d'infirmes, pour montrer qu'en ces cas divers, il remettait souvent les mêmes péchés. Ainsi, après avoir guéri un lépreux, il lui a, une autre fois, rendu la vue. Car s'il a rendu la santé à tant d'aveugles, de boiteux et de paralytiques, c'est pour interdire au pécheur de désespérer. Cela explique que, même pour inspirer à chacun la crainte du péché, il n'est écrit d'aucun de ces miraculés qu'il n'a été guéri qu'une fois. Jésus s'appelle médecin, médecin sans utilité pour les biens portants, mais favorable à ceux qui souffrent. Or ce serait un pauvre médecin, celui qui ne pourrait guérir une rechute ! C'est le propre du médecin de guérir cent fois celui qui est cent fois malade; et ce médecin qu'est Jésus serait bien inférieur aux autres s'il ne savait pas faire comme eux. "

4. Faire pénitence, c'est pleurer les péchés commis auparavant et ne pas commettre en acte ou en intention, au temps même où on les pleure, les fautes qu'on doit pleurer. Car celui-là est un farceur et non pas un pénitent qui, en même temps qu'il se repent, fait ce dont il se repent, se proposant de recommencer ce qu'il a fait en commettant effectivement soit le même péché, soit un péché du même genre. Mais qu'après la pénitence quelqu'un pêche en acte ou en intention, cela n'empêche pas que la pénitence précédente ait été vraie; car la sincérité de l'acte antécédent n'est pas détruite par l'acte contraire qui suit. De même en effet qu'il a vraiment couru, celui qui, après sa course, est vraiment assis; ainsi peut-elle avoir été vraie, la pénitence de celui qui ensuite recommence à pécher.

5. Le baptême reçoit de la passion du Christ la vertu de produire une génération spirituelle liée à la mort spirituelle de la vie précédente. Mais il a été établi que les hommes ne meurent qu'une fois et ne naissent qu'une fois. Voilà pourquoi l'homme ne doit être baptisé qu'une fois. Mais la puissance que la pénitence reçoit de la passion du Christ est une puissance de guérison spirituelle qui peut être souvent renouvelée.

6. Il faut répondre avec S. Augustin que " la grande haine de Dieu pour les péchés se reconnaît à ce fait qu'il est toujours prêt à les détruire pour empêcher que se dissolve ce qu'il a créé, et que s'anéantisse " par le désespoir, " ce qu'il a aimé ".

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 85: LA VERTU DE PÉNITENCE

Il faut maintenant considérer la pénitence en tant que vertu.

1. Est-elle une vertu? - 2. Est-elle une vertu spéciale? - 3. Sous quelle vertu faut-il la ranger? - 4. Son siège. - 5. Sa cause. - 6. Sa place parmi les autres vertus.

ARTICLE 1: La pénitence est-elle une vertu?

Objections: 1. La pénitence est un sacrement énuméré avec les autres sacrements. Mais aucun des autres sacrements n'est une vertu. Donc la pénitence non plus.

2. D'après le Philosophe, la pudeur n'est pas une vertu, soit parce qu'elle est une passion entraînant une modification de l'état de notre corps, soit parce qu'elle n'est pas la disposition d'un être en état de perfection, puisqu'elle a pour objet un acte honteux qui ne se trouve pas chez l'homme vertueux. Or, comme la pudeur, la pénitence est une passion, comportant cette altération de notre corps que sont les pleurs, selon S. Grégoire: " Faire pénitence, c'est pleurer ses péchés passés. " Elle a aussi pour objet des actes honteux, c'est-à-dire des péchés qui ne se trouvent pas dans l'homme vertueux. Donc la pénitence n'est pas une vertu.

3. D'après le Philosophe " il n'y a pas de sots parmi les gens vertueux ". Mais il semble qu'il y ait sottise à regretter des actes passés qui ne peuvent plus ne pas avoir existé, et tel est cependant l'objet de la pénitence. Donc la pénitence n'est pas une vertu.

En sens contraire, les préceptes de la loi ont pour objet l'intimation d'actes vertueux, puisque le législateur se propose de former des citoyens vertueux, dit le Philosophe. Or il y a un précepte de loi divine ayant pour objet la pénitence, d'après cette parole (Mt 3, 17): " Faites pénitence. " Donc la pénitence est une vertu.

Réponse: Comme on le voit par ce que nous avons déjà dit, faire pénitence, c'est regretter un acte de sa vie passée. Mais on a dit aussi que la douleur ou tristesse pouvait être considérée de deux façons: 1° En tant qu'elle est une passion de l'appétit sensible; ainsi considérée, la pénitence n'est pas une vertu, mais une passion; 2° En tant qu'elle affecte la volonté. Or, dans la volonté, elle comporte un acte d'élection qui est nécessairement un acte de vertu, s'il est fait avec rectitude. Le Philosophe 9 dit en effet que la vertu est " un habitus qui nous fait choisir selon la droite raison ". Or c'est la droite raison qui nous fait regretter ce qui doit être regretté, de la manière et pour la fin voulues. C'est précisément ce qu'on observe dans la pénitence dont nous parlons maintenant, car le pénitent assume une douleur modérée des péchés passés, avec l'intention de les écarter. Il est donc manifeste que la pénitence dont nous parlons maintenant est une vertu, ou un acte de vertu.

Solutions: 1. Dans le sacrement de pénitence, nous l'avons dit, ce sont des actes humains qui tiennent lieu de matière, ce qui n'arrive pas dans le baptême et la confirmation. Or, la vertu étant principe d'acte humain, il s'ensuit que la pénitence est une vertu, ou est vertueuse, plus que le baptême ou la confirmation.

2. La pénitence, en tant que passion, n'est pas une vertu, nous venons de le dire, et c'est en tant que passion qu'elle entraîne une altération de notre corps. Mais elle est une vertu en tant qu'elle comporte, du côté de la volonté, un acte d'élection droite. Ce caractère de vertu peut être attribué à la pénitence plutôt qu'à la pudeur. Car la pudeur a pour objet le fait honteux en tant que présent. La pénitence a pour objet ce même fait en tant que passé. Or il est contraire à la perfection de la vertu qu'un homme soit présentement chargé d'un fait honteux dont il doit rougir. Mais il n'est pas contraire à cette perfection qu'un homme ait commis auparavant des faits honteux dont il doit se repentir quand, de vicieux, il devient vertueux.

3. Regretter ce qu'on a fait en voulant obtenir que cela n'ait pas été fait, serait sot. Mais telle n'est pas l'intention du pénitent. Sa douleur est un déplaisir, une réprobation du fait passé avec l'intention d'en éloigner les conséquences, c'est-à-dire l'offense de Dieu et la dette de peine. Et cela n'est pas sot.

ARTICLE 2: La pénitence est-elle une vertu spéciale?

Objections: 1. Se réjouir du bien déjà fait ou regretter le mal commis sont des actes de même nature. Or se réjouir du bien déjà fait n'est pas l'acte d'une vertu spéciale, mais " un sentiment louable provenant de la charité ", comme le montre S. Augustin. D'où cette parole de S. Paul (1 Co 13, 6): " La charité ne se réjouit pas du mal, mais partage la joie de la vérité. " Pour la même raison la

pénitence, qui est une douleur des péchés passés, n'est pas non plus une vertu spéciale, mais un sentiment provenant de la charité.

2. Chaque vertu spéciale a sa manière spéciale, puisque les habitus se distinguent par leurs actes, et les actes, par leurs objets. Or la pénitence n'a pas de matière spéciale, puisque sa matière ce sont nos péchés passés en n'importe quelle matière.

3. Rien n'est chassé sinon par son contraire. Or la pénitence chasse tous les péchés; donc elle est contraire à tous les péchés, et n'est pas une vertu spéciale.

En sens contraire, la pénitence est dans la loi l'objet d'un précepte spécial, nous l'avons vu.

Réponse: Les habitus se distinguent spécifiquement d'après leurs actes. Donc, là où il y a un acte louable d'espèce particulière, on doit nécessairement reconnaître l'habitus d'une vertu spéciale. Or il est manifeste que, dans la pénitence, on trouve un acte louable d'espèce particulière: agir pour détruire le péché passé, en tant que ce péché offense Dieu, ce que l'on ne trouve dans la raison spécifique d'aucune autre vertu. Il est donc nécessaire de faire de la pénitence une vertu spéciale.

Solutions: 1. Un acte peut dériver de la charité de deux façons. 1° Il en dérive comme émané d'elle; et un acte vertueux de ce genre ne requiert aucune vertu en dehors de la charité; ainsi en est-il des actes par lesquels on aime le bien, on s'en réjouit, et l'on s'attriste de son contraire. 2° Un acte procède de la charité en tant que commandé par elle. Or, comme la charité commande toutes les vertus, les ordonnant toutes à la fin ultime, les actes procédant de la charité de cette seconde façon peuvent aussi relever d'une autre vertu spéciale. Donc, si l'on considère dans l'acte du pénitent le seul déplaisir qu'il a du péché passé, cela relève immédiatement de la charité, comme la joie du bien passé. Mais l'intention de travailler à effacer le péché passé requiert une vertu spéciale, soumise au commandement de la charité.

2. La pénitence a bien réellement une matière générale, en tant qu'elle considère tous les péchés; mais elle les considère sous une raison spéciale, en tant qu'ils peuvent être expiés par l'action de l'homme coopérant à l'action de Dieu qui le justifie.

3. Toute vertu spéciale chasse formellement hors du même sujet l'inclination habituelle au vice opposé, comme le blanc chasse le noir. Mais la pénitence chasse effectivement tout péché, en opérant la destruction du péché en tant qu'il peut être remis par la grâce divine avec la coopération de l'homme. Il ne s'ensuit donc pas qu'elle soit une vertu générale.

ARTICLE 3: Sous quelle vertu faut-il ranger la pénitence?

Objections: 1. La justice n'est pas une vertu théologale, mais une vertu morale, comme on l'a vu dans la deuxième Partie. Or la pénitence semble bien être une vertu théologale, car elle a Dieu pour objet, puisqu'elle donne satisfaction à Dieu, et lui réconcilie le pécheur. Il semble donc que la pénitence n'est pas une espèce de la justice.

2. La justice, puisqu'elle est une vertu morale, se tient dans un juste milieu. Or la pénitence ne se tient pas dans un juste milieu, mais comporte un certain excès, d'après cette parole de Jérémie (6, 26): " Fais un deuil comme pour un fils unique. " La pénitence n'est donc pas une espèce de la justice.

3. Il y a deux espèces de justice, dit Aristote: la justice distributive et la justice commutative, mais on ne peut ranger la pénitence sous aucune des deux; donc la pénitence ne semble pas être une espèce de la justice.

4. Sur ce texte en S. Luc: " Bienheureux vous qui pleurez ", la Glose nous dit: " Voilà bien la prudence, qui nous montre combien les choses terrestres sont misère, et les célestes, bonheur. " Or pleurer est l'acte de la pénitence. Donc la pénitence relève plutôt de la prudence que de la justice.

En sens contraire, S. Augustin nous dit " La pénitence est une sorte de vengeance que tire de lui-même celui qui pleure ses péchés, et qui châtie continuellement en lui le mal qu'il regrette d'avoir commis. " Mais tirer vengeance est un acte qui relève de la justice. C'est pourquoi Cicéron fait de la vengeance une espèce de la justice. Donc il semble bien que la pénitence soit une espèce de la justice.

Réponse: Nous l'avons dit plus haut, la pénitence ne tire pas son caractère spécial du seul fait qu'elle regrette le mal commis, regret auquel suffirait la charité, mais de ce que le pénitent regrette son péché en tant qu'il est offense de Dieu, et se propose de le réparer. Or la réparation d'une offense commise contre quelqu'un ne se fait point par la seule cessation de cette offense. Elle exige en outre une compensation. Cette compensation a sa place, comme la rétribution, dans la réparation des offenses contre autrui. La seule différence, c'est que la compensation vient avec la satisfaction, de celui qui a été l'offenseur, tandis que la rétribution vient de celui contre qui l'offense a été commise. Les deux exigences sont matière de justice, parce qu'elles sont une sorte d'échange. Il est donc évident que la pénitence, en tant que vertu, est une partie de la justice.

On doit savoir cependant que le Philosophe distingue deux sortes de justice: la justice absolue et la justice relative. La justice est une certaine égalité. Le Philosophe l'appelle justice politique ou civile, parce que tous les citoyens sont égaux en tant qu'hommes libres, soumis immédiatement au prince. La justice relative se dit des relations entre personnes dont l'une est sous le pouvoir de l'autre, comme l'esclave est sous le pouvoir du maître, le fils sous celui du père, l'épouse sous celui du mari. C'est de cette justice qu'il s'agit dans la pénitence. La pénitence recourt donc à Dieu, avec la résolution de s'amender, comme l'esclave à son maître (Ps 123, 2): " Comme les yeux des esclaves fixent les mains de leurs maîtres, ainsi nos yeux vers le Seigneur notre Dieu attendent sa pitié. " Comme le fils à son père (Lc 15, 18) " Père, j'ai péché contre le ciel et contre toi " et comme l'épouse à son mari, selon Jérémie (3, 1): " Tu t'es souillée avec beaucoup d'amants, mais reviens à moi, dit le Seigneur. "

Solutions: 1. Selon Aristote, la justice gouverne nos relations avec autrui. Mais ce n'est pas cet autrui à l'égard duquel s'exerce la justice, qui est l'objet de la justice: ce sont les choses qui sont distribuées ou échangées. Ce n'est donc pas Dieu qui est la matière de la pénitence, ce sont les actes humains par lesquels Dieu est offensé, ou apaisé. Dieu est seulement la personne envers laquelle s'exerce la justice. Cela montre que la pénitence n'est pas une vertu théologique, puisqu'elle n'a pas Dieu pour objet ou matière.

2. Le juste milieu de la justice, c'est l'égalité à établir entre ceux dont la justice règle les relations, selon Aristote. Or, entre certaines personnes, on ne peut établir de parfaite égalité à cause de la supériorité de l'une des deux, comme entre le père et le fils, ou entre Dieu et l'homme, dit le philosophe. D'où, en pareil cas, celui qui est l'inférieur doit faire tout ce qu'il peut. Cela ne sera cependant jamais suffisant au sens absolu du mot, et cela est signalé par l'excès qu'on attribue à la pénitence.

3. De même qu'il y a un certain échange en matière de bienfaits, le bénéficiaire rendant grâce pour le bienfait reçu, ainsi y a-t-il également un certain échange en matière d'offenses. Celui qui en a offensé un autre, ou bien reçoit contre son gré une punition qui relève de la justice vindicative, ou bien donne spontanément une compensation, et c'est l'objet de la pénitence qui est l'affaire personnelle du pécheur, comme la justice vindicative est l'affaire personnelle du juge. D'où il est évident que justice vindicative et pénitence sont l'une et l'autre des parties de la justice commutative.

4. La pénitence, bien qu'elle soit directement une espèce de la justice, comprend cependant d'une certaine façon des éléments qui appartiennent à toutes les vertus⁵. En tant qu'elle est une justice

réglant certains rapports de l'homme avec Dieu, elle doit avoir quelque chose des vertus théologiques qui ont Dieu pour objet. De là vient que la pénitence inclut la foi en la passion du Christ par laquelle nous sommes justifiés du péché, l'espérance du pardon, et enfin la haine des vices, qui relève de la charité. En tant qu'elle est vertu morale, elle a quelque chose de la prudence qui gouverne toutes les vertus morales. Du fait même qu'elle est justice, non seulement elle a ce qui appartient à la justice, mais encore ce qui relève de la tempérance- et de la force, en tant que les objets qui nous apportent une délectation modérée par la tempérance, ou nous causent un effroi calmé par la force, viennent à se rencontrer avec la matière de la justice. C'est à ce titre qu'il appartient à la justice de régler notre abstention des plaisirs sensuels, qui relève de la tempérance, et notre support des adversités, qui relève de la force.

ARTICLE 4: Le siège de la vertu de pénitence

Objections: 1. La pénitence est une espèce de tristesse; mais la tristesse est dans le concupiscible, comme la joie. Donc la pénitence est dans le concupiscible.

2. La pénitence est une sorte de vengeance, dit S. Augustin; mais la vengeance semble appartenir à l'irascible. Donc il semble que la pénitence ait son siège dans l'irascibles.

3. Le passé est l'objet propre de la mémoire, d'après le Philosophe. Or la pénitence a pour objet le passé, on l'a dit. Donc la pénitence a son siège dans la mémoire.

4. Aucune réalité n'agit là où elle n'est pas. Mais la pénitence chasse le péché de toutes les facultés de l'âme. Donc la pénitence est en chacune des facultés de l'âme et non pas dans la seule volonté.

En sens contraire, la pénitence est une sorte de sacrifice, selon le Psaume (51, 19): " Le sacrifice, pour Dieu, c'est l'esprit contrit. " Mais offrir un sacrifice est un acte de volonté, selon le Psaume (54, 8): " C'est volontairement que je t'offrirai un sacrifice. " Donc la pénitence est dans la volonté.

Réponse: Nous pouvons parler de la pénitence à deux points de vue. 1° En tant qu'elle est passion, et ainsi considérée, puisqu'elle est une espèce de tristesse, elle est dans le concupiscible comme dans son siège. 2° En tant qu'elle est vertu, et à ce titre, comme on l'a dit à l'ARTICLE précédent, elle est une espèce de la justice. Mais la justice a pour siège l'appétit rationnel qui est la volonté. D'où il est évident que la pénitence, en tant que vertu, est dans la volonté comme dans son sujet. Son acte propre est le ferme propos de corriger pour Dieu ce qui a été fait contre lui.

Solutions: 1. L'argument ne vaut que pour la pénitence en tant qu'elle est passion.

2. Désirer se venger d'un autre, par passion, est un sentiment qui appartient à l'irascible; mais désirer tirer vengeance de soi-même ou d'un autre, par raison, sont des actes qui relèvent de la volonté.

3. La mémoire est la faculté de perception du passé, or la pénitence n'appartient pas aux facultés de perception, mais à celles de l'appétition. La pénitence n'est donc pas dans la mémoire, mais la présuppose.

4. La volonté meut toutes les autres facultés de l'âme, comme nous l'avons établi dans la première Partie. Il n'est donc pas anormal que la pénitence, si elle a son siège dans la volonté, agisse dans chacune des facultés de l'âme.

ARTICLE 5: La cause de la pénitence

Objections: 1. La pénitence commence par le déplaisir qu'on a du péché. Mais ce déplaisir ressortit à la charité, on l'a dit. Donc la pénitence vient plus de l'amour que de la crainte.

2. Les hommes sont provoqués à la pénitence par l'attente du royaume céleste, selon cette parole en S. Matthieu (44, 17): " Faites pénitence, car le royaume des cieux est proche. " Or le royaume des cieux est l'objet de l'espérance. Donc la pénitence procède plus de l'espérance que de la crainte.

3. La crainte est un acte intérieur de l'homme. Or la pénitence ne semble pas être en nous par l'oeuvre de l'homme, mais par l'oeuvre de Dieu, selon Jérémie (31, 19): " Après que tu m'as converti, j'ai fait pénitence. " Donc la pénitence ne procède pas de la crainte.

En sens contraire, Isaïe nous dit (26, 17) " Comme celle qui a conçu gémit quand approche l'instant de l'enfantement, et pousse des cris de douleur, ainsi sommes-nous devenus ", et il s'agit de la pénitence. Puis il ajoute, d'après une autre version: " C'est ta crainte, Seigneur, qui nous a fait concevoir, et voici que nous avons enfanté et mis au jour l'esprit de salut " c'est-à-dire de salutaire pénitence, comme on le voit par ce qui précède. La pénitence procède donc de la crainte.

Réponse: Nous pouvons parler de la pénitence à un double point de vue. D'abord, en tant qu'elle est un habitus, elle nous est donnée immédiatement par Dieu sans que notre opération intervienne comme cause principale, mais non pas cependant sans que nous coopérions à l'action divine, en nous y disposant par certains actes.

Nous pouvons aussi considérer la pénitence quant aux actes par lesquels nous coopérons avec Dieu qui agit dans cette vertu. De ces actes, le premier principe est l'activité de Dieu convertissant le coeur, selon les Lamentations (5, 21): " Convertis-nous à toi, Seigneur, et nous nous convertirons. " Le deuxième est un mouvement de foi. Le troisième est un mouvement de crainte servile, qui nous retire du péché par crainte du supplice. Le quatrième est un acte d'espérance qui nous fait prendre la résolution de nous amender dans l'espoir d'obtenir notre pardon. Le cinquième est un mouvement de charité qui fait que le péché nous déplaît en tant que tel, et non plus à cause du châtement. Le sixième est un mouvement de crainte filiale où, par respect pour Dieu., on lui offre de grand coeur l'amendement de sa vie.

Il apparaît donc que l'acte de pénitence procède de la crainte servile comme du premier mouvement affectif nous ordonnant à la pénitence, et de la crainte filiale comme de son principe immédiat et prochain.

Solutions: 1. Le péché déplaît d'abord à l'homme, surtout au pécheur, à cause des supplices que considère la crainte servile, avant de lui déplaire à cause de l'offense faite à Dieu et de la laideur du péché, motifs qui relèvent de la charité.

2. L'approche du royaume des cieux s'entend de l'avènement du roi qui non seulement récompense, mais aussi punit. De là, cette parole de Jean Baptiste (Mt 3, 7): " Race de vipères, qui vous a appris à fuir la colère qui vient? "

3. Le mouvement de crainte lui-même procède de l'acte de Dieu convertissant le coeur, selon le Deutéronome (5, 29): " Si seulement ils avaient assez de coeur pour me craindre ! " Ainsi donc le fait que la pénitence procède de la crainte n'empêche pas qu'elle procède aussi de l'acte de Dieu convertissant le coeur.

ARTICLE 6: La place de la pénitence parmi les autres vertus

Objections: 1. Sur le texte de S. Matthieu (3, 2) " Faites pénitence ", la Glose nous dit: " La première vertu est de faire périr le vieil homme par la pénitence et de haïr les vices. "

2. Il semble qu'il faille d'abord se détacher du point de départ, avant de s'avancer vers le point d'arrivée. Or toutes les autres vertus paraissent avoir pour objet notre marche vers le point d'arrivée,

puisque toutes ordonnent l'homme à bien agir. Il n'y a que la pénitence qui semble avoir pour but de nous faire quitter le mal. Donc elle précède toutes les autres vertus.

3. Avant la pénitence, il y a dans l'âme le péché. Mais avec le péché il ne peut y avoir dans l'âme aucune vertu. Donc il n'y a pas de vertu avant la pénitence, et c'est bien elle qui semble être la première, puisqu'elle ouvre la porte aux autres, en excluant le péché.

En sens contraire, la pénitence procède de la foi, de l'espérance et de la charité, on l'a déjà dit; donc elle n'est pas la première des vertus.

Réponse: Au sujet des vertus, il n'y a pas à chercher d'ordre de temps quant à leur existence comme habitus, car toutes les vertus étant connexes, nous l'avons vu dans la deuxième Partie, toutes commencent en même temps leur existence dans notre âme. Mais la priorité que l'on attribue à une vertu par rapport à une autre est une priorité de nature, dont nous jugeons d'après l'ordre des actes, en tant que les actes d'une vertu présupposent ceux d'une autre. De ce point de vue, on doit dire que certains actes louables peuvent précéder, même dans l'ordre du temps, les actes habituels de la pénitence, tels que les actes de foi et d'espérance sans charité, et ceux de crainte servile. Quant à l'acte et à l'habitus de charité, ils sont donnés en même temps que l'acte et l'habitus de pénitence, et l'habitus des autres vertus. En effet, nous l'avons dit dans la deuxième Partie, au moment de la justification de l'impie, le mouvement du libre arbitre vers Dieu, qui est l'acte de foi animé par la charité, et le mouvement du libre arbitre détestant le péché, qui est l'acte de la pénitence, sont simultanés. Cependant, de ces deux actes, le premier a une priorité de nature sur le second, car c'est en vertu de l'acte d'amour de Dieu que l'acte de la vertu de pénitence s'oppose au péché. Le premier acte est ainsi la raison et la cause du second. La pénitence n'est donc pas, au sens absolu du mot, la première des vertus, ni par priorité de temps, ni par priorité de nature, car les vertus théologiques ont sur elle priorité de nature, au sens absolu.

Cependant, sous un certain aspect, la pénitence précède les autres vertus dans l'ordre du temps, quant à son acte qui se présente le premier dans la justification de l'impie. Pour ce qui est de la priorité de nature, il semble que les autres vertus passent avant la pénitence, comme la réalité essentielle précède la réalité accidentelle. Les autres vertus, en effet, sont par elles-mêmes nécessaires à l'homme, la pénitence ne lui est nécessaire que dans l'hypothèse du péché, nous l'avons déjà dit au sujet de l'ordre du sacrement de pénitence vis-à-vis des autres sacrements.

Solutions: 1. La Glose parle ainsi de la pénitence, en tant que l'acte de cette vertu précède dans le temps les actes des autres vertus morales.

2. Dans les mouvements successifs, l'acte de départ a priorité sur celui d'arrivée, et même priorité de nature, quand il est considéré du côté du sujet c'est-à-dire selon la cause matérielle. Mais à considérer la cause efficiente et finale, la priorité appartient à l'arrivée au terme, car c'est la première chose que recherche l'intention de l'agent; et c'est de cet ordre qu'on s'occupe surtout dans les actes de l'âme, selon Aristote.

3. La pénitence ouvre la porte aux vertus en chassant le péché par les vertus de foi, d'espérance et de charité qui ont sur elle priorité de nature. Cependant elle leur ouvre la porte de l'âme de telle façon que les autres vertus entrent en même temps qu'elle. Dans la justification de l'impie, en effet, en même temps qu'il y a mouvement du libre arbitre vers Dieu et contre le péché, il y a rémission du péché et infusion de la grâce, avec laquelle toutes les vertus entrent dans l'âme, nous l'avons dit dans la deuxième Partie.

Il faut étudier maintenant l'effet de la pénitence.

I. Quant à la rémission des péchés mortels (Q. 86). - II. Quant à la rémission des péchés véniels (Q. 87). - III. Quant au retour des péchés pardonnés (Q. 88). - IV. Quant à la restitution des vertus (Q. 89).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 86: L'EFFET DE LA PÉNITENCE QUANT À LA RÉMISSION DES PÉCHÉS MORTELS

1. Tous les péchés mortels sont-ils enlevés par la pénitence? - 2. Peuvent-ils être enlevés sans elle? - 3. Peuvent-ils être remis l'un sans l'autre? - 4. La pénitence enlève-t-elle la faute en laissant subsister la dette de peine? - 5. Laisse-t-elle subsister des restes de péché? - 6. La pénitence enlève-t-elle le péché en tant qu'elle est vertu, ou en tant qu'elle est sacrement?

ARTICLE 1: Tous les péchés mortels sont-ils enlevés par la pénitence?

Objections: 1. S. Paul dit d'Ésaü (He 12,17): " Il ne trouva plus la pénitence, bien qu'il l'ait cherchée avec larmes ", ce qui veut dire, d'après la Glose: " Il ne trouva plus de pardon ni de bénédiction par la pénitence. " On dit également d'Antiochos (2 M 9,13): " Ce scélérat pria Dieu, qui ne devait plus avoir pitié de lui. " Il ne semble donc pas que tous les péchés soient remis par la pénitence.

2. S. Augustin écrit: " Si quelqu'un, après avoir connu Dieu par la grâce du Christ, attaque la fraternité et se laisse agiter par les feux de l'envie contre la grâce elle-même, la plaie de son péché est telle que cette âme ne peut plus accepter l'humilité de la prière, même si sa mauvaise conscience l'oblige à reconnaître et à dénoncer son péché. " Il n'est donc pas vrai que tout péché puisse être enlevé par la pénitence.

3. Le Seigneur lui-même a dit (Mt 12, 32): " Si quelqu'un dit une parole contre l'Esprit Saint, cela ne lui sera remis ni dans ce siècle, ni dans l'autre. "

Donc tout péché ne peut pas être remis par la pénitence.

En sens contraire, on lit dans Ézéchiel (1 8, 22): " De toutes les iniquités qu'il a commises, je ne me souviendrai plus. "

Réponse: Qu'un péché ne puisse être effacé par la pénitence, cela ne pourrait arriver que de deux façons: ou bien parce que le pécheur ne pourrait plus se repentir de son péché, ou bien parce que la pénitence ne pourrait effacer celui-ci. Le premier cas est celui des démons et aussi des hommes damnés, dont les péchés ne peuvent être effacés par la pénitence, parce que leurs coeurs sont confirmés dans le mal de telle sorte que le péché ne peut plus leur déplaire, en tant que faute. Il ne leur déplaît que pour la peine qu'ils subissent. Ce déplaisir leur donne une certaine pénitence, mais une pénitence infructueuse, selon la Sagesse (5, 3): " Ils font pénitence et gémissent sous l'angoisse de l'esprit. " Une telle pénitence n'est pas accompagnée de l'espoir du pardon, mais du désespoir.

Or cela ne peut être le cas de l'homme voyageur, dont le libre arbitre reste toujours capable de se porter au bien ou au mal. Ainsi donc, dire qu'il peut y avoir en cette vie un péché dont le pécheur ne puisse pas se repentir, c'est une erreur. D'abord parce que c'est supprimer le libre arbitre, ensuite parce que c'est rabaisser la puissance de la grâce qui peut amener à la pénitence le coeur de n'importe quel

pécheur, selon les Proverbes (21, 1): " Le coeur du roi est dans la main de Dieu qui l'inclinera où il voudra. "

C'est également une erreur de dire qu'un péché ne peut être remis par la vraie pénitence. 1° Cela contredit la miséricorde divine dont Joël nous dit (2, 13): " Dieu est bon, miséricordieux, patient, et l'abondance de sa miséricorde l'emporte sur la malice du pécheur. " C'est Dieu, au contraire, qui serait d'une certaine façon vaincu par l'homme, si l'homme voulait la rémission d'un péché, alors que Dieu ne la voudrait pas. 2° Cette erreur rabaisse la puissance de la passion du Christ, par laquelle opère la pénitence, comme les autres sacrements, puisqu'il est écrit (1 Jn 2, 2): " Lui-même (jésus) est propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier. " Donc il faut dire, sans restriction, que tout péché en cette vie peut être effacé par la pénitence.

Solutions: 1. La pénitence d'Ésaü n'était pas une vraie pénitence. On le voit par ce qu'il disait (Gn 27, 41): " Quand on fera le deuil de mon père, je tuerai Jacob mon frère. " De même la pénitence d'Antiochos: il ne regrettait pas sa faute à cause de l'offense faite à Dieu, mais à cause de la maladie corporelle dont lui-même souffrait.

2. Voici comme il faut entendre cette parole de S. Augustin: " La plaie du péché est telle que cette âme ne peut plus accepter ", c'est-à-dire accepte difficilement " l'humilité de la prière ". Ainsi appelle-t-on incurable celui qui guérit difficilement. Mais cette difficulté peut être vaincue par la vertu de la force divine qui, parfois, " ramène des profondeurs de la mer " (Ps 68, 23).

3. Cette parole ou blasphème contre l'Esprit Saint, c'est l'impénitence finale, dit S. Augustin. C'est un péché tout à fait irrémissible, car après la fin de cette vie il n'y a plus de rémission des péchés. Cependant, si l'on entend par blasphème contre le Saint-Esprit le péché commis par malice voulue, ou le blasphème proprement dit contre le Saint-Esprit, on dit qu'il n'est pas remis pour signifier qu'il n'est pas remis facilement, soit parce qu'un tel péché n'a pas en lui de cause excusante, soit parce qu'un péché de ce genre est puni dans ce siècle et dans le siècle futur, comme nous l'avons montré dans la deuxième Partie.

ARTICLE 2: Les péchés mortels peuvent-ils être remis?

Objections: 1. Dieu n'a pas moins de pouvoir sur les adultes que sur les enfants. Mais aux enfants il remet les péchés sans pénitence, donc aussi aux adultes.

2. Dieu n'a pas lié sa vertu aux sacrements. Mais la pénitence est un sacrement. Par la vertu divine, les péchés peuvent donc être remis sans la pénitence.

3. La miséricorde de Dieu est plus grande que celle de l'homme. Mais parfois l'homme pardonne l'offense qui lui a été faite, même si l'offenseur ne fait pas pénitence. De là cet ordre du Seigneur lui-même (Mt 5, 44): " Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent. " A plus forte raison, Dieu pardonne-t-il aux hommes qui ne font pas pénitence de l'offense qu'ils lui ont faite.

En sens contraire, le Seigneur dit (Jr 18, 8): " Si cette nation fait pénitence du mal qu'elle a fait, moi aussi je ferai pénitence du mal que j'ai pensé lui faire. " Réciproquement, il semble donc que si l'homme ne fait pas pénitence, Dieu ne lui remet pas son offense.

Réponse: Il est impossible que le péché mortel actuel soit remis sans la pénitence en tant qu'elle est vertu. En effet, puisque le péché offense Dieu, celui-ci remet le péché à la façon dont il remet toute offense commise contre lui. Or l'offense est en opposition directe avec la faveur, car on dit que quelqu'un est en état d'offensé à l'égard d'un autre, quand il l'exclut de ses faveurs. Mais, comme nous l'avons vu dans la deuxième Partie, il y a, entre la faveur de Dieu et celle de l'homme, cette différence que la faveur humaine ne cause pas, mais présuppose la bonté vraie ou apparente chez l'homme qui en

est l'objet, tandis que la faveur de Dieu cause la bonté chez l'homme agréable à Dieu, parce que la volonté divine du bien, que le mot " grâce " signifie, est cause de tout bien créé. Il peut donc arriver qu'un homme pardonne l'offense qui l'a mis en état d'offensé vis-à-vis d'un autre, sans qu'il y ait aucun changement dans la volonté de celui-ci. Mais il ne peut arriver que Dieu pardonne une offense à quelqu'un sans que la volonté de ce pécheur soit changée. Or l'offense qu'est le péché mortel vient de ce que la volonté de l'homme s'est détournée de Dieu pour se tourner vers un bien périssable. Aussi est-il requis, pour la rémission de l'offense faite à Dieu, que la volonté humaine soit changée de telle sorte qu'elle se tourne vers Dieu avec détestation de sa conversion antérieure au bien créé, et avec ferme propos de réparer. C'est là l'essence même de la pénitence, en tant qu'elle est vertu. Il est donc impossible qu'un péché soit remis sans la pénitence en tant que vertu.

Quant au sacrement de pénitence, nous l'avons dit précédemment, il trouve son achèvement dans l'office du prêtre liant et déliant le pécheur. De cet office, Dieu peut se passer pour remettre le péché. C'est ainsi que le Christ a pardonné à la femme adultère (Jn 8, 1), et à la pécheresse (Lc 7, 47). Mais il ne leur a pas pardonné sans l'intervention de la vertu de pénitence, car, dit S. Grégoire, " par la grâce, il a intérieurement attiré " à la pénitence " la pécheresse que, par miséricorde, il accueillait extérieurement ".

Solutions: 1. Chez les enfants, il n'y a que le péché originel, qui ne consiste pas dans le désordre actuel de la volonté, mais dans le désordre habituel de la nature, comme nous l'avons montré dans la deuxième Partie. C'est pourquoi la rémission du péché, dans les enfants, n'implique pas de changement actuel, mais seulement un changement de leur disposition habituelle, changement produit par l'infusion de la grâce et des vertus. Mais quant à l'adulte, qui a des péchés actuels consistant dans un désordre de l'inclination actuelle de la volonté, les péchés ne lui sont pas remis, même par le baptême, sans le changement actuel de la volonté qui se fait par la pénitence.

2. Cet argument ne vaut que pour la pénitence en tant qu'elle est sacrement.

3. La miséricorde de Dieu a plus de vertu que la miséricorde de l'homme, en ce qu'elle change la volonté de l'homme et l'amène à pénitence, ce que la miséricorde de l'homme ne peut pas faire.

ARTICLE 3: Par la pénitence, les péchés peuvent-ils être remis l'un sans l'autre?

Objections: 1. On lit dans Amos (4, 7): " J'ai fait pleuvoir sur une cité et pas sur l'autre. Une seule partie a été arrosée, et la partie sur laquelle il n'a pas plu s'est desséchée. " Commentant ces paroles, S. Grégoire nous dit: " Quand celui qui hait son prochain se corrige des autres vices, une seule et même cité est en partie arrosée et en partie desséchée, car il y a des pécheurs qui, retranchant certains vices, continuent à commettre d'autres fautes graves. " Un péché peut donc être remis par la pénitence sans qu'un autre le soit.

2. S. Ambroise nous dit: " La première consolation, c'est que Dieu n'oublie pas de faire miséricorde; la seconde vient de la punition, quand cette punition, même en l'absence de la foi, est satisfaction et relèvement. " Il est donc possible que quelqu'un soit relevé d'un péché, alors que demeure le péché d'infidélité.

3. Quand des choses ne vont pas nécessairement ensemble, l'une peut être enlevée sans l'autre. mais comme nous l'avons vu dans la deuxième Partie, il n'y a pas de connexion entre les péchés, et l'un peut exister sans l'autre. Ils peuvent donc être remis séparément par la pénitence.

4. Les péchés sont des dettes dont nous demandons la remise, puisque nous disons dans l'oraison dominicale: " Remets-nous nos dettes. " Mais l'homme remet quelquefois une dette sans remettre les autres. Dieu peut donc, lui aussi, remettre un péché sans remettre les autres.

5. C'est par son amour que Dieu remet aux hommes leurs péchés, selon Jérémie (31, 3): " je t'ai aimé d'amour éternel, et c'est pourquoi je t'ai attiré par miséricorde. " Mais rien n'empêche que Dieu aime certaines choses chez l'homme, tout en demeurant offensé par d'autres choses. C'est ainsi qu'il aime le pécheur pour sa nature, tout en le haïssant pour son péché. Il semble donc possible que Dieu remette un péché sans remettre les autres.

En sens contraire, S. Augustin écrit " Il en est plusieurs qui se repentent d'avoir péché, mais pas complètement, se réservant certains péchés dans lesquels ils se complaisent. Ils n'ont pas remarqué que le Seigneur a guéri à la fois de la surdité et du mutisme le possédé qu'il a délivré du démon et nous a enseigné par là que nous ne serions jamais guéris sans l'être de tous nos péchés. "

Réponse: Il est impossible que, par la pénitence, un péché soit remis sans qu'un autre le soit. La première raison en est que le péché est remis en tant que l'offense de Dieu est enlevée par la grâce. C'est pourquoi on a vu dans la deuxième Partie qu'aucun péché ne peut être remis sans la grâce. Mais tout péché mortel est contraire à la grâce et l'exclut. Il est donc impossible qu'un péché soit remis sans qu'un autre le soit.

Une deuxième raison, c'est que le péché mortel, comme nous l'avons vu tout à l'heure, ne peut être remis sans la pénitence, à laquelle il appartient essentiellement de renoncer au péché en tant qu'il est une offense à Dieu, ce qui est un caractère commun à tous les péchés mortels. Mais là où il y a le même principe d'action, l'effet est le même. On ne peut donc pas être vraiment pénitent si l'on se repent d'un seul péché sans se repentir d'un autre. Car si ce péché déplaisait en tant qu'il offense Dieu aimé pardessus toutes choses, ce qui est essentiel à la vraie pénitence, il s'ensuivrait qu'on se repentirait de tous ses péchés. Il est donc impossible que, par la pénitence, un seul péché soit remis indépendamment des autres.

Troisièmement enfin, cette rémission partielle serait en contradiction avec la miséricorde de Dieu dont " les oeuvres sont parfaites ", dit le Deutéronome (32, 4). A qui Dieu fait miséricorde, il la fait donc totalement. Et c'est ce que nous dit S. Augustin: " Espérer un demi-pardon de celui qui est le juste et la justice, c'est une impiété qui tient de l'infidélité. "

Solutions: 1. Cette parole de S. Grégoire ne doit pas s'entendre de la rémission de la faute, mais de la cessation de l'acte du péché. Parfois celui qui a l'habitude de commettre plusieurs sortes de péchés, renonce à telle habitude mauvaise sans renoncer à telle autre. Cela se fait à la vérité par le secours divin, mais par un secours qui ne va pas jusqu'à la rémission de la faute.

2. Dans ce texte de S. Ambroise on ne peut entendre le mot " foi " de la croyance au Christ. En effet, sur ce texte, en S. Jean (15, 22): " Si je n'étais pas venu et si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas eu de péché ", S. Augustin nous dit: " Le péché d'infidélité, car c'est le péché qui englobe tous les péchés. "

Mais il faut entendre le mot " foi " au sens de conscience, car parfois les peines que l'on souffre patiemment obtiennent la rémission d'un péché dont on n'a pas conscience.

3. Bien qu'il n'y ait pas connexion des péchés quant à la conversion au bien qui passe, cette connexion existe quant à l'aversion à l'égard du bien immuable. Cette aversion se retrouve dans tous les péchés mortels et leur donne précisément ce caractère d'offense à Dieu qui ne peut être enlevé que par la pénitence.

4. Une dette ayant pour objet un bien extérieur comme de l'argent, n'est pas en contradiction avec l'amitié qui fait remettre une dette. Une dette de ce genre peut donc être remise indépendamment des autres. Mais la dette morale, conséquence d'une faute, est incompatible avec l'amitié; en conséquence,

une faute qui est une offense ne peut pas être remise à part. Il semble ridicule en effet de demander à quelqu'un, même à un homme, le pardon d'une offense, sans demander pardon pour les autres.

5. L'amour que Dieu a pour la nature de l'homme, n'est pas ordonné au bien de la vie glorieuse dont l'homme est exclu par tout péché mortel. Mais l'amour de grâce surnaturelle, par lequel se fait la rémission du péché mortel, ordonne l'homme à la vie éternelle, selon l'épître aux Romains (6, 23): " La grâce de Dieu, c'est la vie éternelle. " Aussi la comparaison ne porte-t-elle pas.

ARTICLE 4: La pénitence enlève-t-elle la faute en laissant subsister la dette de peine?

Objections: 1. La cause étant supprimée, l'effet l'est aussi. Or la faute est la cause de la dette de peine, car si quelqu'un mérite une peine, c'est parce qu'il a commis une faute. Donc, une fois la faute remise, la dette de peine ne peut subsister.

2. Selon l'Apôtre (Rm 5, 5), le don du Christ est plus efficace que le péché d'Adam. Mais en péchant, l'homme encourt à la fois la faute et la dette de peine. A plus forte raison le don de la grâce apportera-t-il à la fois la remise de la faute et de la dette de peine.

3. La rémission des péchés se fait dans la pénitence par la vertu de la Passion, selon S. Paul (Rm 3, 25): " Dieu nous a proposé Jésus comme propitiateur par la foi que nous avons dans son sang pour la rémission des péchés d'autrefois. " Mais la passion du Christ a une valeur de satisfaction suffisante pour tous les péchés, on l'a dit précédemment. Il ne reste donc, après le pardon de la faute, aucune dette de peine.

En sens contraire, David pécheur ayant dit à Nathan (2 S 12, 13-14): " J'ai péché contre le Seigneur ", Nathan lui répondit: " Le Seigneur t'a pardonné ton péché; tu ne mourras pas, mais le fils qui t'est né mourra ", et cette mort fut la peine du péché précédent, dit le même passage. Donc, il reste encore après la remise de la faute la dette d'une peine.

Réponse: Ainsi qu'on l'a vu dans la deuxième Partie, il y a deux éléments dans le péché mortel: l'aversion loin du Dieu immuable, et la conversion désordonnée au bien qui passe. Du fait de son aversion loin du bien immuable, le péché mortel encourt une peine éternelle, en sorte que celui qui a péché contre le bien éternel doit être éternellement puni. Du fait de la conversion au bien qui passe, conversion désordonnée, le péché mérite aussi quelque peine. En effet, c'est seulement par la peine que le désordre de la faute est ramené à l'ordre de la justice. Il est juste en effet que celui qui a permis à sa volonté plus de satisfaction qu'il ne devait, ait à souffrir quelque chose de contraire à sa volonté. C'est ainsi qu'il y aura égalité. D'où cette parole de l'Apocalypse (18, 7): " Autant il s'est glorifié et a vécu dans les délices, autant devez-vous lui donner de tourments et de larmes. " Cependant la conversion au bien qui passe étant d'ordre fini, le péché ne mérite pas, à ce titre, de peine éternelle, mais seulement une peine temporelle. De là vient que si la conversion au bien qui passe n'implique pas de mouvement d'aversion loin de Dieu, comme dans les péchés véniels, le péché ne mérite pas la peine éternelle, mais seulement une peine temporelle.

Quand donc, par la grâce, la faute est remise, l'état d'aversion de l'âme envers Dieu disparaît, en tant que l'âme est unie à Dieu par la grâce, et par conséquent la dette de peine éternelle disparaît en même temps; mais il peut rester quelque dette de peine temporelles.

Solutions: 1. La faute mortelle est constituée par ce double élément: une aversion envers Dieu, et une conversion au bien qui passe. Mais comme on l'a vu dans la deuxième Partie, l'aversion envers Dieu en est comme le principe formel, et la conversion au bien créé tient lieu de principe matériel. Or la suppression du principe formel d'une réalité lui enlève son caractère spécifique. Enlevez du composé humain ce qui le rend raisonnable, vous n'avez plus de réalité spécifiquement humaine. Voilà pourquoi l'on dit que la faute mortelle est remise du seul fait que la grâce enlève l'état d'aversion de

l'esprit envers Dieu et la dette de peine éternelle; mais il reste l'élément matériel du péché, l'état de conversion désordonnée au bien créé, pour laquelle le pécheur mérite une peine temporelle.

2. Ainsi qu'on l'a vu dans la deuxième Partie il appartient à la grâce d'être opérante dans l'homme, en tant qu'elle le justifie en le séparant du péché, et d'être coopérante au bon exercice de notre activité humaine. C'est donc à la grâce opérante qu'appartient la remise de la faute et de la dette de peine éternelle; mais la remise de la dette temporelle appartient à la grâce coopérante en tant que l'homme, supportant patiemment ses peines avec le secours de la grâce divine, est aussi libéré de la dette temporelle. En conséquence, puisque l'effet de la grâce opérante précède celui de la grâce coopérante, la rémission de la faute et de la peine éternelle précède aussi la pleine absolution de la peine temporelle. L'un et l'autre effet ont pour cause la grâce, mais le premier dépend de la grâce seule, le second, de la grâce et du libre arbitre.

3. La passion du Christ est par elle-même suffisante pour obtenir la rémission de toute la dette de peine, non seulement celle de la peine éternelle mais aussi celle de la peine temporelle. Dans la mesure où l'homme participe à la vertu de la passion du Christ, il reçoit aussi l'absolution de la dette de peine. Or, dans le baptême, l'homme entre en participation totale de la vertu de la passion du Christ, en tant que par l'eau et l'Esprit du Christ, il est mort avec le Christ au péché, et régénéré dans le Christ pour une vie nouvelle. C'est pourquoi dans le baptême l'homme obtient la rémission de toute la dette de peine. Dans la pénitence au contraire l'homme obtient le bénéfice de la vertu de la passion du Christ selon la mesure de ses actes propres, qui sont la matière de la pénitence, comme l'eau est la matière du baptême, nous l'avons dit. Voilà pourquoi toute la dette de peine n'est pas remise aussitôt par le premier acte de pénitence qui obtient remise de la faute, mais seulement quand tous les actes de pénitence sont accomplis.

ARTICLE 5: La pénitence laisse-t-elle subsister des restes de péché?

Objections: 1. S. Augustin dit: " jamais le Seigneur n'a guéri quelqu'un sans le libérer complètement; car il a guéri "l'homme tout entier" (Jn 7, 23), le jour du sabbat, libérant son corps de toute infirmité, et son âme de toute contagion du mal. " Or les restes du péché appartiennent à l'infirmité du péché. Il ne semble donc pas possible que ces restes demeurent, la faute étant remise.

2. D'après Denys, " le bien est plus efficace que le mal, car le mal n'agit qu'en vertu du bien ". Or l'homme, en péchant, encourt toute l'infection du péché. A plus forte raison doit-il, en faisant pénitence, être libéré même de tous les restes du péché.

3. L'oeuvre de Dieu est plus efficace que l'oeuvre de l'homme. Or l'application de l'activité humaine à de bonnes actions fait disparaître les restes du péché qui leur est contraire. Donc, à plus forte raison, ces restes disparaîtront-ils avec le pardon de la faute, pardon qui est l'oeuvre de Dieu.

En sens contraire, on lit en S. Marc (8, 22) que l'aveugle guéri par le Seigneur a retrouvé d'abord une vue imparfaite qui lui fait dire: " je vois les hommes comme des arbres qui marchent "; puis la vue parfaite: " En sorte qu'il voyait clairement toute chose. " Or la vue rendue à l'aveugle signifie la libération du pécheur. C'est donc qu'après le premier pardon de la faute, par lequel le pécheur est rendu à la vie spirituelle, il y a encore en lui des restes du péché passé.

Réponse: Le péché mortel, en tant qu'il est une conversion désordonnée au bien qui passe, engendre dans l'âme une disposition spéciale ou même un habitus, s'il est fréquemment répété. Or, nous l'avons dit, c'est l'état d'aversion de l'âme envers Dieu qui est supprimé par la grâce dans la rémission du péché mortel. Mais cette disparition de l'état d'aversion n'empêche pas que puisse demeurer ce qui vient du désordre de la conversion au bien qui passe, puisque cette conversion peut exister indépendamment de l'aversion, comme nous l'avons dit à l'article précédent. Rien ne s'oppose donc à ce que les dispositions causées par les actes antérieurs, et appelées " restes du péché ", demeurent

après le pardon de la faute. Elles ne demeurent cependant qu'affaiblies et diminuées, de telle sorte qu'elles ne dominent plus l'homme. Elles n'agissent plus à la manière de véritables habitus, mais plutôt comme de simples dispositions, comme fait le foyer du péché qui reste après le baptême.

Solutions: 1. Dieu guérit parfaitement l'homme tout entier, mais quelquefois subitement, ainsi qu'il l'a fait pour la belle-mère de S. Pierre, rétablie en si parfaite santé que, " s'étant levée, elle les servait " (Lc 4, 39); et d'autres fois par degrés, comme nous l'avons dit pour l'aveugle auquel il a rendu la vue. Ainsi en va-t-il dans l'ordre spirituel. Quelquefois l'ébranlement subi par le coeur de l'homme, dans sa conversion, est si puissant qu'il retrouve subitement une parfaite santé spirituelle. Non seulement la faute est remise, mais tous les restes du péché disparaissent, comme on le voit dans le cas de Madeleine. D'autres fois, au contraire, la faute est d'abord remise par la grâce opérante, puis la grâce coopérante fait disparaître peu à peu les restes du péché.

2. Le péché, lui aussi, ne cause parfois tout d'abord qu'une faible disposition, comme celle qui procède d'un seul acte, et d'autre fois une inclination plus forte, effet d'actes multipliés.

3. Un seul acte humain ne suffit pas à faire disparaître tous les restes du péché, car, selon Aristote, " le dépravé ramené à de meilleures pratiques y progressera d'abord un peu et s'améliorera ", mais c'est par la multiplication de ces pratiques qu'il en arrivera à être bon, de vertu acquise. Avec beaucoup plus d'efficacité, la grâce divine obtient le même résultat, soit par un seul acte, soit par plusieurs.

ARTICLE 6: La pénitence enlève-t-elle le péché en tant que est vertu, ou en tant que est sacrement?

Objections: 1. Il semble que la rémission de la faute ne soit pas l'effet de la pénitence en tant qu'elle est vertu. En effet, la pénitence est appelée vertu en tant qu'elle est principe d'un acte humain. Or il n'y a pas d'acte humain qui opère dans la rémission de la faute, car celle-ci est l'effet d'une grâce opérante. Donc la rémission de la faute n'est pas un effet de la pénitence vertu.

2. Certaines autres vertus sont supérieures à la pénitence. Mais la rémission de la faute n'est attribuée à aucune autre vertu comme son effet. Donc elle n'est pas non plus un effet de la pénitence.

3. La rémission de la faute ne se fait qu'en vertu de la passion du Christ, selon l'épître aux Hébreux (9,22): " Sans effusion de sang, pas de rémission. " Or c'est la pénitence, en tant que sacrement, qui opère en vertu de la passion du Christ, comme les autres sacrements, on l'a vu précédemment. La rémission de la faute n'est donc pas l'effet de la pénitence vertu, mais de la pénitence sacrement.

En sens contraire, la cause propre d'un effet déterminé est la réalité sans laquelle cet effet ne peut pas exister; car tout effet dépend de sa cause. Or Dieu peut remettre la faute sans le sacrement, mais non sans la pénitence vertu, comme on l'a dit plus haut. C'est ainsi qu'avant les sacrements de la nouvelle loi, Dieu remettait les péchés aux pénitents. La rémission de la faute est donc principalement l'effet de la pénitence vertu.

Réponse: La pénitence est vertu en tant qu'elle est principe de certains actes humains. Mais les actes humains venus du pécheur tiennent lieu de matière dans le sacrement de pénitence. Or tout sacrement produit son effet, non seulement en vertu de sa forme, mais aussi en vertu de sa matière, les deux éléments ne formant qu'une seule réalité sacramentelle. C'est ainsi que la rémission de la faute se fait dans le baptême non seulement en vertu de la forme, mais aussi en vertu de la matière, c'est-à-dire de l'eau baptismale, bien que l'efficacité appartienne principalement à la forme, d'où l'eau elle-même reçoit sa vertu. Il en va de même dans le sacrement de pénitence. La rémission de la faute y est principalement causée par la vertu du pouvoir des clés que possèdent les ministres. C'est d'eux que vient le principe formel du sacrement, comme on l'a dit plus haut. La causalité des actes du pénitent

qui relèvent de la vertu de pénitence, vient en second. Il est donc évident que la rémission de la faute, tout en étant l'effet de la pénitence vertu, l'est primordialement davantage de la pénitence sacrements.

Solutions: 1. La justification de l'impie est un effet de la grâce opérante, nous l'avons dit dans la deuxième Partie. Dans cette justification, il y a non seulement infusion de la grâce et rémission de la faute, mais il y a aussi un élan du libre arbitre vers Dieu, élan qui est un acte de foi informée par la charité et un mouvement du libre arbitre rejetant le péché, mouvement qui est un acte de pénitence. Toutefois, ces actes humains se présentent ici comme des effets de la grâce opérante, produite en même temps que la rémission de la faute. Il s'ensuit que la rémission de la faute ne se produit pas sans un acte de pénitence Vertu, bien qu'elle soit un effet de la grâce opérante.

2. Dans la justification de l'impie, il n'y a pas seulement un acte de pénitence, mais aussi un acte de foi, comme on vient de le dire a. C'est pourquoi la rémission de la faute n'est pas seulement un effet de la pénitence vertu, mais plus primordialement encore un effet de la foi et de la charité.

3. L'acte de la pénitence vertu est en relation avec la passion du Christ, et par la foi, et par sa subordination au pouvoir des clés de l'Église. C'est ainsi que, de ces deux façons, il est cause de la rémission de la faute, en vertu de la passion du Christ.

Quant à l'objection qu'on nous oppose, il faut répondre que l'acte de pénitence vertu a bien ce caractère de nécessité telle que sans lui la rémission de la faute est impossible. Mais cela vient de ce qu'il est un effet inséparable de la grâce, cause principale de la rémission de la faute, cause qui agit dans tous les sacrements. De ce fait, on ne peut donc tirer qu'une conclusion, c'est que la grâce est cause principale de la rémission de la faute, plus encore que le sacrement de pénitence.

Encore faut-il savoir que, même dans l'ancienne loi, et dans la loi de nature, il y avait une manière de sacrement de pénitence, comme on l'a dit précédemment.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 87: LA RÉMISSION DES PÉCHÉS VÉNIELS

1. Le péché véniel peut-il être remis sans la pénitence? - 2. Peut-il être remis sans infusion de grâce? - 3. Est-il remis par l'aspersion de l'eau bénite, la bénédiction de l'évêque, l'action de se frapper la poitrine, l'oraison dominicale, etc.? - 4. Peut-il être remis sans que le péché mortel le soit?

ARTICLE 1: Le péché véniel peut-il être remis sans la pénitence?

Objections: 1. Comme on l'a dit, il appartient à l'essence de la vraie pénitence que non seulement l'homme pleure le péché passé, mais aussi qu'il ait le ferme propos de s'en garder à l'avenir. Or un tel ferme propos n'est pas nécessaire à la rémission des péchés véniels, puisqu'il est certain que l'homme ne peut pas vivre ici-bas sans péchés véniels. C'est donc que les péchés véniels peuvent être remis sans la pénitence.

2. Il n'y a pas de pénitence sans déplaisir actuel du péché. Mais les péchés véniels peuvent être remis sans qu'on en ait le déplaisir, comme on le voit par le cas de l'homme qui, pendant son sommeil, serait mis à mort pour le Christ. Cet homme s'envolerait aussitôt en Paradis, ce qui n'arrive pas tant que les péchés véniels ne sont pas remis. Ces péchés peuvent donc être remis sans pénitence.

3. Les péchés véniels s'opposent à la ferveur de la charité, on l'a dit dans la deuxième Partie. Or, de deux contraires, l'un fait disparaître l'autre. La rémission des péchés véniels se fait donc par la ferveur de la charité, qui peut se produire sans déplaisir actuel de ces péchés.

En sens contraire, S. Augustin écrit " Il y a une pénitence quotidienne dans l'Église pour les péchés véniels. " Cette pénitence serait vaine si les péchés véniels pouvaient être remis sans pénitence.

Réponse: La rémission de la faute, comme nous l'avons dit à la question précédente . se fait toujours par l'union de l'homme avec Dieu, dont la faute nous sépare plus ou moins. Cette séparation est complète dans le péché mortel, imparfaite dans le péché véniel. En effet, dans le péché mortel, l'esprit est complètement détourné de Dieu puisqu'il agit en contradiction avec la charité. Quant au péché véniel, il retarde l'élan de notre coeur, l'empêchant de se porter volontiers vers Dieu. C'est pourquoi la rémission de l'un et de l'autre péché se fait par la pénitence, parce que l'un et l'autre mettent dans la volonté le désordre d'un attachement immodéré au bien créé. De même que le péché mortel ne peut pas être remis tant que la volonté adhère au péché, le péché véniel ne peut pas l'être non plus, pour le même motif, parce que, tant que la cause persiste, l'effet demeure. Cependant la rémission du péché mortel exige une pénitence plus parfaite. Le pécheur doit, autant que cela lui est possible, faire un acte de détestation du péché mortel commis, et pour cela s'efforcer avec soin de se rappeler chacun de ses péchés mortels, afin de les détester chacun en particulier. Cela n'est pas requis pour la rémission des péchés véniels. Cependant il ne suffirait pas d'avoir ce déplaisir habituel du péché, qui est l'effet de la disposition dans laquelle nous mettent les vertus de charité et de pénitence; car s'il en était ainsi, l'état de charité serait incompatible avec le péché véniel, ce qui est manifestement faux. Il s'ensuit donc qu'il faut au moins un certain déplaisir virtuel. Telle est la disposition d'un homme si affectueusement porté vers Dieu et les choses divines que tout ce qui pourrait retarder ce mouvement d'affection lui déplairait, et qu'il s'affligerait de l'avoir commis, même s'il n'avait pas la pensée actuelle de cet obstacle. Cependant cela ne serait pas suffisant pour la rémission des péchés mortels, sauf pour celle de péchés oubliés après un examen attentif

Solutions: 1. L'homme en état de grâce peut éviter tous les péchés mortels et chacun d'eux en particulier. Il peut aussi éviter chaque péché véniel en particulier, mais non pas tous, comme on l'a vu dans la deuxième Partie. C'est pourquoi la pénitence des péchés mortels requiert que l'homme ait le ferme propos d'éviter tous les péchés mortels et chaque péché en particulier, tandis que pour la pénitence des péchés véniels, il est bien requis que l'homme forme la résolution de s'abstenir de chaque péché, mais non pas de tous, notre faiblesse en cette vie ne nous permettant pas une telle perfection. Il faut cependant avoir la résolution de se préparer à diminuer les péchés véniels, autrement on s'exposerait à tomber, n'ayant pas le désir de progresser et d'enlever ces obstacles à l'avancement spirituel que sont les péchés véniels.

2. La passion endurée pour le Christ, on l'a dit plus haut, a l'efficacité du baptême. Elle purifie de toute faute vénielle et mortelle, à moins qu'elle ne rencontre une volonté adhérant actuellement au péché.

3. La ferveur de la charité implique un déplaisir virtuel des péchés véniels, on vient de le dire.

ARTICLE 2: Le péché véniel peut-il être remis sans infusion de grâce?

Objections: 1. L'effet n'est jamais produit sans sa cause propre. Or la cause propre de la rémission des péchés, c'est la grâce. Ce n'est point par nos propres mérites que nos péchés nous sont remis, d'où ces paroles (Ep 2, 4): " Dieu qui est riche en miséricorde à cause de l'excès de charité dont il nous aime, quand nous étions dans la mort de nos péchés nous a revivifiés dans le Christ, dont la grâce vous a sauvés. " Les péchés véniels ne sont donc pas remis sans infusion de grâce.

2. Les péchés véniels ne sont pas remis sans la pénitence. Mais dans la pénitence, il y a infusion de grâce comme dans les autres sacrements de la loi nouvelle. Les péchés véniels ne sont donc pas remis sans infusion de grâce.

3. Le péché véniel apporte dans l'âme une souillure. Mais la souillure n'est enlevée que par la grâce, qui est la beauté de l'âme spirituelle. Il semble donc bien que les péchés véniels ne soient pas remis sans infusion de grâce.

En sens contraire, le péché véniel qui survient ne chasse pas la grâce et même ne la diminue pas, on l'a vu dans la deuxième Partie. Il s'ensuit que, pour la même raison, la rémission du péché véniel n'exige pas l'infusion d'une grâce nouvelle.

Réponse: C'est par son contraire qu'une réalité, quelle qu'elle soit, est supprimée. Or le péché véniel n'est pas contraire à la grâce habituelle ou à la vertu de charité; il ne fait que ralentir l'activité de cette charité, en tant que l'homme s'attache trop au bien créé, mais sans se mettre en opposition avec Dieu, on l'a vu dans la deuxième Partie. En conséquence, pour que le péché véniel soit enlevé, il n'est pas nécessaire qu'il y ait infusion d'une grâce habituelle, mais un mouvement actuel de grâce ou de charité suffit à sa rémission.

Cependant, comme chez ceux qui ont l'usage du libre arbitre, les seuls capables de péchés véniels, il n'y a pas infusion de grâce sans un mouvement actuel de libre élan vers Dieu et de libre détestation du péché, il s'ensuit qu'il y a une rémission de péchés véniels à chaque nouvelle infusion de grâce.

Solutions: 1. La rémission des péchés véniels est toujours un effet de la grâce, mais par l'acte que la grâce produit de nouveau et non point par une nouvelle infusion dans l'âme d'une disposition habituelle.

2. Le péché véniel n'est jamais remis sans un acte implicite ou explicite de la pénitence vertu, comme on l'a dit dans l'ARTICLE précédent. Mais le péché véniel peut être remis sans la pénitence sacrement, dont l'absolution du prêtre achève l'efficacité, on l'a dit plus haut, Il ne s'ensuit donc pas que la rémission du péché exige une infusion de grâce. Cette infusion de grâce se retrouve à la vérité dans tout sacrement, mais non pas dans tout acte de vertu.

3. Le corps peut recevoir une tache de deux façons, ou bien par la privation de ce qu'exige sa beauté: de la couleur qui lui convient, de la proportion que doivent avoir ses différentes parties, - ou bien par l'adhérence d'un corps étranger, par exemple, de la poussière et de la boue qui empêchent le rayonnement de sa beauté. Il en va de même de l'âme. Elle peut être souillée de la première façon par la privation de la beauté de la grâce qu'enlève le péché mortel, ou de la seconde façon par une inclination d'affection désordonnée pour quelque bien temporel. C'est ce que fait le péché véniel. Il s'ensuit que pour enlever la souillure du péché mortel, il faut l'infusion de la grâce. Mais pour enlever la tache du péché véniel, il suffit d'un acte procédant de la grâce, qui supprime l'attache désordonnée au bien temporel.

ARTICLE 3: Les péchés véniels sont-ils remis par l'aspersion de l'eau bénite, et autres pratiques du même genre?

Objections: 1. Les péchés véniels ne sont pas remis sans pénitence, on l'a dit plus haut. Mais la pénitence suffit par elle seule à la rémission des péchés véniels. Donc tous ces rites ne contribuent en rien à cette rémission.

2. Chacun de ces rites a, sur tous les péchés véniels, la même action que sur un seul. Si donc cette action fait que l'un de ces péchés soit remis, il s'ensuivra que, pour la même raison, tous seront

pardonnés. Un seul *mea culpa*, une seule aspersion d'eau bénite suffirait donc pour nous libérer de tous nos péchés véniels, ce qui est choquant.

3. Les péchés véniels entraînent une vraie dette de peine, bien qu'il ne s'agisse que d'une peine temporelle. Il est écrit en effet (1 Co 3, 12. 15): " Celui qui bâtit sur le fondement du Christ avec du bois, du foin et de la paille, sera sauvé, mais comme en passant par le feu. " Or les rites auxquels on attribue ainsi la rémission du péché véniel n'impliquent aucune peine ou seulement une peine minimale. Ils ne suffisent donc pas à la pleine rémission des péchés véniels.

En sens contraire, S. Augustin écrit que, pour les péchés légers, nous nous frappons la poitrine et nous disons: " Pardonne-nous nos offenses. " Il semble donc que se frapper la poitrine et réciter l'oraison dominicale soient une cause de rémission des péchés, et que la même raison vaille pour les autres rites du même genre.

Réponse: Comme on l'a dit à l'ARTICLE précédent la rémission du péché véniel n'exige pas l'infusion d'une grâce nouvelle, mais a pour cause suffisante l'acte procédant de la grâce, par lequel on déteste le péché véniel explicitement, ou du moins implicitement, comme il arrive dans un fervent élan de l'âme vers Dieu. Les divers actes qui produisent la rémission des péchés véniels peuvent donc agir de trois façons: 1° En opérant une infusion de grâce puisque cette infusion enlève les péchés véniels, comme on l'a dit dans l'article précédent; c'est le cas de l'eucharistie, de l'extrême-onction et généralement de tous les sacrements de la loi nouvelle dans lesquels la grâce est conférée. 2° En provoquant un mouvement de détestation du péché; c'est de cette façon que la récitation du *Confiteor*, de l'oraison dominicale, l'acte de se frapper la poitrine agissent pour la rémission des péchés, puisque nous disons dans l'oraison dominicale: " Pardonne-nous nos offenses. " 3° Enfin, en excitant quelque mouvement de révérence envers Dieu et les choses divines; c'est de cette façon que la bénédiction épiscopale, l'aspersion de l'eau bénite, toutes les onctions rituelles, la prière dans une église consacrée et les autres rites du même genre concourent à la rémission des péchés véniels.

Solutions: 1. Tous ces rites sont cause de la rémission des péchés véniels en tant qu'ils inclinent l'âme à un mouvement de pénitence qui est une détestation implicite ou explicite de ces péchés.

2. Tous ces rites, en ce qui dépend d'eux, contribuent à la rémission de tous les péchés véniels, mais cette rémission peut être entravée, pour certains péchés véniels, par une attache actuelle du coeur à ces péchés, comme l'effet du baptême est parfois paralysé par le manque de sincérité.

3. Ces rites enlèvent bien les péchés véniels quant à la souillure de la faute, soit par la vertu de quelque satisfaction, soit encore par l'action de la charité dont ils excitent l'activité; mais tous n'enlèvent pas toujours la dette de peine dans sa totalité. S'il en était ainsi, celui qui serait sans péché mortel pourrait entrer immédiatement en paradis par une aspersion d'eau bénite. En pareil cas la dette de peine est remise en proportion de la ferveur plus ou moins grande de l'élan vers Dieu que ces rites peuvent provoquer.

ARTICLE 4: Le péché véniel peut-il être remis sans que le péché mortel le soit?

Objections: 1. Au sujet de cette parole (Jn 8, 7) " Que celui de vous qui est sans péché lui jette la première pierre ", la Glose nous dit: " Tous ces gens étaient en état de péché mortel, car les véniels leur étaient remis par les cérémonies rituelles. " C'est donc que le péché véniel peut être remis sans que le péché mortel le soit.

2. La rémission du péché véniel n'exige pas l'infusion de grâce requise pour la rémission du péché mortel. Elle peut donc être obtenue sans que le péché mortel soit remis.

3. Le péché véniel est moralement bien plus éloigné du péché mortel que de tout autre péché véniel. Or un péché véniel, on l'a dit plus haut, peut être épendamment d'un autre, donc indépendamment aussi du péché mortel.

En sens contraire, voici ce que dit le Seigneur (Mt 5, 25): " Amen, je te le dis, tu ne sortiras pas de là " c'est-à-dire de la prison dans laquelle on est jeté à cause du péché mortel, " jusqu'à ce que tu aies payé jusqu'au dernier sou ", symbole du péché véniel. Le péché véniel n'est donc pas remis sans que le péché mortel le soit.

Réponse: Nous l'avons dit plus haut, la rémission d'un péché quelconque ne se fait jamais qu'en vertu de la grâce, parce que, selon S. Paul (Rm 4, 2): " C'est la grâce de Dieu qui fait que le péché d'un homme ne lui est plus imputé par Dieu ", et c'est au péché véniel que la Glose applique ces paroles de S. Paul. Or celui qui est en état de péché mortel n'a pas la grâce de Dieu, donc aucun péché véniel ne lui est remis.

Solutions: 1. Les fautes vénielles dont il est question dans cette glose ne sont que des irrégularités ou impuretés légales de l'ancienne loi.

2. Bien que la rémission du péché véniel n'exige pas de nouvelle infusion de grâce, elle exige une activité de la grâce qui ne peut se trouver chez celui qui est en état de péché mortel.

3. Le péché véniel n'exclut pas complètement toute activité de la grâce par laquelle tout péché véniel puisse être remis, tandis que le péché mortel exclut totalement la grâce habituelle, sans laquelle aucun péché, mortel ou véniel, ne peut être pardonné. Donc la comparaison ne porte pas.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 88: LE RETOUR DES PÉCHÉS REMIS PAR LA PÉNITENCE

1. Les péchés remis par la pénitence reviennent-ils du fait même d'un péché postérieur? - 2. Est-ce l'ingratitude qui les ramène, et plus spécialement selon certains péchés? - 3. Ces péchés reviennent-ils avec un égal degré de culpabilité? - 4. Cette ingratitude qui les ramène est-elle un péché spécial?

ARTICLE 1: Les péchés remis par la pénitence reviennent-ils du fait d'un péché postérieur?

Objections: 1. Voici ce que dit S. Augustin a " Que les péchés pardonnés reviennent dans l'âme où il n'y a pas de charité fraternelle, c'est ce que le Seigneur nous enseigne très ouvertement dans la parabole du serviteur à qui le Seigneur a réclaté la dette précédemment remise, parce que ce serviteur n'avait pas voulu remettre celle que lui devait son compagnon. " Or tout péché mortel enlève la charité fraternelle. C'est donc que tout péché mortel commis après la pénitence ramène les péchés remis par cette pénitence.

2. Au sujet de ce texte de S. Luc (11, 24): " je reviendrai dans ma maison d'où je suis sorti ", Bède nous dit: " Ce petit verset doit nous pénétrer de crainte et être expliqué, pour éviter que la faute que nous croyons éteinte nous écrase, alors que notre insouciance nous laisse sans défense. " Or cela ne serait pas si cette faute ne revenait pas. La faute remise par la pénitence peut donc revenir.

3. Le Seigneur dit dans Ézéchiel (18, 24): " Si le juste se détourne de sa justice et commet l'iniquité, je ne me souviendrai pas de toutes ses actions justes. " Or, parmi celles-ci, il y a la pénitence antérieure puisque, comme on l'a dit, la pénitence fait partie de la justice. Donc, si un pénitent pèche, on ne lui compte plus la pénitence qui a précédé et par laquelle il avait obtenu le pardon de ses péchés, et ces péchés reviennent.

4. Les péchés passés sont couverts par la grâce, comme S. Paul le montre (Rm 4, 7.8.13) en citant ces paroles du Psaume (32, 1): " Bienheureux ceux dont les iniquités sont pardonnées et les péchés, oubliés. " Mais la grâce est enlevée par le péché mortel commis après la pénitence. Les péchés précédents se trouvent donc découverts et c'est ainsi, semble-t-il, qu'ils reviennent.

En sens contraire, 1. S. Paul nous dit (Rm 11, 29): " Dieu ne revient jamais sur ses dons et son appel. " Or la remise des péchés du pénitent est un don de Dieu. Donc les péchés une fois pardonnés ne sont pas ramenés par le péché qui suit la pénitence, comme si Dieu se repentait du don qu'il a fait en pardonnant.

2. S. Augustin demande: " Celui qui abandonne le Christ et finit cette vie en dehors de la grâce, peut-il aller ailleurs qu'à la perdition? Cependant il ne retombe pas sous les condamnations qui lui ont été remises, ni sous celle du péché originel. "

Réponse: Dans le péché mortel, nous l'avons dit précédemment, il y a deux éléments, l'aversion envers Dieu et la conversion au bien créé. Considéré isolément, tout ce qui dans le péché mortel tient à l'aversion est commun à tous les péchés mortels, parce que tout péché mortel détourne l'homme de Dieu. Par conséquent la privation de la grâce et la dette de peine éternelle sont quelque chose de commun à tous les péchés mortels, et c'est ainsi qu'il faut entendre la parole de S. Jacques (2, 10): " Celui qui offense Dieu sur un point encourt la condamnation de toutes les autres offenses. " Mais du côté de la conversion au bien créé, les péchés mortels sont divers et parfois contraires.

Il est donc évident que, du côté de la conversion au bien créé, le péché postérieur à la pénitence ne fait pas revenir les péchés mortels précédemment abolis. Autrement il s'ensuivrait que, par le péché de prodigalité, le pécheur retomberait dans son habitus ou sa disposition à l'avarice, qui avait disparu. Le contraire serait ainsi la cause de son contraire, ce qui est impossible. Cependant si, dans les péchés mortels, on considère de façon absolue l'effet de l'aversion, le péché mortel commis après la pénitence rend de nouveau l'homme privé de grâce et lui fait encourir la peine éternelle comme auparavant. Mais l'aversion, dans le péché mortel, se diversifie en quelque sorte selon sa relation avec les divers mouvements de conversion au bien créé, qui en sont les causes diverses. C'est ainsi que l'aversion, la souillure et la culpabilité sont différentes, selon que la cause en est tel ou tel acte de péché mortel. Il s'ensuit que, sous cet aspect, la question revient à ceci: Est-ce que la souillure et la dette de peine éternelle, en tant qu'elles étaient l'effet de ces actes des péchés précédemment pardonnés, reviennent avec le péché mortel commis après la pénitence?

Quelques théologiens ont pensé qu'à la question ainsi posée on devait répondre par une simple affirmation. Mais cela n'est pas possible, car l'oeuvre de Dieu ne peut être rendue vaine par l'oeuvre de l'homme. La rémission des péchés précédents ayant été l'oeuvre de la miséricorde divine, son effet ne peut être annulé par un nouveau péché de l'homme, selon S. Paul (Rm 3, 3) - " Est-ce que leur incrédulité rendra vaine la fidélité de Dieu? "

C'est pourquoi d'autres théologiens, qui affirment que les péchés reviennent en pareil cas, ont affirmé: Au pénitent qui péchera après le pardon, Dieu ne remet pas les péchés selon sa prescience, mais seulement selon l'état présent des exigences de la justice. Dieu sait d'avance que pour ces péchés momentanément remis, il devra punir le pécheur éternellement et cependant, par sa grâce, il le rend juste pour l'instant présent. Mais cela non plus ne tient pas, car si une cause est posée sans condition, l'effet lui aussi est posé sans condition. Donc, si la rémission des péchés par la grâce et les sacrements

n'était pas absolue, mais dépendait d'une condition future, il s'ensuivrait que la grâce et les sacrements ne seraient pas cause suffisante de la rémission des péchés, ce qui est une erreur car cela rabaisse la grâce de Dieu.

Il n'est donc possible d'aucune façon que la souillure et la culpabilité des péchés précédents reviennent en tant qu'elles étaient causées par de tels actes.

Il peut arriver cependant que l'acte du péché postérieur à la pénitence contienne virtuellement la culpabilité du premier péché, en tant qu'un homme, en retombant dans son péché, semble pécher plus gravement que la première fois. S. Paul nous dit en effet (Rm 2, 5): " Par ton endurcissement et l'impénitence de ton coeur, tu t'amasses un trésor de colère pour le jour de la colère " du seul fait " qu'il y a mépris de la bonté de Dieu qui attend notre pénitence ". Mais le mépris de la bonté de Dieu est encore beaucoup plus grand quand, après le pardon du premier péché, il y a rechute, et d'autant plus grand que le bienfait du pardon est plus grand, supérieur à celui de la simple patience envers le pécheur. Voilà donc comment la culpabilité des péchés précédemment pardonnés revient avec le péché postérieur, non pas en tant que cette culpabilité serait l'effet des péchés déjà pardonnés, mais en tant qu'elle est l'effet actuel du péché commis en dernier lieu, péché plus grave en raison des péchés précédents. Ce n'est pas un retour des péchés pardonnés, au sens absolu du mot, mais ces péchés ne reviennent que sous un certain rapport: en tant qu'ils sont virtuellement contenus dans le dernier péché.

Solutions: 1. Cette parole de S. Augustin doit être entendue du retour des péchés quant à la dette de peine éternelle considérée en elle-même. En effet, celui qui retombe dans le péché après la pénitence encourt une peine éternelle comme auparavant, mais non toutefois pour la même raison. Voilà pourquoi S. Augustin après avoir dit: " Le pécheur ne retombe pas dans ce qui lui a été remis et n'encourra plus de condamnation pour le péché originel ", ajoute cette restriction: " Cependant, ce même pécheur sera frappé, à cause de ses derniers crimes, de la mort qui lui était due pour ses péchés déjà pardonnés. " En effet, il encourt la même peine de mort éternelle qu'il avait méritée pour ses péchés passés.

2. Par ces paroles, Bède n'entend pas dire que la faute une fois pardonnée écrase l'homme en ramenant toute l'ancienne culpabilité, mais qu'elle le fait par le renouvellement de l'acte de péché.

3. Par le péché commis après la pénitence, les précédents actes de justice sont livrés à l'oubli en tant que méritant la vie éternelle, mais non en tant qu'ils faisaient obstacle au péché. Donc, si quelqu'un pèche mortellement après avoir restitué une dette, il ne peut devenir débiteur de cette même dette comme s'il ne l'avait pas acquittée. Il est encore bien moins possible que l'effet de sa première pénitence soit annulé quant à la remise de la faute, puisque cette remise est l'oeuvre de Dieu plus que celle de l'homme.

4. La grâce enlève absolument la souillure et la dette de peine éternelle. Quant aux péchés passés, elle les couvre en empêchant qu'à cause de ces actes Dieu prive l'homme de la grâce, et le tienne pour débiteur de la peine éternelle. Et ce que la grâce a fait une fois demeure à jamais.

ARTICLE 2: Est-ce l'ingratitude qui ramène les péchés déjà pardonnés, et plus spécialement selon certains péchés?

Objections: 1. Il semble que les péchés pardonnés ne soient pas ramenés par l'ingratitude qui se manifeste en ces quatre genres de péchés que sont la haine du prochain, l'apostasie, le mépris de la confession et le regret d'avoir fait pénitence, péchés énumérés dans le distique suivant

" A celui qui hait ses frères,

devient apostat,

néglige la confession,

boude la pénitence,

l'ancienne faute fait retour. "

En effet, l'ingratitude est d'autant plus grande que le péché commis contre Dieu est plus grave, après le bienfait du pardon. Or il y a d'autres fautes plus graves que les péchés énumérés. Tels sont le blasphème contre Dieu et le péché contre le Saint-Esprit. Il semble donc que l'ingratitude des péchés en question ne ramène pas plus les fautes pardonnées que ne le fait l'ingratitude des autres péchés.

2. Raban Maur nous dit: " Dieu a livré aux bourreaux le mauvais serviteur, jusqu'à ce que celui-ci ait rendu tout ce qu'il devait, car ce ne sont pas seulement les péchés commis après le baptême qui lui seront de nouveau imputés pour son châtement, mais aussi les souillures originelles qui lui ont été remises par le baptême. " De plus, les péchés véniels, eux aussi, sont comptés parmi les dettes pour lesquels nous disons: " Pardonne-nous nos offenses. " C'est donc qu'eux-mêmes reviennent avec l'ingratitude et il semble que, pour la même raison, non seulement les péchés cités plus haut, mais aussi les fautes vénielles ramènent les péchés déjà pardonnés.

3. L'ingratitude est d'autant plus grande que le bienfait qui précède le péché a été plus grand. Or la grâce d'innocence qui nous fait éviter le péché est, elle aussi, un bienfait de Dieu, car S. Augustin h reconnaît: " A ta grâce j'impute tout ce que je n'ai pas fait de mal. " Mais le don de l'innocence est plus grand que la rémission même de tous les péchés. Celui qui pêche pour la première fois pendant son innocence n'est donc pas moins ingrat envers Dieu que celui qui pêche après la pénitence. C'est ainsi que l'ingratitude des péchés énumérés ne paraît pas être la plus grande cause du retour des péchés déjà pardonnés.

En sens contraire, S. Grégoire nous dit: " Il est certain, d'après les paroles de l'Évangile, que si nous ne pardonnons pas de tout coeur les torts qui nous sont faits, nous nous verrons redemander tout ce dont nous nous réjouissons d'avoir obtenu remise par la pénitence. " Ainsi donc il y a dans la haine du prochain une ingratitude spéciale qui ramène les péchés déjà remis, et la même raison vaut pour les autres péchés énumérés.

Réponse: Comme nous l'avons dit, on affirme que les péchés pardonnés reviennent en tant que leur démérite est virtuellement contenu dans le péché postérieur à la pénitence, en raison du caractère d'ingratitude de ce péché. Or il peut y avoir ingratitude de deux façons. D'abord, c'est une ingratitude d'agir contre le bienfait reçu, et cette ingratitude envers Dieu se trouve dans tout péché mortel, puisque le péché mortel offense Dieu qui a remis les péchés précédents. Ainsi donc, en raison de cette première ingratitude, tout péché mortel postérieur à la pénitence ramène les péchés déjà pardonnés.

Une autre forme d'ingratitude, c'est d'agir non seulement contre le bienfait reçu, mais contre ce qu'il y a de formel dans celui-ci. Ce formel, du côté du bienfaiteur divin, c'est la rémission de nos dettes; et celui qui rejette la demande de pardon de son frère mais continue à le haïr, agit contre le formel du bienfait. Si l'on considère maintenant le pénitent qui reçoit le bienfait du pardon, on trouve de son côté un double mouvement du libre arbitre. Il y a d'abord un élan vers Dieu. Cet élan est un acte de foi animé par la charité, et l'homme agit contre ce mouvement en apostasiant. Le second mouvement du libre arbitre, c'est le rejet du péché, l'acte de la pénitence. A ce mouvement appartient d'abord, nous l'avons dit plus haut, la détestation des péchés passés, et le pécheur contredit cette disposition quand il regrette de s'être repenti. Un second élément de l'acte de pénitence, c'est la volonté de se soumettre aux clés de l'Église par la confession, selon cette parole du Psaume (32, 5): " je confesserai contre moi mon injustice au Seigneur; et tu m'as pardonné l'impiété de mon péché. " Il contrarie cette volonté,

celui qui dédaigne de se confesser comme il se l'était proposé. Et c'est pourquoi l'on dit que chez de tels pécheurs une ingratitude spéciale ramène les péchés déjà pardonnés.

Solutions: 1. Ce caractère spécial n'est pas attribué à ces péchés parce qu'ils sont plus graves que les autres, mais parce qu'ils sont plus directement en opposition avec le bienfait de la rémission.

2. Oui, les péchés véniels et le péché originel lui-même reviennent de la façon qu'on a dite, comme les péchés mortels, en tant qu'il y a mépris du bienfait de Dieu qui a pardonné ces péchés. Quant au péché véniel, il n'implique pas d'ingratitude, parce qu'en péchant véniellement l'homme ne se met pas en opposition absolue avec Dieu, mais agit en dehors de lui. C'est pourquoi les péchés véniels ne ramènent d'aucune façon les péchés pardonnés.

3. Un bienfait peut être évalué de deux façons: ou bien pour sa valeur intrinsèque, et ainsi considérée l'innocence est un bienfait plus grand que la pénitence, seconde planche après le naufrage; ou bien d'après la situation de celui qui reçoit le bienfait, et, à ce titre, la grâce faite à celui qui en est le moins digne est la plus grande. Le mépris de cette grâce plus grande le rend plus ingrat. C'est de cette seconde façon que le bienfait du pardon de la faute est plus grand, en tant qu'il est accordé à celui qui en est totalement indigne. Il s'ensuivra donc une plus grande ingratitude.

ARTICLE 3: Les péchés reviennent-ils avec un égal degré de culpabilité?

Objections: 1. La grandeur du péché égale celle du bienfait procuré par le pardon, et par suite égale la grandeur de l'ingratitude qui a fait mépriser ce bienfait. Or, c'est l'importance de l'ingratitude qui mesure celle de la culpabilité. Donc cette culpabilité est égale à celle de tous les péchés antérieurs.

2. Celui qui offense Dieu pèche plus gravement que celui qui offense l'homme. Mais l'affranchi coupable est ramené au même degré de servitude ou même à une condition de servitude plus dure que celle dont il avait été affranchi. A plus forte raison, celui qui pèche contre Dieu, après sa libération du péché, sera-t-il passible d'une dette de peine égale à celle qu'il avait tout d'abord encourue.

3. Dans la parabole rapportée par S. Matthieu (18, 34), on dit que le " Maître irrité livra aux bourreaux le mauvais serviteur ", celui auquel les péchés pardonnés étaient réimputés à cause de son ingratitude " jusqu'à ce qu'il eût restitué toute sa dette ". Mais ce ne serait pas le cas si la culpabilité qui vient de l'ingratitude n'était pas aussi grande qu'avait été celle de tous les péchés passés. C'est donc que la culpabilité ramenée par l'ingratitude est égale à celle qui avait précédé la pénitence.

En sens contraire, il est écrit (Dt 25, 2): " A la mesure du péché est la mesure des coups. " Il semble donc qu'un petit péché n'engendre pas une grande culpabilité. Mais quelquefois le péché mortel commis après la pénitence est beaucoup moins grave que n'importe lequel des péchés précédemment pardonnés. Donc le péché commis après la pénitence ne ramène pas autant de culpabilité qu'il y en avait dans les péchés déjà pardonnés.

Réponse: Certains théologiens ont dit qu'en raison de l'ingratitude du péché commis après la pénitence, le pécheur encourait, outre la culpabilité propre au nouveau péché, une culpabilité égale à ce qu'avait été celle des péchés déjà pardonnés. Mais cela n'est pas nécessaire. Nous l'avons dit plus haut, la culpabilité des péchés précédents n'est pas ramenée par le nouveau péché en tant qu'elle découlait des actes des péchés passés, mais en tant qu'elle suit l'acte du nouveau péché. Ce retour de culpabilité doit donc être proportionné à la gravité du péché qui suit la pénitence. Or, il peut arriver que la gravité du nouveau péché égale celle de tous les péchés précédents; mais cela n'arrive pas toujours, et pas nécessairement, soit qu'il s'agisse de la gravité résultant de l'espèce du péché: par exemple, le nouveau péché est un acte de fornication simple, alors que les péchés passés ont été des adultères, des homicides ou des sacrilèges; soit même qu'il s'agisse de la gravité résultant de l'ingratitude qu'implique le nouveau péché. Ce n'est pas en effet une nécessité que la gravité de

l'ingratitude soit absolument égale à la grandeur du bienfait reçu, grandeur qui se mesure à la gravité des péchés pardonnés. Il peut arriver que l'ingratitude à l'égard du bienfait reçu soit beaucoup plus grande chez celui qui méprise davantage le bienfait ou commet une offense plus grande contre le bienfaiteur, et que soit moins grave chez celui qui méprise moins le bienfait et offense moins le bienfaiteur. L'égalité de la gravité de l'ingratitude avec la grandeur du bienfait n'est qu'une égalité de proportion, c'est-à-dire que, dans l'hypothèse d'un égal mépris du bienfait et d'une égale offense du bienfaiteur, l'ingratitude sera d'autant plus grande que le bienfait aura été plus grand. Il est donc manifeste que le péché commis après la pénitence ne ramène pas nécessairement, en raison de l'ingratitude, un degré de culpabilité absolument égal à celui des péchés précédents. Mais il y a nécessairement une égalité proportionnelle entre la gravité plus ou moins grande des péchés plus ou moins nombreux qui ont été pardonnés, et le degré de culpabilité que ramène tout péché mortel commis après la pénitence.

Solutions: 1. Le bienfait du pardon de la faute reçoit toute sa mesure de la gravité des péchés pardonnés, mais cette gravité ne mesure pas toute l'ingratitude, qui se proportionne aussi, nous l'avons dit, au degré du mépris du bienfait et de l'offense faite au bienfaiteur. La raison donnée dans l'objection n'est donc pas concluante.

2. L'affranchi, lui aussi, n'a pas été remis en servitude pour une ingratitude quelconque, mais pour une grave ingratitude.

3. Celui à qui les péchés pardonnés sont réimputés à cause de son ingratitude subséquente redevient passible de toute sa dette en tant que le degré de culpabilité encourue par les péchés précédents se retrouve, comme nous l'avons dit, à un degré d'égalité non pas absolu, mais proportionnel, dans l'ingratitude du péché qui suit la pénitence.

ARTICLE 4: Cette ingratitude, qui ramène les péchés, est-elle un péché spécial?

Objections: 1. L'obligation de rendre le bien pour le bien dépend de ces exigences de la justice qui constituent la loi du " coup pour coup ", ou de la réciprocité, selon Aristote. Mais la justice est une vertu spéciale. Donc l'ingratitude est, elle aussi, un péché spécial.

2. Cicéron établit que la disposition à la gratitude est une vertu spéciale. Or l'ingratitude est son contraire. Donc l'ingratitude est un péché spécial.

3. Tout , effet spécial procède d'une cause spéciale. Or l'ingratitude a un effet spécial; elle fait revenir d'une certaine façon les péchés déjà pardonnés. Elle est donc un péché spécial.

En sens contraire, ce qui est la conséquence de tous les péchés n'est pas un péché spécial. Or tout péché mortel nous rend ingrats envers Dieu, comme on le voit par ce que nous avons dit; donc l'ingratitude n'est pas un péché spécial.

Réponse: L'ingratitude de celui qui pêche est quelquefois péché spécial, et d'autres fois non, n'étant pas autre chose qu'une circonstance accompagnant tout péché mortel, puisque le péché mortel nous met en opposition avec Dieu. C'est en effet l'intention du pécheur qui donne au péché sa spécification, selon Aristote: " Celui qui commet l'adultère afin de voler est beaucoup plus voleur qu'adultère. " Donc, si quelqu'un commet le péché au mépris de Dieu et du bienfait reçu, ce péché reçoit la spécification du péché d'ingratitude; et l'ingratitude de ce pécheur devient ainsi un péché spécial. Mais si le pécheur, voulant commettre un péché, par exemple un homicide ou un adultère, n'est pas retenu par ce qu'il y a dans ce péché de mépris envers Dieu, son ingratitude ne sera pas un péché spécial, mais elle prendra la spécification de l'autre péché, comme une circonstance ordinaire. Selon S. Augustin, tout péché ne procède pas du mépris de Dieu, bien qu'en tout péché le mépris de Dieu soit

inclus dans celui de ses préceptes. Il est donc manifeste que l'ingratitude de celui qui pèche est quelquefois, mais pas toujours, un péché spécial.

Solutions: Ce que nous venons de dire montre ce qu'il faut répondre aux **Objections** dont les trois premières prétendent que l'ingratitude est, par nature, une espèce particulière de péché, et la dernière, que l'ingratitude en tant qu'elle se trouve en tout péché, n'est pas un péché spécial.

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 89: LA REVIVISCENCE DES VERTUS PAR LA PÉNITENCE

1. Par la pénitence, nos vertus nous sont-elles rendues? - 2. Nous sont-elles rendues au même degré qu'auparavant? - 3. Le pénitent retrouve-t-il la même dignité? - 4. Les oeuvres vertueuses sont-elles frappées de mort par le péché? - 5. Les oeuvres frappées de mort par le péché revivent-elles par la pénitence? - 6. Les oeuvres mortes, c'est-à-dire faites sans la charité, sont-elles vivifiées par la pénitence?

ARTICLE 1: Par la pénitence, nos vertus nous sont-elles rendues?

Objections: 1. Les vertus perdues ne pourraient nous être rendues par la pénitence que si celle-ci était leur cause. Or la pénitence, étant elle-même une vertu, ne peut être la cause de toutes les vertus. Elle le peut d'autant moins que certaines vertus ont sur elle priorité de nature, comme la foi, l'espérance et la charité, on l'a dit précédemment. Donc les vertus ne nous sont pas rendues par la pénitence.

2. La pénitence consiste en certains actes du pécheur. Or les vertus surnaturelles ne sont pas l'effet de nos actes car, dit S. Augustin " l'opération de Dieu produit, sans nous, les vertus en nous ". C'est donc que la pénitence ne nous rend pas les vertus.

3. Celui qui a la vertu en fait les actes avec plaisir et facilité; d'où cette parole d'Aristote: " Il n'est pas d'homme juste qui ne se réjouisse d'agir avec justice. " Mais beaucoup de pénitents éprouvent encore de la difficulté à faire les actes des vertus. Ces vertus ne leur ont donc pas été rendues par la pénitence.

En sens contraire, il est écrit dans la parabole (Lc 15, 22) que le père du fils pénitent ordonna de lui mettre " la première robe " qui, d'après S. Ambroise, représente " le vêtement de la sagesse " avec laquelle nous arrivent toutes les vertus, selon cette parole (Sg 8, 7): " Elle enseigne la sobriété et la justice, la prudence et la vertu, biens plus utiles qu'aucun autre à notre vie d'hommes. " C'est donc que, par la pénitence, toutes les vertus nous sont rendues.

Réponse: Les péchés sont remis par la pénitence, nous l'avons dit. Mais la rémission des péchés ne se fait pas sans l'infusion de la grâce, d'où il suit que la grâce est réintroduite en notre âme par la pénitence. Or, de cette grâce, procèdent toutes les vertus surnaturelles, comme toutes les facultés de l'âme découlent de son essence, nous l'avons établi dans la deuxième Partie. Il faut donc admettre que toutes les vertus nous sont rendues par la pénitence.

Solutions: 1. La pénitence nous rend les vertus de la même manière qu'elle est cause de la grâce, nous venons de le dire. Or elle est cause de la grâce en tant que sacrement, car en tant que vertu elle est plutôt effet de la grâce. Il s'ensuit, non que la pénitence en tant que vertu est cause de toutes les autres

vertus, mais que l'habitus de la pénitence nous est donné par le sacrement en même temps que les habits des autres vertus.

2. Dans le sacrement de pénitence les actes humains tiennent lieu de principe matériel; le principe formel de ce sacrement se trouve dans l'exercice du pouvoir des clés qui est cause de la grâce et des vertus, mais seulement cause instrumentale. Quant aux actes du pénitent, si le premier, la contrition, tient lieu de disposition dernière à la réception de la grâce, les actes suivants procèdent déjà de la grâce et des vertus.

3. Comme nous l'avons dit quelquefois, après le premier acte de la pénitence qui est la contrition, il reste des suites du péché, des dispositions causées par les actes des péchés précédents, et ces dispositions valent au pénitent certaines difficultés dans la pratique de la vertu. Mais, en tant qu'il est sous l'impulsion de la charité et des autres vertus, le pénitent pratique la vertu avec plaisir et sans difficulté. C'est ainsi que l'homme vertueux peut, accidentellement, éprouver quelque difficulté à pratiquer la vertu, quand, par exemple, il est somnolent ou souffre de quelque indisposition corporelle.

ARTICLE 2: Par la pénitence, les vertus nous sont-elles rendues au même degré qu'avant?

Objections: 1. S. Paul dit (Rm 8, 28): " Tout sert au bien de ceux qui aiment Dieu "; sur quoi la glose augustinienne ajoute: " C'est tellement vrai que si quelques-uns de ces élus se dévoient et sortent du bon chemin, Dieu fait que même ces égarements soient utiles à leur progrès dans le bien. " Or il n'en serait pas ainsi si l'on se relevait avec un degré moindre de vertu.

2. S. Ambroise dit que la pénitence est une chose excellente qui ramène à la perfection toutes les dispositions défectueuses. Or il n'en serait pas ainsi si nous ne retrouvions pas nos vertus au même degré. La pénitence nous rend donc toujours à égalité ce que nous avons de vertu.

3. Sur la Genèse (1, 5): " Et il y eut un soir et un matin, un seul jour ", la Glose nous dit: " La lumière du soir est celle que la chute nous fait perdre, la lumière du matin est celle qui éclaire notre relèvement. " Or la lumière du matin est plus grande que celle du soir. Donc on se relève dans une grâce et une charité plus grandes que celles d'avant la chute. C'est bien aussi ce que semblent signifier les paroles de S. Paul (Rm 5, 20): " Où il y avait abondance de faute, il y a eu surabondance de grâce. "

En sens contraire, la charité en progrès ou la charité parfaite est supérieure à celle des commençants. Mais il arrive parfois que l'on tombe d'une charité en progrès pour se relever avec une charité de commençant. On se relève donc toujours avec un moindre degré de vertu.

Réponse: Comme nous l'avons dit, le mouvement du libre arbitre qui existe dans la justification de l'impie est l'ultime disposition à la réception de la grâce. C'est pourquoi ce mouvement du libre arbitre se produit au même instant que l'infusion de la grâce, comme on l'a dit dans la deuxième Partie. Dans ce mouvement, nous l'avons dit, est inclus l'acte de pénitence. Or il est évident que les formes susceptibles de recevoir un degré plus ou moins élevé d'activité, le reçoivent en proportion des divers degrés de disposition du sujet, on l'a vu dans la deuxième Partie. En conséquence, selon que, dans la pénitence, le mouvement du libre arbitre est plus intense ou plus faible, le pénitent reçoit une grâce plus ou moins grande. Mais il arrive que la grâce à laquelle est proportionnée l'intensité du mouvement du pénitent est égale, supérieure ou inférieure au degré de grâce d'où il était tombé. Il s'ensuit que le pénitent se relève quelquefois avec une grâce plus grande et d'autres fois avec une grâce égale ou même inférieure, et il en va de même des vertus qui découlent de la grâce.

Solutions: 1. Le fait d'être déchu de l'amour de Dieu en péchant ne sert pas au bien de tous ceux qui aiment Dieu. On le voit bien par ceux qui tombent et ne se relèvent plus, ou ne se relèvent que pour retomber. Cette chute ne sert qu'à ceux qui " selon le dessein divin, sont appelés à la sainteté ", c'est-à-

dire aux prédestinés qui, chaque fois qu'ils tombent, finissent par se relever. Leur chute leur devient donc avantageuse, non parce qu'ils se relèvent toujours avec une grâce plus grande, mais avec une grâce plus durable. Cette qualité ne se prend d'ailleurs pas du côté de la grâce, qui serait d'autant plus durable qu'elle serait plus grande, mais du côté de l'homme qui demeure dans la grâce d'une façon d'autant plus stable qu'il est plus prudent et plus humble. C'est pourquoi la Glose nous dit, dans le commentaire du même texte: " Leur chute leur est profitable, parce qu'ils se relèvent plus humbles et deviennent mieux instruits. "

2. De son côté, la pénitence a bien le pouvoir de réparer parfaitement toutes les brèches du péché, et même de nous pousser à un état plus parfait. Mais son efficacité trouve quelquefois un obstacle du côté de l'homme qui s'achemine mollement vers Dieu et la détestation du péché. C'est comme dans le baptême, où les adultes reçoivent une grâce plus ou moins grande selon leurs dispositions.

3. Cette comparaison de l'une et l'autre grâce avec la lumière du soir et celle du matin, porte sur l'ordre de succession, la lumière du soir étant suivie des ténèbres de la nuit, et celle du matin de la clarté du jour, mais elle n'entend pas comparer les degrés de grâce. Quant à la parole de S. Paul, elle s'entend de la grâce qui surpasse l'abondance de tous les péchés humains. Mais il n'est pas vrai de tous les pécheurs que plus ils pèchent, plus ils reçoivent de grâce, s'il s'agit du degré de grâce habituelle. Il y a cependant surabondance de grâce, si l'on considère la cause même de la grâce, la miséricorde gratuite qui accorde le bienfait du pardon, miséricorde d'autant plus grande qu'il s'agit d'un plus grand pécheur. Il arrive aussi que des âmes ayant beaucoup péché ont davantage de contrition et obtiennent ainsi une plus grande abondance de grâce et de vertus, comme on le voit dans le cas de Madeleine.

Quant à l'objection *en sens contraire*, il faut répondre que, dans un seul et même homme, la grâce du progrès est plus grande que celle du début. Mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit ainsi chez des âmes différentes. Tel commençant reçoit une grâce plus grande que celle de tel autre progressant, comme le note S. Grégoire: " Que les hommes du temps présent et de l'avenir sachent tous avec quelle perfection Benoît enfant a commencé à vivre dans la grâce de l'état religieux. "

ARTICLE 3: Par la pénitence l'homme retrouve-t-il la même dignité?

Objections: 1. Au sujet de cette parole d'Amos (5, 1): " Elle est tombée, la vierge d'Israël ", la Glose nous dit: " Le prophète ne nie pas qu'Israël puisse se relever; mais il ne se relèvera pas vierge, parce que la brebis qui a une fois erré, même si elle est rapportée sur les épaules du pasteur, n'a pas autant de gloire que celle qui ne s'est jamais égarée. " La pénitence ne rend donc pas à l'homme sa dignité précédente.

2. S. Jérôme dit: " Tous ceux qui ne gardent pas la dignité de leur vie divine doivent être satisfaits s'ils sauvent leur âme; car il est difficile de revenir au degré de vie qu'on a perdu ", et le pape Innocent I^{er} rappelle que " les canons décrétés à Nicée excluent les pénitents, même des charges inférieures de la cléricature ". L'homme ne retrouve donc point, par la pénitence, sa dignité précédente.

3. Avant le péché, l'homme peut toujours s'élever en dignité. Or cela n'est plus accordé au pénitent après le péché, d'après Ézéchiël (44, 10.13): " Les lévites qui se sont éloignés de moi... ne m'approcheront plus jamais, pour exercer le sacerdoce. " Et voici ce qu'on trouve dans les *Décrets* citant un concile de Lérida: " Ceux qui, attachés au service du saint autel, ont, par surprise, succombé lamentablement à la fragilité de la chair et, par la miséricorde du Seigneur, ont fait une digne pénitence, peuvent bien réoccuper leurs charges, mais à la condition de ne pouvoir être désormais promus à de plus hauts offices. " La pénitence ne rétablit donc pas l'homme dans sa dignité antérieure.

En sens contraire, voici ce qu'on lit dans le même *Décret*, citant une lettre de S. Grégoire à Secundinus: " Après une digne satisfaction, l'homme peut, croyons-nous, récupérer son honneur. " Et voici un décret du concile d'Agde: " Les clercs contumaces doivent être corrigés par leurs évêques,

autant que le rang de leur dignité le permet, de telle façon qu'une fois corrigés par la pénitence, ils reçoivent de nouveau leur grade hiérarchique et leur dignité. "

Réponse: Le péché fait perdre à l'homme une double dignité: celle qu'il a par rapport à Dieu, et celle qu'il a par rapport à l'Église. Par rapport à Dieu, il perd une double dignité. Tout d'abord sa dignité principale " qui le mettait au nombre des fils de Dieu " (Sg 5, 5) par la grâce. Et il récupère cette dignité par la pénitence, comme l'indique la parabole du fils prodigue où le père fait rendre au pénitent " sa première robe, son anneau et ses chaussures ".

Mais le pécheur perd aussi une dignité secondaire l'innocence, dont le fils aîné se glorifiait en disant " Depuis tant d'années que je te sers, je n'ai jamais violé ton commandement. " C'est là une dignité que le pénitent ne peut recouvrer; mais il peut retrouver parfois quelque chose de meilleur, car, dit S. Grégoire: " Ceux qui réfléchissent aux égarements qui les ont éloignés de Dieu, compensent leurs pertes précédentes par les gains qui suivent leur conversion. A leur sujet, il y a une plus grande joie dans le ciel, parce que le général, dans le combat, aime le soldat qui, après sa fuite, revient charger courageusement l'ennemi, plus que celui qui, n'ayant jamais tourné le dos, n'a jamais fait non plus un acte signalé de courage. "

Quant à la dignité ecclésiastique, l'homme la perd par le péché, en se rendant indigne d'accomplir les actes qui appartiennent à l'exercice de cette dignité. Il est en effet interdit aux pécheurs de la récupérer dans les cas suivants.

1° Quand ils ne font pas pénitence. C'est ainsi que S. Isidore écrit à l'évêque Misianus ce que nous lisons dans la même distinction des *Décrets*,: " Les canons prescrivent de rétablir dans leurs anciens grades hiérarchiques ceux qui ont déjà donné la satisfaction de la pénitence ou une confession suffisamment réparatrice de leurs péchés. Mais au contraire, ceux qui ne s'amendent pas du vice de leur corruption ne doivent recouvrer ni leur grade honorifique, ni la grâce de la communion. "

2° Quand ils sont négligents dans leur pénitence: " Quand ces clercs pénitents ne montrent aucune humble componction, aucune assiduité à la prière, aucune pratique de jeûne et de pieuses lectures, nous pouvons prévoir avec quelle négligence ils continueraient de vivre, s'il leur était permis de recouvrer leurs anciennes dignités. "

3° Quand le clerc a commis un péché auquel est annexée une irrégularité. De là ce canon d'un concile tenu par le pape Martin: " Si quelqu'un a épousé une veuve ou une femme abandonnée par son mari, qu'il ne soit pas admis dans le clergé. S'il s'y est glissé furtivement, qu'il en soit chassé. De même si, après son baptême, il a chargé sa conscience d'un homicide par action, conseil, ou défense de l'assassin. " Mais ces interdictions ont leur motif dans l'irrégularité et non dans le péché lui-même.

4° Quand il y a scandale. D'où ces paroles de Raban Maur: " Ceux qui auront été surpris ou arrêtés en flagrant délit de parjure, de vol ou de fornication ou autres crimes doivent, d'après les saints canons, être déclarés déchus de leur grade hiérarchique, parce que c'est un scandale pour le peuple de Dieu d'avoir de telles personnes à sa tête. Quant à ceux qui s'accusent au prêtre de tels péchés commis en secret, s'ils ont soin de se purifier par les jeûnes, les aumônes, les veilles et les saints exercices de la liturgie, on doit leur promettre que, même en gardant leur place dans la hiérarchie, ils peuvent espérer leur pardon de la miséricorde de Dieu. " C'est ce que nous dit aussi la décrétale sur la qualité des ordinands: " Si les crimes reprochés n'ont pas été établis par une sentence judiciaire ou ne sont pas notoires de quelque autre façon, les coupables, sauf les homicides, ne peuvent pas, après leur pénitence, être écartés de l'exercice des saints ordres déjà reçus, ou de leur réception. "

Solutions: 1. Virginité et innocence ne peuvent, ni l'une ni l'autre, se récupérer, mais il s'agit là d'une dignité secondaire au regard de Dieu.

2. Dans le texte allégué, S. Jérôme ne dit pas qu'il est impossible, mais seulement difficile à l'homme de retrouver, après le péché, sa dignité d'avant la faute, parce que cela n'est accordé qu'à celui qui fait parfaitement pénitence, comme nous l'avons dit. Aux prescriptions des canons qui semblent interdire cette concession, S. Augustin répond dans une lettre: " Ce n'est point parce qu'elle désespérait de pouvoir pardonner, mais à cause de la rigueur de sa discipline, que l'Église a défendu de recevoir, de reprendre ou de garder dans la cléricature celui qui a fait pénitence d'un crime. Autrement, ce serait mettre en discussion le pouvoir des clés donné à l'Église, et dont il a été dit: "Tout ce que vous aurez absous sur la terre sera absous dans le ciel." " Et il ajoute: " Car le saint roi David, lui aussi, a fait pénitence de crimes dignes de mort, et cependant il est resté sur son trône. De même, le bienheureux Pierre est demeuré Apôtre, bien qu'avec des larmes très amères il ait fait pénitence pour avoir renié le Seigneur. Mais, pour autant, ne jugeons pas superflu le souci de ceux qui dans la suite, quand cela ne portait point dommage à l'oeuvre du salut, ont augmenté la sévérité de la pénitence. Ils avaient, je crois, appris par expérience que l'attachement au pouvoir avait rendu fictive la pénitence de certains pécheurs. "

3. Ce décret doit s'entendre des clercs qui, ayant été soumis à la pénitence publique, ne peuvent plus dans la suite être promus à une dignité plus haute. Car S. Pierre, après son reniement, a été établi pasteur des brebis du Christ, comme on le voit chez S. Jean (21, 15) dont S. Jean Chrysostome commente ainsi le récit: " Pierre, après son reniement et sa pénitence, a montré une plus grande confiance dans le Christ. Alors qu'à la Cène il n'osait pas l'interroger lui-même, mais en chargeait S. Jean, voici qu'après sa pénitence il se voit accorder la conduite de ses frères. Non seulement alors il ne charge plus un autre des interrogations qui le concernent lui-même, mais c'est lui qui interroge le Maître au sujet de Jean. "

ARTICLE 4: Les oeuvres vertueuses sont-elles frappées de mort par le péché qui les a suivies?

Objections: 1. Ce qui n'existe plus ne peut pas être changé. Mais cette mortification des oeuvres est un changement, passage de l'état de vie à l'état de mort. Or, puisque les oeuvres vertueuses n'existent plus une fois faites, il semble bien qu'elles ne puissent pas être frappées de mort.

2. Par les oeuvres vertueuses faites en état de charité, l'homme mérite la vie éternelle. Mais enlever à quelqu'un sa récompense est une injustice qui ne peut se trouver chez Dieu. Il n'est donc pas possible que les oeuvres vertueuses faites en état de charité soient frappées de mort par un péché commis ensuite.

3. Ce qui est plus fort n'est pas détruit par ce qui est plus faible. Or les oeuvres de charité sont plus fortes que n'importe quel péché, selon les Proverbes (10, 12): " La charité couvre tous les péchés. " Il semble donc que les oeuvres faites en état de charité ne puissent pas être frappées de mort par le péché commis ensuite.

En sens contraire, on lit dans Ézéchiél (18,24): " Si le juste se détourne de sa justice, on ne se souviendra plus de la justice qu'il aura pratiquée. "

Réponse: Une réalité vivante perd, par la mort, son activité vitale. C'est par comparaison avec ce phénomène qu'on dit que certaines choses sont " mortifiées " quand elles sont empêchées d'aboutir à leur propre effet ou activité. Or l'effet des oeuvres vertueuses faites en état de charité est de nous conduire à la vie éternelle. Cet effet est empêché par le péché mortel qui, commis après les oeuvres, nous enlève la grâce. C'est de cette façon que les oeuvres vertueuses faites en état de charité sont dites " mortifiées " par le péché mortel qui les suit.

Solutions: 1. De même que les oeuvres de péché passent quant à leur action et demeurent quant à leur culpabilité, ainsi les oeuvres faites dans la charité, une fois leur acte passé, demeurent-elles quant à

leur mérite dans l'acceptation de Dieu. Elles sont mortifiées en tant que l'homme est empêché d'en recevoir la récompense.

2. La récompense peut être enlevée sans injustice à celui qui la méritait, quand il s'en est rendu indigne par une faute postérieure; car c'est quelquefois justice que l'homme perde, à cause d'une faute, ce qu'il a déjà reçu.

3. Ce n'est pas à cause de la puissance des oeuvres de péché que les oeuvres faites précédemment dans la charité sont mortifiées, mais c'est à cause de la liberté de la volonté, qui peut s'abaisser du bien au mal.

ARTICLE 5: Les oeuvres frappées de mort par le péché revivent-elles par la pénitence?

Objections: 1. Les oeuvres qui avaient été accomplies dans la charité sont mortifiées par le péché postérieur, et de même les péchés sont remis par la pénitence qui les suit. Or les péchés remis par la pénitence ne reviennent pas, on l'a dit. Il semble donc que les oeuvres mortifiées, elles non plus, ne revivent point par la charité.

2. On dit que les oeuvres sont mortifiées par comparaison avec les animaux qui meurent. Mais l'animal mort ne peut être rendu à la vie. Donc les oeuvres mortifiées ne peuvent pas non plus revivre par la pénitence.

3. Les oeuvres accomplies dans la charité méritent un degré de gloire éternelle proportionné à leur degré de grâce et de charité. Or quelquefois l'homme se relève par la pénitence à un degré inférieur de grâce et de charité. La gloire qu'il obtient n'est donc plus proportionnée au mérite de ses premières oeuvres, et il semble ainsi que les oeuvres mortifiées par le péché ne soient pas revivifiées.

En sens contraire, sur ce texte de Joël (2, 25): " je vous rendrai les années que les sauterelles ont dévorées " la Glose interlinéaire nous dit: " je ne laisserai point périr l'abondance que le trouble de votre esprit vous a fait perdre ". Cette abondance est le mérite des bonnes oeuvres qui a été perdu par le péché. La pénitence revivifie donc les oeuvres méritoires antérieures au péché.

Réponse: Certains ont dit que les oeuvres méritoires mortifiées par un péché postérieur n'étaient pas revivifiées par la pénitence qui suivait ce péché. Ils pensaient que ces oeuvres, n'existant plus, ne pouvaient pas être revivifiées.

Mais cela ne peut empêcher leur reviviscence. Ce n'est pas seulement en tant que ces oeuvres existent actuellement, qu'elles ont la vie, c'est-à-dire la puissance de nous conduire à la vie éternelle, mais même après qu'elles ont cessé d'exister en acte, en tant qu'elle subsistent dans l'acceptation de Dieu. Ainsi elles y demeurent, autant qu'il dépend d'elles, même après qu'elles ont été mortifiées par le péché, parce que Dieu tiendra toujours ces oeuvres pour agréables en tant qu'elles ont été faites, et les saints s'en réjouiront selon l'Apocalypse (3, 11): " Retiens ce que tu as, de peur qu'un autre ne reçoive ta couronne. " Si elles n'ont plus l'efficacité de conduire à la vie éternelle celui qui les a faites, cela provient de l'obstacle posé par le péché qui est survenu et qui a rendu cet homme indigne de la vie éternelle. Or cet empêchement est enlevé par la pénitence en tant qu'elle remet les péchés. Il reste donc que les oeuvres d'abord mortifiées recouvrent, par la pénitence, l'efficacité de conduire leur auteur à la vie éternelle; c'est ainsi qu'elles revivent. Il est donc évident que les oeuvres mortifiées revivent par la pénitence.

Solutions: 1. Les oeuvres de péché sont détruites en elles-mêmes par la pénitence, en sorte que grâce à l'indulgence divine, il n'en vient plus jamais ni souillure ni culpabilité. Mais les oeuvres faites dans la charité ne sont pas détruites par Dieu, et elles subsistent dans son acceptation. C'est l'activité de

l'homme qui met un empêchement à leur efficacité. Dieu fait pour sa part ce que ces oeuvres méritaient.

2. Les oeuvres accomplies dans la charité ne sont pas mortifiées en elles-mêmes, nous l'avons dit, mais leur efficacité est seulement empêchée par l'obstacle qui survient du côté de l'homme.

3. Celui qui se relève par la pénitence dans un degré de charité inférieur au précédent, recevra la récompense essentielle selon la mesure de charité où il se trouvera à sa mort. Mais il aura plus de joie des oeuvres faites dans son premier état de charité, que de celles du second, ce qui relève de la récompense accidentelle.

ARTICLE 6: Les oeuvres mortes, c'est-à-dire faites sans la charité, sont-elles vivifiées, elles aussi, par la pénitence?

Objections: 1. Il semble plus difficile d'amener à la vie ce qui a été mortifié, merveille que la nature ne fait jamais, que de faire vivre ce qui n'a jamais été vivant, car des réalités non vivantes engendrent parfois naturellement des êtres vivants. Or la pénitence vivifie des oeuvres mortifiées, comme on l'a dit. Donc à plus forte raison vivifie-t-elle les oeuvres mortes.

2. Supprimer la cause, c'est supprimer l'effet. Or c'est un manque de charité et de grâce qui a été la cause pour laquelle les oeuvres appartenant au genre des oeuvres bonnes, mais faites sans la charité, n'ont pas été des oeuvres vivantes, et cette déficience est enlevée par la pénitence. Les oeuvres mortes sont donc vivifiées par la pénitence.

3. S. Jérôme écrit: " Si vous voyez parfois un pécheur faire quelques oeuvres de justice au milieu de beaucoup d'oeuvres mauvaises, Dieu n'est pas si injuste qu'il oublie les quelques bonnes oeuvres de ce pécheur à cause du nombre des mauvaises. " Or cette justice de Dieu apparaît surtout quand ses mauvaises oeuvres passées sont effacées par la pénitence. Il semble donc que, par la pénitence, Dieu récompense les bonnes oeuvres précédentes faites en état de péché. C'est ainsi qu'elles sont vivifiées.

En sens contraire, S. Paul écrit (1 Co 13, 3) " Quand j'aurais distribué tout mon bien pour nourrir les pauvres et livré mon corps au feu, si je n'ai pas la charité, tout cela ne me sert de rien. " Or cette parole ne serait plus vraie si ces oeuvres étaient vivifiées au moins par une pénitence postérieure. La pénitence ne vivifie donc pas les oeuvres mortes.

Réponse: Une oeuvre peut être dite " morte " de deux façons:

1° En raison de ses effets, parce qu'elle est cause de mort, et c'est à ce titre que les oeuvres de péché sont dites mortes dans l'épître aux Hébreux (9, 14): " Le sang du Christ purifiera nos consciences des oeuvres mortes. " Les oeuvres mortes de cette catégorie ne sont pas vivifiées, mais abolies par la pénitence, selon la même épître (6, 1): " Nous n'avons plus à poser les fondements de la pénitence, qui nous délivre des oeuvres mortes. "

2° Les oeuvres sont dites encore " mortes " en raison de ce qui leur manque: parce qu'elles n'ont pas cette vie spirituelle qui vient de la charité par laquelle l'âme est unie à Dieu, recevant de Dieu la vie comme le corps la reçoit de l'âme. C'est de cette façon que la foi, sans la charité, est dite " morte ", selon S. Jacques (2, 20): " La foi sans les oeuvres est morte. " C'est aussi de cette façon qu'on appelle mortes toutes les oeuvres bonnes par leur genre, qui sont faites sans la charité, en tant qu'elles ne procèdent pas du principe de la vie, comme nous disons du son d'une cithare que c'est une voix morte. La distinction entre mort et vie dans les oeuvres se fait par comparaison avec le principe dont elles procèdent. Mais les mêmes oeuvres ne peuvent pas deux fois procéder d'un principe, puisqu'elles sont des réalités qui passent et ne peuvent pas être réalisées de nouveau avec la même individualité. Il est donc impossible que des oeuvres mortes deviennent vivantes par la pénitence.

Solutions: 1. Dans le domaine de la nature, les réalités mortes ou mortifiées sont les unes et les autres sans principe vital. Au contraire, les oeuvres que nous disons " mortifiées ", ne le sont pas du côté du principe vital dont elles ont procédé, mais du côté d'un empêchement qui leur est extérieur, tandis que les oeuvres mortes sont ainsi appelées à cause de leur principe. Ce n'est donc pas le même cas.

2. Les oeuvres bonnes par leur genre, mais faites sans charité, sont appelées mortes parce qu'en l'absence de la charité et de la grâce, elles manquent de principe vital. Qu'elles procèdent d'un tel principe, la pénitence qui vient ensuite ne peut pas le leur donner. La raison donnée dans l'objection n'est donc pas concluante.

3. Dieu se souvient des bonnes oeuvres faites en état de péché, non pour les récompenser dans la vie éternelle, due seulement aux oeuvres vives, c'est-à-dire accomplies dans la charité, mais pour leur donner une récompense temporelle. C'est ainsi que, dans l'homélie sur la parabole de Lazare et du riche, S. Grégoire dit: " Si ce riche n'avait pas fait quelque bien et reçu sa récompense dans le siècle présent, Abraham ne lui aurait jamais dit: " Tu as reçu des biens pendant ta vie. "

On peut encore justifier cette opinion en ce que le pécheur subira un jugement moins sévère. D'où ces paroles de S. Augustin: " Nous ne pouvons pas dire du schismatique martyrisé qu'il lui eût été meilleur d'éviter toutes ces souffrances en reniant le Christ. Nous devons, au contraire, penser que son jugement sera plus doux que si son reniement l'avait soustrait à son supplice. La parole de S. Paul: "Quand je livrerais mon corps au feu, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien", doit s'entendre en ce sens que cela ne sert de rien pour l'obtention du royaume des cieux, mais non pas pour un adoucissement de la damnation finale. "

Il faut étudier maintenant les parties de la pénitence. D'abord en général (Q. 90). Ensuite chacune en particulier (Supplément, q. 1).

Somme Théologique IIIa Pars

QUESTION 90: LES PARTIES DE LA PÉNITENCE EN GÉNÉRAL

1. La pénitence a-t-elle des parties? - 2. Leur nombre. - 3. Leur nature. - 4. Sa division en parties subjectives (voir le supplément).

ARTICLE 1: La pénitence a-t-elle des parties?

Objections: 1. Les sacrements sont des réalités dans lesquelles la vertu divine opère mystérieusement a. Or la vertu divine est une et simple. La pénitence étant un sacrement, on ne doit pas lui assigner de parties.

2. La pénitence est à la fois vertu et sacrement. Or, en tant que vertu, elle n'a pas de parties, puisque la vertu est habitus, qualité simple de l'esprit. Et il ne semble pas non plus qu'on puisse assigner des parties à la pénitence en tant que sacrement, car on ne distingue pas de parties dans le baptême et les autres sacrements. On ne doit donc pas en assigner à la pénitence.

3. C'est le péché qui est la matière de la pénitence, on l'a dit plus haut b. Or on ne distingue pas de parties dans le péché. On ne doit donc pas en distinguer non plus dans la pénitence.

En sens contraire, les parties sont les éléments divers qui constituent la perfection intégrale d'une réalité. Or la perfection de la pénitence dans son intégrité requiert plusieurs éléments: la contrition, la confession et la satisfactions. La pénitence a donc des parties.

Réponse: Les parties d'une réalité sont les éléments en lesquels son tout se divise matériellement; car les parties sont au tout ce que la matière est à la forme. C'est pourquoi Aristote range les parties dans le genre de la cause matérielle, et le tout dans celui de la cause formelle. Partout donc où, du côté de la matière, il y a de la pluralité, on doit trouver une raison de distinguer des parties. Or nous avons dit que, dans le sacrement de pénitence, les actes humains tenaient lieu de matière. C'est pourquoi la perfection de la pénitence requiert plusieurs actes humains: la contrition, la confession et la satisfaction, comme nous le verrons plus loin. Il s'ensuit donc que le sacrement de pénitence a des parties.

Solutions: 1. Tous les sacrements sont simples en tant que la vertu divine opère en eux. Mais cette vertu divine, à cause de sa grandeur, peut employer pour son opération ou bien une seule réalité, ou bien des réalités diverses en raison desquelles on doit assigner des parties à un sacrement.

2. On n'assigne pas des parties à la pénitence en tant que est vertu, parce que les actes humains qu'on distingue dans la pénitence ne sont pas des parties, mais des effets de cet habitus qu'est la vertu. C'est donc comme sacrement que la pénitence a des parties, les actes humains tenant lieu de matière sacramentelle. Quant aux autres sacrements, ils n'ont pas pour matière des actes, humains, mais une réalité extérieure, ou simple comme l'eau et l'huile, ou composée comme le chrême. C'est pourquoi, dans les autres sacrements, on ne distingue pas de parties.

3. Les péchés ne sont que la matière éloignée de la pénitence, en tant qu'ils sont comme la matière ou l'objet des actes humains qui sont eux-mêmes la matière propre du sacrement de pénitence.

ARTICLE 2: Le nombre des parties de la pénitence

Objections: 1. La contrition est dans le coeur et appartient par conséquent à la pénitence intérieure; la confession au contraire est dans la bouche, et la satisfaction dans l'oeuvre extérieure. Ces deux parties appartiennent donc à la pénitence extérieure. Or la pénitence intérieure n'est pas un sacrement. Seule la pénitence extérieure, qui tombe sous les sens, peut être un sacrement. La distinction en trois parties du sacrement de pénitence n'est donc pas justifiée.

2. Le sacrement de la loi nouvelle confère la grâce, on l'a vue. Or dans la satisfaction aucune grâce n'est conférée. Donc la satisfaction n'est pas une partie du sacrement.

3. Il n'y pas identité entre les fruits et les parties d'une réalité. Or la satisfaction est le fruit de la pénitence, d'après S. Luc (3, 8): " Faites de dignes fruits de pénitence. " Elle n'est donc pas une partie de cette même pénitence.

4. La pénitence doit s'opposer au péché. Or le péché s'achève dans le coeur par le consentement, ainsi qu'on l'a prouvé dans la deuxième Partie. Donc aussi dans la pénitence, dont la confession de bouche et la satisfaction par les oeuvres ne peuvent par conséquent être des parties.

En sens contraire, il semble qu'on doive distinguer un plus grand nombre de parties dans la pénitence. Ce n'est pas seulement le corps, comme matière, qui est partie de l'homme, mais c'est aussi l'âme, qui est sa forme. Or les trois parties assignées à la pénitence, étant des actes du pénitent, ne représentent que la matière de la pénitence, et c'est l'absolution du prêtre qui tient lieu de forme. Il faut donc compter l'absolution du prêtre comme quatrième partie de la pénitence.

Réponse: Il y a deux sortes de parties: les parties de l'essence et les parties de la quantité, selon Aristote. Les parties de l'essence sont, dans l'ordre physique, la matière et la forme, et, dans l'ordre logique, le genre et la différence. C'est ainsi que, dans tout sacrement, on distingue la matière et la forme comme des parties de son essence, et nous avons dit en conséquence que les sacrements sont constitués " de choses et de paroles ". Quant aux parties de la quantité, elles sont des parties de la matière, puisque la quantité se trouve du côté de la matière. C'est à ce titre qu'on assigne spécialement au sacrement de pénitence des parties, selon les actes du pénitent qui sont la matière de ce sacrement.

Or nous avons dit plus haut que la compensation de l'offense se faisait dans la pénitence d'une autre façon que dans la justice vindicative. Dans la justice vindicative en effet, la compensation est déterminée par la sentence arbitrale du juge et non par la volonté de l'offenseur ou de l'offensé. Dans la pénitence au contraire, la compensation de l'offense se fait selon la volonté du pécheur et la libre détermination de Dieu qu'on a offensé, car la pénitence ne cherche pas seulement le rétablissement intégral de l'égalité de la justice, mais bien plus la réconciliation de deux amis, réconciliation qui se fait quand l'offenseur donne la compensation que demande l'offensé. Voici donc ce qui est requis de la part du pénitent: 1° qu'il veuille donner compensation, et cette volonté, c'est la contrition; 2° qu'il se soumette au jugement du prêtre tenant la place de Dieu, et c'est ce qui se fait dans la confession; 3° qu'il donne la compensation fixée par la sentence du ministre de Dieu, et c'est ce qui se fait dans la satisfaction. C'est ainsi qu'on distingue trois parties dans la pénitence: la contrition, la confession et la satisfaction.

Solutions: 1. La contrition est essentiellement dans le coeur et appartient à la pénitence intérieure; mais elle appartient virtuellement à la pénitence extérieure en tant qu'elle implique le vouloir de la confession et de la satisfaction.

2. Il en est de la satisfaction comme du baptême chez les adultes: en tant que voulue elle confère la grâce, et en tant que mise à exécution, elle l'augmente.

3. La satisfaction est une partie du sacrement de pénitence, et un fruit de la vertu de pénitence.

4. Il y a plus de conditions requises pour le bien " qui exige l'intégrité de sa cause ", que pour le mal qui procède " de défauts particuliers ", selon Denys. C'est pourquoi, bien que le péché s'achève dans le consentement du coeur, la pénitence, elle, requiert pour son achèvement, non seulement la contrition du coeur, mais encore la confession de la bouche et les oeuvres de satisfaction.

L'objection *en sens contraire* a été résolue par la Réponse ci-dessus.

ARTICLE 3: Nature des parties de la pénitence

Objections: 1. La pénitence est ordonnée à détruire le péché. Or la distinction des péchés de coeur, de bouche et d'action est une distinction de parties subjectives et non de parties intégrantes, puisque l'on qualifie chacune de péché. Il en va donc de même, dans la pénitence, de la contrition de coeur, de la confession de bouche et de la satisfaction par les oeuvres; donc ce ne sont pas là des parties intégrantes.

2. Aucune partie intégrante ne contient une autre des parties qu'on en distingue. Or la contrition contient en elle-même le vouloir de la confession et de la satisfaction.

3. Les parties intégrantes entrent pour une part égale et simultanée dans la constitution du tout. Or ce n'est pas le cas des parties de la pénitence. Donc elles n'en sont pas des parties intégrantes.

En sens contraire, on appelle parties intégrantes celles qui constituent le tout dans la perfection de son intégrité. Or ce sont bien les trois parties énumérées qui achèvent la perfection de la pénitence, dont elles sont par conséquent les parties.

Réponse: Certains ont dit que ces trois parties de la pénitence étaient des parties subjectives.

Mais ce n'est pas possible, car les parties subjectives ont chacune également et aussi bien que toutes ensemble, tout ce qu'il y a de puissance active dans le tout. C'est ainsi que tout ce qu'il y a de puissance active dans l'animalité, en tant qu'animalité, se retrouve dans chacune des espèces animales, qui sont ensemble et également les divisions du genre animal. Or ce n'est pas le cas ici.

C'est pourquoi d'autres théologiens ont appelé les parties de la pénitence des parties potentielles. Mais cela non plus ne peut pas être vrai, car à chacune des parties potentielles le tout est présent avec toute son essence, comme l'essence tout entière de l'âme est présente à chacune de ses facultés. Or ce n'est pas non plus le cas ici. Il reste donc que les parties de la pénitence soient des parties intégrantes qui, toutes ensemble, doivent réaliser le tout, sans que chacune d'elles en ait toute la puissance active et toute l'essence.

Solutions: 1. Le péché, parce qu'il est un mal, peut, nous l'avons dit, s'achever dans le désordre d'un seul des éléments de nos opérations; et c'est ainsi que nous avons trois espèces de péché: 1° le péché qui s'achève dans le coeur; 2° celui qui est commis par le coeur et la bouche; 3° celui auquel concourent le coeur, la bouche et l'action extérieure. Dans cette dernière espèce de péché, la part du coeur, de la bouche et de l'oeuvre extérieure sont les parties intégrantes du péché complet. Il en est de même dans la pénitence, qui a comme parties intégrantes ce que lui donnent le coeur, la bouche et l'oeuvre extérieure.

2. Le tout peut être contenu, mais non pas son essence, dans une seule des parties intégrantes. Le fondement contient en effet virtuellement, d'une certaine façon, tout l'édifice; c'est de cette façon que la contrition contient virtuellement la pénitence tout entière.

3. Toutes les parties intégrantes ont entre elles un certain ordre. Mais cet ordre peut n'être qu'un ordre de situation dans le lieu, soit que ces parties se suivent, comme les différentes parties d'une armée, soit qu'elles se touchent comme celles d'un tas de pierres, soit qu'elles soient liées ensemble comme celles d'une maison, soit qu'elles soient en continuité comme celles d'une ligne. Elles peuvent aussi être ordonnées d'après leur puissance active, comme les parties intégrantes de l'animal dont la première en puissance active est le coeur, les autres dépendant aussi les unes des autres, d'après un certain ordre de puissance active. Troisièmement enfin il peut y avoir entre les parties intégrantes un ordre de temps, comme entre les différentes parties du temps et du mouvement. Donc, pour ce qui est des parties de la pénitence, elles ont entre elles un ordre de puissance active et de temps, mais elles ne sont pas rangées localement, parce qu'elles ne sont pas localisées.

Ici s'arrête la rédaction de S. Thomas, la mort l'ayant empêché de continuer. L'article 4 est déjà un extrait du Commentaire du Livre des Sentences, ajouté par le compilateur du Supplément. Il manque : les derniers sacrements, l'Eglise, Les fins dernières de l'homme, la fin du monde.

TRAITÉ DES FINS DERNIÈRES

La fin de l'homme, la fin du monde

PREMIÈRE PARTIE: LA VISION BÉATIFIQUE

Nous sommes arrivés à traiter de la fin dernière de la vie humaine, celle des bienfaits que le sauveur nous a préparés. Et le bienfait principal, c'est la vision béatifique où Dieu se montrera à nous «face à face» Il s'agit de la fin de la vie immortelle, selon cette parole de saint Augustin: «*Te posséder toi, ô mon Dieu, c'est être riche de tous les biens*»¹. Nous traiterons ensuite de la résurrection qui réalise jusque dans notre corps les promesses du sauveur.

Ce traité se divise en quatre parties:

- 1) La vision béatifique en elle-même;
- 2) Les moyens ultimes par lesquels Dieu nous conduit à la vision béatifique, au moment de notre mort, après notre mort et à la fin du monde;
- 3) La résurrection qui est la rémunération due à notre corps qui a participé à nos actes durant la vie terrestre;
- 4) Ce qui suit la résurrection, à savoir le monde nouveau, lieu du jugement général et éternel de tous sur tout.

Dans la première partie, nous aurons à considérer:

- 1) La convenance de la vision béatifique;
 - 2) La nature de la vision béatifique;
 - 3) Sa cause;
 - 4) Son siège en nous;
 - 5) Ses effets et sa durée;
 - 6) Les conditions requises par l'âme pour qu'elle soit capable de la vision béatifique;
 - 7) Les conditions spirituelles requises pour être digne d'être élevé par Dieu à la vision béatifique;
- Dans cette première partie, je me suis efforcé de dévoiler la lumière qui permet de comprendre théologiquement absolument tout l'univers créé. Dieu a tout fait à cause d'un projet unique de son cœur: il veut communiquer (1) son bonheur infini à des créatures spirituelles (2) Il veut se montrer face à face, gratuitement, à ceux qui l'aiment (3) Or, la Vision béatifique (4), c'est le bonheur absolu, à savoir la béatitude (5).

Celui qui saisit le sens de ce projet de Dieu peut comprendre dans un regard simple toute la théologie chrétienne car il a saisi la source et le but de tout ce qui est.

(1) Questions 1 et 3, (2) Question 4; (3) Question 7; (4) Question 5

(5) «*La croyance au Ciel, épurée mais réelle, est nécessaire pour que la terre demeure habitable et pour que l'homme soit délivré de son angoisse devant la mort. Le ciel fait reconnaître la terre comme l'espace où se joue la comédie divino-humaine, constamment élevée au-dessus d'elle-même par un incessant jeu d'amour.*»

QUESTION 1: Les convenances de la vision béatifique

Pour envisager les convenances du mystère de la vision béatifique nous nous poserons sept questions:

- 1) Dieu appelle-t-il l'homme à la vision béatifique?
- 2) La vision béatifique est-elle nécessaire à la béatitude parfaite de l'homme?
- 3) Dans l'hypothèse où Dieu n'aurait pas proposé la vision béatifique, l'homme aurait-il été heureux dans l'au-delà?
- 4) Le motif ultime de la création de l'homme est-il l'entrée dans la vision béatifique?
- 5) Le motif ultime de la création de l'ange est-il l'entrée dans la vision béatifique?
- 6) Dans l'hypothèse où Adam Eve n'auraient pas péché, seraient-ils entrés dans la vision béatifique?
- 7) Le motif ultime de l'Incarnation et de la Rédemption opérée par le Verbe est-il de nous introduire à nouveau dans l'espérance de la vision béatifique?
- 8) Convenait-il que la vision béatifique ne nous soit donnée qu'après une vie terrestre?

Article 1: Dieu appelle-t-il l'homme à la vision béatifique?

Objection 1: La béatitude éternelle de l'homme ne semble pas pouvoir consister dans la vision de l'essence divine car selon la parole de Denis: «*le suprême effort de l'intelligence consiste à s'unir à Dieu comme à un être pleinement inconnu*» Ainsi, la dernière perfection de l'intelligence ou béatitude ne consiste pas à voir l'essence divine.²

Objection 2: Dieu ne peut proposer à l'homme une chose qui est impossible. Or la vision béatifique, qui consiste à voir Dieu tel qu'il est, est impossible à l'homme, selon cette parole de l'Écriture: «*Nul ne peut voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre*»³. Il semble donc que Dieu n'appelle pas l'homme à la vision de son essence.

Objection 3: De même, l'homme ne doit pas désirer des réalités qui ne sont pas à sa portée: «*oui, Dieu est si grand qu'il dépasse notre science*» reconnaît le livre de Job⁴. La vision de l'essence de Dieu dépasse l'homme. L'homme ne peut donc la désirer sans courir le risque de tomber dans le péché de présomption.

Cependant, saint Paul dit aux corinthiens: «*maintenant, nous voyons dans un miroir, d'une manière mystérieuse, mais alors nous verrons face à face*»¹ Ce qui se voit face à face se voit dans son essence. Les saints dans la patrie verront Dieu dans son essence.

En outre, saint Jean dit: «*quand il apparaîtra, nous serons semblables à lui, car nous le verrons tel qu'il est*»⁵. Nous le verrons donc dans son essence.

² Voir Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Ia IIae Question 3, art. 8 objection 1;

³ Exode 33, 20;

⁴ Job 34, 26;

⁵ 1 Jean 3, 2;

Conclusion: C'est une donnée de la foi que la fin ultime de la vie humaine consiste en la vision de Dieu. C'est en ce sens que s'exprime le pape Benoît XII, à travers une parole solennelle et définitive *«les âmes saintes aussitôt après la mort et la purification pour sceller qui en ont besoin, avant même la résurrection dans leur corps et le jugement général, entrent au ciel, au royaume des cieux et au paradis céleste avec le Christ et les anges saints. Elles voient l'essence divine d'une vision intuitive et même face à face, sans la médiation d'aucune créature qui serait un objet de vision. La divine essence se manifeste plutôt à eux à nu, clairement et à découvert et, par cette vision, elles jouissent de cette même essence. Par cette vision et cette jouissance, les âmes sont vraiment bienheureuses et possèdent la vie et le repos éternels»*⁶

Solution 1: Le texte de Denis qu'on nous cite concerne la connaissance de Dieu qu'ont en cette vie ceux qui tendent à la béatitude

Solution 2: Ce qui est impossible à l'homme n'est pas irréalisable si l'on considère la puissance de Dieu. Seules les choses contradictoires en soi échappent à la puissance de Dieu. Dieu ne peut faire par exemple que ce cercle soit en même temps carré. La vision béatifique n'entre pas dans ce genre d'impossibilité. Elle est seulement impossible relativement à la puissance naturelle de l'homme. Rien n'empêche donc que Dieu, par sa gloire, surélève les facultés de l'homme.

Solution 3: L'homme ne peut désirer une chose qui le dépasse sauf si Dieu lui en donne l'ordre. C'est pourquoi les saints n'encouraient pas le péché de présomption quand leur désir commun attendait de Dieu la vision de son essence, selon l'exode: *«Montre-moi ta gloire»*⁷ et le psalmiste: *«montre ta face et nous serons sauvés»*⁸. Bien au contraire, c'est à cause de leur très grand amour de Dieu qu'ils s'exprimaient ainsi.

Article 2: La vision béatifique est-elle nécessaire à la béatitude parfaite de l'homme?

Objection 1: La vision de l'essence divine dépasse les capacités naturelles de l'homme. Elle dépasse donc aussi son désir naturel. Il semble donc que ces désirs naturels de bonheur peuvent être satisfaits par des biens inférieurs comme une certaine contemplation de Dieu à travers ses oeuvres, une harmonie avec les créatures spirituelles et avec l'univers.

Objection 2: Ensuite, la perfection d'une nature supérieure est elle-même supérieure. Or la vision de l'essence divine est la perfection propre de la nature divine. Elle dépasse les aspirations de la nature humaine qui est faite pour contempler Dieu de loin. On doit donc dire que la destinée de l'homme est dans une fin moins haute⁹.

Cependant: La dernière et parfaite béatitude de l'homme ne peut consister qu'en la vision de l'essence divine. La raison en est que l'homme ne saurait être parfaitement heureux tant qu'il lui reste quelque chose à désirer et à poursuivre. Or, si l'homme ne voit pas l'essence divine, il ne connaît pas la Réalité qui donne raison à tout ce qu'il est et à tout ce qui s'entoure. Il reste donc en son intelligence un manque et son bonheur ne peut être plénier.

Conclusion: La dernière et parfaite béatitude de l'homme ne peut être effective que si les facultés vitales qui sont en lui se reposent parfaitement dans leur objet. La perfection d'une faculté doit être appréciée d'après la nature de son objet. Or l'objet de l'intelligence est la quiddité des choses,

⁶ Constitution *«Benedictus Deus»* (29 janvier 1336) «LA FOI CATHOLIQUE», page 511.

Le discours après la Cène nous éclaire sur la nature de cette vie. » La vie éternelle c'est qu'ils te connaissent toi. Le seul véritable Dieu et ton envoyé, Jésus-Christ. » (Jean 17, 3.) Qu'ils te connaissent. Le sens biblique de ~ connaître «est beaucoup plus fort que celui du langage courant. Il ne s'agit plus d'une simple connaissance intellectuelle, il s'agit d'une connaissance par expérience de vie et de vie commune.

⁷ Livre de l'exode 34, 18

⁸ Psaume 79 verset 20;

⁹ Voir Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Ia IIae q. 3 article 8;

autrement dit leur essence, ce qu'elles sont. D'où il résulte que la perfection atteinte par l'intelligence procède de la connaissance qu'elle a de l'essence des réalités. Si donc une intelligence connaît dans son essence un certain effet, mais de telle sorte que par cet effet elle ne puisse parvenir à la connaissance de la cause dans son essence même à savoir dans ce qu'elle est, on ne peut dire que cette intelligence atteigne purement et simplement la cause bien que, par l'effet envisagé, elle sache de cette cause qu'elle est. Voilà pourquoi, en raison de sa nature même, l'homme désire non seulement connaître l'existence d'une cause mais aussi la nature de cette cause, ce qu'elle est. Et c'est là un désir d'admiration ou d'étonnement qui provoque la recherche, comme il est dit au début de la Métaphysique d'Aristote. Par exemple, quelqu'un, voyant une éclipse de soleil, comprend qu'elle doit avoir une cause, et comme il l'ignore, il s'étonne, admire, et sous l'empire de ces sentiments, il cherche et son investigation n'aura de cesse qu'il ne soit parvenu à connaître l'essence même de cette cause.

De la même manière, l'intelligence humaine, quand elle connaît dans son essence un effet qu'elle sait créé par Dieu mais qu'elle ne connaît rien de ce Dieu sinon son existence, ne peut prétendre connaître en plénitude la Cause Première. Il lui reste un désir naturel de chercher à connaître cette cause. Elle n'est donc pas encore parfaitement heureuse. En conséquence, dans la parfaite béatitude, il faut que l'intelligence atteigne à l'essence même de la Cause Première. C'est ainsi qu'elle obtiendra sa perfection absolue par son union à Dieu comme à son objet puisqu'en cet objet seul consiste la béatitude de l'homme ainsi que nous l'avons dit¹⁰.

On peut, donner une autre raison commune aux philosophes et aux théologiens: connaître intellectuellement étant par dessus tout l'opération propre de l'homme et de toute créature spirituelle. Il faut que sa béatitude consiste en la forme la plus parfaite de cette opération. La perfection de celui qui connaît en tant que tel, est l'intelligible lui-même: si dans l'opération la plus parfaite de l'intelligence l'homme ne parvenait pas à voir l'essence divine mais un autre objet, on devrait dire que l'homme est béatifié par autre chose que Dieu et puisque l'ultime perfection de chaque chose consiste dans la conjonction avec son principe, il s'en suivrait que le principe effectif du bonheur de l'homme serait autre chose que Dieu, ce qui nous semble absurde. C'est pourquoi, selon nous, on doit dire qu'il est nécessaire que l'essence divine soit vue pour qu'une béatitude parfaite existe.

Solution 1: la réalisation de la vision de l'essence divine dépasse les capacités naturelles de l'intelligence humaine. Il existe par contre un désir naturel de connaître l'essence de Dieu, en tant qu'elle est cause de tout le monde créé et qu'elle seule peut nous en donner la parfaite intelligibilité.

Solution 2: En ce qui concerne les degrés qu'on signale entre les natures il faut observer ceci: le mot fin se prend en deux sens:

- a) Il signifie la chose même qui est désirée et, en ce cas, la fin est la même pour la nature inférieure, voire pour tous les êtres, puisque toute chose existe pour Dieu.
- b) La fin se prend aussi pour l'entrée dans la possession de la chose, et alors la fin est différente pour la nature supérieure et pour la nature inférieure, à cause du rapport différent qu'elles entretiennent avec cette chose. Ainsi, Dieu a une plus haute béatitude du fait qu'il enveloppe complètement par son intelligence sa propre essence, que l'homme ou que l'ange qui voient cette essence mais ne l'épuisent pas dans toute son intelligibilité.

Article 3: Dans l'hypothèse où Dieu n'est pas proposé la Vision Béatifique, l'homme aurait-il été heureux dans l'au-delà?

Objection 1: il semble que l'homme n'aurait pas été heureux. Saint Augustin affirme dans ses confessions: «*Posséder toutes choses sans t'avoir, toi, ô mon Dieu, c'est être démuné de tout*»

¹⁰ Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Ia IIae Q3 article 8;

Objection 2: être séparé de Dieu dans l'au-delà, sans espoir de le voir un jour, c'est ainsi que l'on définit l'enfer. Or il n'y a pas de bonheur en enfer. L'homme, s'il n'a pas après la mort la Vision Béatifique ne peut donc aucunement être heureux.

Objection 3: Cette question paraît insensée. Au paradis terrestre, Dieu avait comblé Adam et Eve de la plus haute béatitude possible, exception faite bien sûr de celle que donne la vision béatifique. En conséquence, un au-delà sans vision béatifique n'eut été qu'une prolongation éternelle du jardin d'Eden.

Cependant: Même sur cette terre, l'homme peut atteindre à un certain degré de bonheur. Il peut y avoir un bonheur naturel fondé sur l'amitié et une certaine contemplation de Dieu comme en parle Aristote dans l'éthique à Nicomaque. Il peut aussi y avoir un bonheur surnaturel fondé sur la grâce donnée par Dieu «*je les comblerai de joie dans ma maison de prière*» dit le Seigneur¹¹.

Conclusion: La béatitude plénière, telle que nous l'avons décrite dans l'article précédant, consiste en la disparition de tous les désirs, aussi bien pour l'esprit que pour le corps de l'homme. Elle ne peut donc se réaliser que par la possession de tous les biens et surtout de celui qui les contient tous: Dieu lui-même. Mais rien n'empêche qu'il existe des degrés de béatitude qui, s'ils ne sont pas pléniers, peuvent néanmoins être de véritables bonheurs. Ainsi, Adam et Eve jouissaient dans le paradis terrestre de la béatitude la plus parfaite possible, bien qu'il leur manquât la vision béatifique. C'est vers un tel bonheur retrouvé qu'aspirent les adeptes de l'Islam.

Si Dieu n'avait pas proposé à l'homme la vision béatifique, il lui aurait préparé dans l'au-delà un bonheur à sa mesure mais il ne lui aurait pas donné le bonheur absolu qui ne peut être obtenu qu'à travers la vision, la possession et la jouissance de Dieu. En conséquence, sans ce pour quoi il est créé, l'homme aurait pu être heureux mais imparfaitement.

Solution 1: L'homme n'a pas besoin de la vision béatifique pour posséder, d'une certaine manière, Dieu. Il peut s'unir à lui dans l'obscurité de la foi à travers un amour de charité. Les dons du Saint Esprit et principalement le don de sagesse peuvent donner à l'homme dès cette terre une connaissance amoureuse de l'essence de Dieu. Cette connaissance, bien qu'obscure, donne une certaine béatitude.

Solution 2: L'enfer ne consiste pas dans n'importe quelle séparation de Dieu. Il s'agit d'une séparation volontaire que l'âme damnée provoque par son trop grand amour d'elle¹².

Solution 3: Saint Thomas a évoqué explicitement l'hypothèse de la nature pure: un homme dans l'état de nature pure n'aurait pas, après sa mort, la vision divine. Mais ce ne serait pas une sanction: autre chose est de n'avoir pas un droit, ce qui n'est qu'un manque, non une peine; autre chose d'être privé d'un droit, ce qui est une peine.

Selon lui, les enfants dans les limbes sont privés de la grâce adamique. En ce sens, l'absence des dons surnaturels a un caractère pénal. Mais saint Thomas déclare qu'en fait «*ces enfants n'ont jamais été proportionnés à la vie éternelle: elle ne leur était due ni en raison des principes de la nature dont elle excède toutes les ressources, ni en raison d'un acte personnel qui aurait pu les proportionner à un si grand bien. Aussi ne souffriront-ils absolument pas de la privation de la vision divine: au contraire, ils se réjouiront de tout ce qu'ils participeront de la bonté divine dans les biens naturels.*» Cependant, selon saint Thomas, l'intelligence humaine ouverte à l'infini, désire connaître pleinement non seulement les créatures, mais Celui qui les a causées.» *C'est pourquoi, pour atteindre la béatitude parfaite, il est requis que l'intelligence atteigne l'essence même de la cause première.*» Il semble s'inspirer de ce texte lorsqu'il écrit, à propos des enfants dans les limbes: «*Tout ce firmament ouvert au-dessus d'eux et propre à les ravir, pourra bien éveiller en eux quelque indéfinissable et exaltante nostalgie, mais non pas une souffrance.*» Nostalgie, non souffrance. Mais qu'est-ce qu'une nostalgie sinon une forme douce de souffrance? Même si l'amour naturel envers Dieu les faisait consentir à

¹¹ Isaïe chapitre 56, verset 7

¹² Voir notre traité, Question 11;

leur état de bonheur imparfait, cette souffrance subsisterait. Nous pouvons conclure que le thème d'une béatitude naturelle est contradictoire. En conclusion, nous pouvons dire que si le Seigneur n'avait pas proposé la vision de son essence, nous n'aurions jamais été pleinement heureux dans l'autre monde. Nous sommes faits pour voir Dieu. Loin de lui, nous brûlons. Nous montrerons ailleurs que l'hypothèse des limbes éternelles, d'origine augustinienne, est intenable face à la foi catholique.

Article 4: Le motif ultime de la création de l'homme est-il l'entrée dans la vision béatifique?

Objection 1: il ne semble pas que ce soit le motif de la création de l'homme. On voit mal les raisons pour lesquelles dans ce cas, Dieu aurait imposé à l'homme l'épreuve d'une vie terrestre. Il aurait, semble-t-il, donné directement à l'homme ce pourquoi il était fait.

Objection 2: L'expérience montre que l'homme est fait, par tout son être, pour vivre dans la société des autres hommes, pour vivre des amitiés et communiquer la vie à d'autres êtres semblables à lui. Ainsi, dans la Genèse, Dieu commande de dominer l'univers, de donner des noms aux animaux et il ne lui propose pas d'autres buts que ceux-là. Dieu n'a donc pas créé l'homme pour la vision béatifique.

Objection 3: Dans le paradis terrestre, l'homme vivait de la présence de Dieu d'une manière surnaturelle. Dieu s'entretenait familièrement avec lui et *«tout cela était bon»* (Genèse I, 31) dit la Bible. Il semble que ce bonheur eût suffi pour l'éternité.

Cependant: Saint Paul affirme: *«Tout a été créé par lui et pour lui»*¹³. Or l'homme, par son esprit, peut connaître et aimer. Son esprit trouve sa pleine réalisation dans la connaissance plénière de Dieu et dans l'amour de charité. C'est pourquoi Jésus prie le Père: *«Je veux que ceux que tu m'as donné soient avec moi, pour qu'ils voient cette gloire que tu m'as donnée»*¹⁴. Dieu a créé l'homme en vue de lui communiquer sa propre béatitude, par la vision de son essence.

Conclusion: Pour le comprendre, il faut se souvenir que Dieu est par essence, la bonté¹⁵. Non seulement il possède toutes les perfections, dans tous les ordres, mais il trouve en lui-même sa propre finalité et sa béatitude plénière. Or la bonté a pour tendance de se communiquer. Ainsi celui qui découvre une chose bonne désire en faire partager la découverte aux autres. De même Dieu, dans sa totale liberté, veut en créant des êtres spirituels à son image, leur communiquer sa vie et sa béatitude. Or nul ne peut vivre de la béatitude d'un autre s'il n'en connaît l'objet. Il est donc nécessaire que l'homme, pour vivre de la bonté même de Dieu, connaisse son essence qui est cette bonté même. De tout cela, on peut conclure que Dieu a créé l'homme pour lui donner la vision béatifique. C'est librement que Dieu se communique à l'homme jusque dans la vision de son essence et non par nécessité de nature. Rappelons Dieu se suffit entièrement à lui-même, dans le bonheur plénier de sa vie trinitaire. Il n'a nul besoin d'autre chose que lui. S'il crée et communique à des créatures son bonheur, c'est donc par un don absolument gratuit de sa bonté.

Solution 1: La vision béatifique est un bien spirituel qui présuppose une certaine amitié avec Dieu. Comme le secret qui noue l'amitié, il est indispensable qu'une confiance mutuelle s'instaure. C'est pourquoi Jésus disait aux Juifs: *«quiconque n'accueille pas le Royaume de Dieu en enfant n'y entrera pas»*¹⁶. De même qu'on ne peut imposer une amitié, de même Dieu ne peut imposer la vision

¹³ Colossiens I, 16;

¹⁴ Jean 17, 24;

¹⁵ Voir Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, Ia q. 8, Article 3;

¹⁶ Luc 18, 17;

béatifique et l'amour qu'elle présuppose. L'homme doit être apte à en faire le choix. La vision béatifique ne pouvait donc être donnée à l'homme dès le premier instant de sa création.

Quant à la nécessité de la vie terrestre, elle s'impose à l'homme à cause de sa nature sensible. A la différence de l'ange qui est un pur esprit, parfait dès l'instant de sa création, l'homme devient capable de choix en développant son intelligence par étapes, en s'élevant du sensible à l'intelligible. Adam et Eve échappent bien sûr à cette loi puisqu'ils ont été créés avec les capacités adultes du choix. Cependant, même s'ils n'avaient pas péché, ils auraient mis au monde des enfants soumis à la nécessité d'avancer «en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes»¹⁷.

Solution 2: Les activités humaines comme le travail, la vie politique et l'amitié sont elles-mêmes ordonnées par Dieu au développement des virtualités présentes en germe dans la nature de l'homme. Elles ne sont donc pas, dans le plan de Dieu, des fins en soi.

Solution 3: Adam et Eve ne seraient pas restés éternellement dans le paradis terrestre même s'ils n'avaient pas péché. Ils ne seraient pas morts mais Dieu, au moment choisi par lui, les aurait enlevés dans la vision de son essence. Il serait venu les chercher corps et âme, d'une manière semblable à celle de la Vierge Marie lors de sa dormition et de son Assomption. De même que la Vierge Marie, qui était exempte du péché originel n'a pas connu la mort et la corruption, de même Adam et Eve auraient été introduits directement dans la vision béatifique.

Article 5: Le motif ultime de la création des anges est-il la vision béatifique?

Objection 1: Il ne semble pas. La bible dit à propos des anges «*Dieu donnera ordre à ses anges et sur leurs mains ils te porteront, de peur que tu ne heurtes du pied quelque pierre*»¹⁸. Les anges ont donc été créés pour être les serviteurs des hommes.

Objection 2: Nous avons montré que Dieu a tout créé pour lui¹⁹. Mais les réalités créées ne sont pas toutes ordonnées à la vision béatifique. Les plantes et les animaux par exemple en sont incapables. Le but premier de la création des anges semble donc être le même que pour toutes, choses à savoir la gloire de Dieu qui se manifeste par la beauté de ses oeuvres.

Cependant: Jésus affirme en saint Mathieu²⁰: «*Je vous le dis, leurs anges aux Cieux voient constamment la face de mon Père qui est aux Cieux*» Donc les anges ont été créés eux aussi pour la vision béatifique. C'est pourquoi l'égalité avec les anges est promise aux saints.

Conclusion: Dieu, dans la gratuité de sa bonté, a créé les êtres spirituels en vue de se communiquer à eux. Dans l'hypothèse où il existe d'autres espèces de créatures dotées d'un esprit dans l'univers, Dieu ne pourrait les avoir créés pour une finalité ultime autre. La nature même de l'esprit permet de le comprendre. L'intelligence est faite pour connaître tout ce qui est, à commencer par la cause première de tout. La volonté tend à s'unir au bien absolu, source de tous les biens. Les anges, cependant, parviennent d'une manière différente à la vision béatifique. N'étant pas lié à un corps, ils n'ont pas besoin de l'apprentissage des choses sensibles pour atteindre sa perfection naturelle. Ils sont créés parfaits et leur intelligence contient dès le premier instant tout ce qui leur est nécessaire pour leur vie. Comme les hommes, la vision béatifique ne leur est pas imposée mais proposée par Dieu comme une fin surnaturelle à laquelle il les appelle. Les anges ont donc été créés dans la foi en cette parole de Dieu les appelant à la contemplation de son essence. Ils ont reçu la grâce qui leur permettait

¹⁷ Luc 2, 52;

¹⁸ Psaume 91, 11, 12. Ia q 44 article 4;

¹⁹ Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, Ia pars q 62 article 5;

²⁰ Mathieu 18, 10;

de se tourner vers cette fin surnaturelle. Ceux parmi eux qui ont posé un acte de charité à l'égard de Dieu furent introduits immédiatement dans sa béatitude. Quant à ceux qui refusèrent Dieu, ils furent immédiatement plongés dans la solitude de l'enfer. Cette absence de délai et de réflexion sur un tel choix est possible à cause de la perfection totale et immédiate de leur jugement. Le mode parfaitement spirituel de leur nature le permettait sans aucune erreur possible donc sans aucun changement de choix.²¹

Solution 1: La mission des anges par rapport aux hommes ne constitue pas le motif de leur création. Il s'agit d'un ministère qui leur fut confié par surcroît. La nécessité n'en est pas chez les anges qui trouvent leur pleine béatitude dans la vision de Dieu mais chez les hommes qui, par la faiblesse de leur nature, ont besoin d'être protégés et conduits. Cette mission leur fut cependant présentée avant leur choix. Elle constitua pour certains un motif de révolte parce qu'ils discernèrent en l'homme et surtout en la femme une créature mieux bâtie qu'eux pour l'humilité et l'amour.

Solution 2: Il est vrai que la création entière, par son harmonie, manifeste les perfections de Créateur. Elle est un reflet de sa gloire et c'est en ce sens que s'exprime le livre de Judith: «*que la création entière te serve*»²². La parfaite harmonie des hiérarchies angéliques manifeste avec le plus d'éclat la gloire de Dieu. Mais cet ordre et cette harmonie eux-mêmes ne constituent pas la finalité ultime du projet de Dieu. Saint Paul, dans l'épître aux Romains²³ l'exprime ainsi: «*la création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu*», c'est-à-dire à l'entrée dans la vision béatifique des êtres spirituels qui aiment Dieu.

Article 6: Dans l'hypothèse où Adam et Eve n'auraient pas péché, seraient-ils entrés dans la vision béatifique?

Objection 1: Il semble que si Adam et Eve n'avaient pas péché, ils ne seraient pas entrés dans la vision béatifique. La liturgie de Pâques chante en effet: «*Bienheureuse faute qui nous valut un tel Sauveur*» Elle veut exprimer par là que Jésus par son Incarnation est venu nous apporter un bien supérieur à celui d'Adam et Eve. Ce bien ne peut être que l'espérance du Royaume de Dieu réalisée dans la vision de son essence.

Objection 2: Adam et Eve avaient reçu le don de l'immortalité. C'est en effet par leur péché que la mort est entrée dans le monde, selon la parole de saint Paul²⁴. Il semble donc qu'ils seraient restés à jamais dans le paradis terrestre. Comme l'immortalité de leur corps le leur permettait.

Objection 3: Dans le livre de la Genèse, Dieu ne donne pas à l'homme la promesse de la vision béatifique. Au contraire, après l'avoir créé, il se repose de toutes ses œuvres. Il semble donc que, si Adam et Eve n'avaient pas péché, ils seraient restés dans le jardin préparé pour eux en Éden.

Cependant: Si Adam et Eve n'avaient pas péché, ils auraient tout de même engendré des fils et des filles en grand nombre. La terre n'aurait bientôt pas suffi pour contenir et pour nourrir l'humanité. Elle n'était donc qu'un séjour temporaire pour l'homme²⁵.

Conclusion: Si Adam et Eve n'avaient pas péché, ils ne seraient pas restés pour toujours dans le paradis terrestre mais auraient été introduits dans la vision béatifique. La raison en est qu'ils furent créés par Dieu dans ce but, comme nous l'avons montré précédemment. Mais le mode de leur vie

²¹ Voir aussi CH. JOURNET « L'aventure des anges », p. 127 NOVA ET VETERA s 58 / 2;

²² Judith 16, 14;

²³ Romains 8, 19;

²⁴ Romains 5, 12.

²⁵ Cet argument est de saint Thomas lui-même.

terrestre eut été différent. Ils auraient vécu sur terre un temps, mettant en pratique les commandements donnés par Dieu. Ils auraient résisté à la tentation du démon victorieusement, manifestant ainsi leur totale soumission à la volonté de Dieu. Ils auraient gardé intact le don originel qui les unissait d'une manière familière à leur Créateur et les conséquences qui en découlaient dans leur âme, dans leur corps et sur la nature entière²⁶. Ils auraient mis au monde des enfants auxquels ils auraient transmis la grâce originelle et ses effets. Ceux-ci auraient à leur tour subi la tentation de l'orgueil suggérée par le serpent et auraient choisi librement de rester unis à Dieu ou au contraire de s'en détourner.

Pour comprendre la manière dont Adam Et Eve et leur descendance auraient été introduits dans la vision béatifique, nous avons un modèle dans la nouvelle Eve, la Vierge Marie. Comme Eve, la Vierge Marie fut conçue d'une manière immaculée mais elle sut conserver durant toute sa vie terrestre ce don de Dieu. Ayant remporté un triomphe total sur le péché et ses suites, elle a obtenu, comme le couronnement suprême de ses privilèges, d'être préservée de la corruption du tombeau et, comme son Fils, après avoir vaincu la mort, d'être élevée en corps et en âme à la gloire du plus haut des Cieux.²⁷ Sa vie se termina donc par la glorification de son corps virginal, sitôt qu'elle fut parvenue à cette béatitude qui est réalisée par la vision de Dieu face à face. Elle est devenue spirituelle tant dans son corps que dans son âme²⁸.

Au sujet de la mort de la Vierge Marie, deux opinions existent: certains prétendent que la Vierge est morte vraiment, à cause de son trop grand désir de Dieu qui arracha son âme dans une dernière extase. Selon cette tradition plutôt latine, elle aurait mis au tombeau d'où son corps aurait ressuscité trois jours plus tard, à l'image de son Fils. Selon une autre opinion davantage orthodoxe, la Vierge immaculée, n'ayant pas le péché originel, ne connut pas la mort, c'est-à-dire la séparation de son âme et de son corps. Elle ne vécut qu'une mort apparente car son âme était déjà intentionnellement auprès de Dieu avant son Assomption, ce qui la faisait apparaître comme morte. C'est en ce sens qu'on parle du mystère de la «dormition» de Marie et non de sa mort. Une telle tradition sur sommeil-mystérieux de Marie est plus conforme aux prérogatives de son Immaculée Conception.

La glorification de la Vierge n'en reste pas moins le modèle de ce qui se serait passé pour Adam et Eve si le péché originel ne les avait pas soumis à l'obligation de mourir.

Solution 1: Quand la liturgie chante: *«bienheureuse faute qui nous valut un tel Sauveur»*, elle ne prétend pas affirmer que Dieu a voulu introduire l'homme dans la vision béatifique grâce à son péché originel et qu'il n'en avait l'intention auparavant. Elle veut simplement montrer que si la faute originelle n'avait pas existé, Dieu ne se serait pas incarné en Jésus Christ. La Rédemption qui est la finalité de l'incarnation n'aurait pas été nécessaire²⁹.

Elle veut aussi sous-entendre que sans ce péché, l'homme et la femme auraient été introduits dans la vision sans qu'aucune souffrance physique ou psychologique ne soient possibles de manière directe et immanente aux dérèglements de la nature humaine. Ces souffrances ne sont subies durant la vie terrestre que parce que la grâce originelle d'harmonie de l'homme avec sa propre nature et l'univers a été enlevée. Ces «croix» ont la particularité de pouvoir creuser dans le cœur de l'homme une découverte unique de sa petitesse. Leur effet est au terme d'une vie terrestre une humilité et un désir du salut sans commune mesure avec celle de l'innocence originelle. La gloire qui en résulte après cette vie en est considérablement augmentée puisque Dieu ne se donne qu'à la mesure du désir de sa créature.

Solution 2: L'immortalité d'Adam et Eve dans le paradis terrestre n'était que la figure de l'immortalité que Dieu avait préparée pour eux dans la gloire de sa vision. Mais s'ils n'avaient pas péché, la glorification de leur corps se serait faite sans la rupture de la mort à laquelle nous sommes aujourd'hui soumis et qui conduira Dieu à ressusciter notre chair à la fin des temps pour nous rendre la plénitude de notre nature humaine.

²⁶ Voir la pars Question 90 à 102: les origines de l'homme;

I Constitution apostolique *«Munificentis Deus»* Pie XII, 1950. 1. Voir aussi «Mortalité ou immortalité du premier homme créé par Dieu?» Nouvelle Revue Théologique 1 p. 1043ss.

²⁸ Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, IIIa Question 100 article 2, Respondeo.

²⁹ Voir Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, IIa pars Question 1 article 3;

Solution 3: Dieu est dit se reposer le septième jour en ce sens qu'il a cessé de produire de nouvelles créatures. Ulérieurement, en effet, il ne fit rien qui n'ait d'une manière quelconque préexisté dans les premières oeuvres³⁰. La glorification d'Adam et Eve préexistait dans leur âme par la communication de la grâce habituelle qui n'attendait que son plein épanouissement dans la lumière de gloire.

Article 7: Le motif ultime du retard entre le péché originel et l'incarnation du Verbe est-il de conduire le plus grand nombre à la Vision béatifique?

Objection 1: Cela paraît bien improbable: le retard dans la révélation n'a suscité que du mal selon le livre de la Genèse au point que Dieu dut prendre la décision d'éliminer les hommes de la surface de la terre³¹. Le péché s'était en effet considérablement multiplié au point qu'on peut douter du salut des hommes de cette époque.

Objection 2: Loin de Dieu, les hommes oublièrent vite l'Évangile connu par Eve et Adam. Ils inventèrent toutes sortes de théories idolâtriques pour résoudre les énigmes de l'univers. Or l'Écriture est très sévère vis-à-vis de l'idolâtrie dont saint Paul dit quelle n'obtiendra pas le Royaume de Dieu. Il aurait donc mieux valu que Dieu vienne parler lui-même à l'homme juste après le péché originel.

Objection 3: A travers tout l'ancien Testament, depuis Noé à Abraham, Moïse aux prophètes, on voit se développer une connaissance de Dieu toujours partielle et surtout superficielle puisque le Mystère de sa charité et de la charité que nous pouvons lui rendre en retour est caché. Souvent, Dieu est davantage connu comme un juge intransigeant que comme un véritable ami³². Mais le Royaume de la Vision béatifique n'est ouvert, nous le verrons³³ qu'à ceux qui l'aiment de charité. Donc le retard de l'incarnation est un grand malheur, source de la damnation de peuples entiers.

Cependant: L'Écriture nous dit à propos de Dieu: «*Tu sauves, Seigneur, l'homme et les bêtes*» Le Seigneur, pour montrer l'incommensurable Sagesse qui règle ses actions, dit à Job: «*As-tu, une fois dans ta vie, assigné à l'aurore son poste?*»³⁴. C'est donc que le retard dans l'Incarnation du Verbe fut utile au salut des hommes.

Conclusion: Nous le verrons³⁵, l'entrée dans la Vision béatifique est comparable point par point à un mariage d'amour entre deux époux qui se donnent pour l'éternité. Pour se réaliser, ce mariage implique du côté de Dieu et de l'homme des conditions permettant un choix mutuel finalisé exclusivement par la personne du conjoint. Ce choix doit être pur c'est-à-dire dépouillé de tout motif autre que le bien de l'autre. Tout reste d'égoïsme et de sa première conséquence qui n'est autre que l'orgueil et l'exaltation de sa volonté propre en face de celle de l'autre rend impossible l'union béatifique des époux célestes. Cette condition est incontournable au point que le moindre orgueil et la moindre trace d'égoïsme rendent Dieu incompréhensible au présomptueux qui espérerait le voir dans cet état.

Du côté de Dieu, ces conditions sont toujours réalisées car Dieu, dans sa simplicité, est amour. Mais du côté de l'homme, il en est tout autrement: Les premiers, Adam et Eve brisèrent leurs fiançailles avec Dieu, préférant à l'amour une indépendance fondée sur l'orgueil. Ils ne se rendaient pas compte des conséquences de leurs actes puisque, étant faits pour voir Dieu dans l'autre monde, ils se disposaient à se fixer dans le malheur de l'égoïsme éternel. Cependant, à la différence de l'ange, leur acte n'était pas définitivement lucide. Ils pouvaient donc être sauvés, avant de s'enfermer

³⁰ Voir «L'oeuvre des six jours », Ia pars Question 73 art 2.

³¹ Genèse 6 et 7;

³² Voir par exemple Josué 7;

³³ Voir ce traité, Question 7;

³⁴ Job 38, 12;

³⁵ article 7

définitivement dans un orgueil impénitent. Or, la première disposition d'un amour rejeté ne consiste pas à se révéler à nouveau aussitôt. On le voit dans les couples humains. Le conjoint rejeté par son époux adonné à un autre amour, aurait beau supplier, s'humilier dans l'attente immédiate d'un retour de son conjoint, il n'obtiendrait que du mépris. Mieux vaut au contraire s'effacer et laisser l'autre vivre sa vie comme il s'entend, en espérant que la vie nouvelle dans l'infidélité sera meilleur avocat au retour. Dieu s'agit pas différemment avec nous. L'histoire de l'humanité et notre histoire témoigne de sa sagesse.

Dans un premier temps, il laissa l'humanité vivre jusqu'au bout de la liberté choisie par Adam et Eve. Il s'effaça et l'homme put expérimenter le malheur d'une vie terrestre sans espérance après la mort. C'est ce que nous dit Dieu en Osée³⁶ à propos de son épouse infidèle: «*Je la conduirai au désert*» Dans un deuxième temps Dieu révéla une partie de son mystère, à commencer par son existence unique et sa justice. Mais il ne révéla pas la profondeur de son amour, laissant le peuple peu nombreux qui le découvrait dans la peur de son Nom. Ainsi, au mont Sinaï, il menaça de mort celui qui, parmi le peuple, s'aventurerait à l'escalader³⁷. De toute cette terreur et de l'absence de connaissance de Dieu à cette époque, il sortit beaucoup de bien pour le salut des hommes. Confrontés à l'angoisse d'une vie éprouvante et d'une mort inconnue, ils étaient disposés par ces humiliations à devenir humbles et à renoncer à l'orgueil de «leur nuque raide». L'humilité ainsi acquise dans la peur ne les sauvait pas mais les disposait à accueillir le salut proposé par l'envoyé de Dieu à l'heure de la mort.

Mais Dieu ne fit pas que préparer son salut futur par l'humilité. Il le fit aussi désirer par l'espérance. Que ce soit à travers la Révélation explicite faite aux Hébreux d'un Sauveur à venir ou celle moins explicite qui circulait dans toutes les religions, philosophies et même idolâtries du monde, il conduisait les hommes à espérer l'existence de Dieu et d'un salut futur. Cette espérance est qualifiée par le Concile Vatican II de semence du Saint Esprit. A cause d'elle, les religions dans leur ensemble ne sauvent pas mais disposent le cœur de l'homme à embrasser le salut lorsqu'il est proposé. Ainsi, comme nous le verrons³⁸, lorsque les hommes découvrent l'amour dont ils sont aimés par Dieu, que ce soit durant leur vie ou, pour la plupart, à l'heure de la mort, ils sont disposés par leur vie et le dépouillement de leur mort en train de s'accomplir à écouter l'Évangile.

Solution 1: Les souffrances de toute sorte, loin de conduire à la damnation, disposent plutôt le cœur de l'homme à l'humilité. Après le péché originel,

Voilà pourquoi Dieu décida de donner à l'homme la grâce qui était la cause de l'harmonie parfaite de son corps, de sa psychologie et de son esprit. Blessé dans son être, l'homme connut la souffrance physique et les pulsions de sa sensibilité. Dieu préférait le voir entrer estropié et malade dans son Royaume après la mort, plutôt que de le voir aller tout entier et en bonne santé dans l'enfer. La souffrance apparut donc dans le monde, une souffrance non seulement spirituelle (le désir de Dieu, du bonheur), mais aussi psychologique (la peur, le désespoir, l'angoisse) et physique. Ces deux dernières souffrances, tellement palpables et déchirantes, firent découvrir à beaucoup combien était réelle et misérable leur condition de créatures sans Dieu. Et l'orgueil en fut diminué, dès le départ, en Adam et Eve: ils découvrirent qu'ils pouvaient être impudiques, lâches, menteurs, non seulement par choix, mais entraînés par des instincts sommeillants au fond de leur sensibilité. Leurs enfants après eux purent vivre de cette et dérisoire liberté promise par Satan, dérisoire liberté dont Freud, d'une manière exagérée, a montré les limites: liberté conditionnée, parfois déterminée par les instincts du corps, les mouvements de l'entourage social; liberté manipulée, affirme l'Église, par le rôle occulte des démons vainqueurs et triomphants qui, le jour de la chute d'Adam et Eve, reçurent un pouvoir direct sur leur corps et leur psychisme. Il en résulta beaucoup de mal, jusqu'à aujourd'hui. Il s'agit heureusement d'un mal davantage provoqué par la faiblesse des passions et par la bêtise que par une réelle méchanceté. Peu d'hommes sont capables d'être ici-bas réellement coupable du blasphème

³⁶ Osée 2, 16;

³⁷ Exode 19, 21;

³⁸ Voir ce traité, Question 8;

contre l'Esprit Saint, c'est-à-dire du choix parfaitement lucide et volontaire de l'égoïsme, tant la nature humaine est fragilisée. Le premier, Caïn, fils d'Adam, tua son frère Abel par jalousie, plongeant par la même occasion sa mère dans le chagrin «*Tu enfanteras dans la douleur*» avait prédit Dieu. Puis l'humanité se pervertit de plus en plus malgré des cycles et des renouveaux partiels de civilisation. La préhistoire aurait beaucoup à dire en ce domaine.

Pendant des milliers d'années, Dieu laissa Adam et Eve, puis leurs enfants, manger jusqu'au bout les fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Dieu les laissa se diriger seuls. Il ne parlait plus. Il était comme absent de la terre. Quand un homme le cherchait, il lui répondait dans son silence qui est lumière. Il acceptait de venir habiter son cœur, mais d'une manière très différente de celle du jardin d'Éden. En effet, à ceux qui le cherchaient, Dieu ne se faisait plus aussi présent. Mais, très peu d'hommes eurent foi en lui. La bible en cite quelques-uns: Enoch, Noé.. La plupart des autres, la grande masse des autres perdirent jusqu'au sens de Dieu. Confrontés à la souffrance de cette vie, ils se façonnèrent des images de Dieu, aussi fausses que désespérantes. Elles furent multiples: Certains l'imaginaient comme un Dieu cruel ou encore comme des dieux multiples et assoiffés de gloire. D'autres adorèrent Lucifer et ses démons. D'autres prétendirent que Dieu était l'univers ou encore cette statue façonnée de leurs mains ou le soleil. D'autres affirmèrent qu'il n'y avait pas de Dieu. Il se firent alors eux-même leur propre dieu. Comment en vouloir à ces hommes désespérément à la recherche de solutions à leur vie dirigée vers la mort, et confrontés au silence de Dieu. La clef de la connaissance véritable, celle qui mène à la vie éternelle, était perdue, et Dieu se taisait. Les hommes vécurent de ces dieux froids ou féroces. Le silence de Dieu durant ces nombreux siècles était aussi réel que terrible. Il n'y avait pas de prophètes pour parler de lui, et très peu d'hommes osaient découvrir sa présence tant on l'imaginait faussement absent ou méchant. Les seules actions de Dieu que décrit la Bible, dans cette première phase de l'humanité, sont le déluge qui tua la plus grande partie des habitants de la terre, puis la destruction de la tour de Babel. En effet, lorsqu'il voyait les hommes sombrer dans le péché d'orgueil, malgré tous ces malheurs qui sans cesse les humiliaient, lorsqu'il discernait l'apparition de cette racine qui conduit en enfer, Dieu agissait. En livrant les corps à la mort, il sauvait leur âme. A Babel, où les hommes réussissaient enfin à bâtir une humanité puissante et harmonieuse (fondée sur la puissance et non sur l'amour), Dieu agit. Voyant qu'ils s'enorgueillissaient de leur oeuvre et pensaient, ainsi, devenir comme des dieux, il divisa leur cœur et leur langage. Ils ne s'entendirent plus entre eux, se firent la guerre et leur oeuvre fut ruinée. En livrant l'homme à la souffrance, à la mort, en se taisant durant des siècles, en n'agissant que pour détruire les oeuvres dont l'homme était fier, que voulait Dieu? Il voulait sauver ses enfants. Et, réellement, il les sauva en masse. Lorsque, broyés par la souffrance, leur âme quittait leur corps, elle avait été humiliée, et humiliée, elle était bien souvent devenue humble

Solution 2: Saint Jean Chrysostome répond à cette objection: «*Donnez-moi deux attelages pour une course de chars. Que les chevaux du premier s'appellent vérité et orgueil, ceux du second hérésie et humilité. Et bien vous verrez le second attelage remporter la victoire, non à cause de l'erreur mais à cause de la de l'humilité.*» Il en est ainsi pour les noces de la Vision béatifique. La vérité étant de toute façon prêchée à tout homme au cours de sa vie, c'est bien sur son humilité que pourra se fonder son choix ou son refus de l'amour.

Solution 3: Et cela répond à la troisième objection: Dieu pourrait par sa puissance faire que l'Évangile ait été proposé à toutes les nations de la terre au point que l'Église soit aujourd'hui la seule communauté religieuse vivante. Il aurait pu aussi s'incarner plus tôt mais, pour que l'humilité demeure attachée à la vérité et qu'ainsi, la vérité serve l'amour, il préfère retarder ce moment. Il est clair qu'il n'existe pas d'Église à la fois puissante politiquement et humble. Or cet orgueil est, en face de l'entrée dans la vie éternelle, un mal plus grand que l'ignorance de la vérité sur Dieu, vérité qui de toute façon est prêchée tôt ou tard.

Article 8: Le motif ultime de l'incarnation et de la Rédemption opérée par le Verbe est-il de nous introduire à nouveau dans la promesse de la vision béatifique?

Objection 1: Il ne semble pas. Il a été montré que le motif principal de l'incarnation était de nous délivrer au péché qu'il soit originel ou actuel³⁹.

Objection 2: Le Verbe s'est fait chair pour nous manifester le Père. C'est en ce sens que saint Paul appelle le Christ l'image du Dieu invisible⁴⁰. Saint Jean dit que Jésus est la manifestation de l'amour du Père⁴¹. Le motif premier de l'incarnation et de la crucifixion est donc de nous donner une connaissance vraie de Dieu, à savoir de rendre notre foi plus certaine et plus profonde.

Objection 3: Saint Augustin écrit⁴² *«Rien n'était aussi nécessaire, pour accroître notre espérance que de nous montrer à quel point Dieu nous aimait»*. Il semble que le motif premier de l'incarnation et de la Rédemption soit de rendre à l'humanité son espérance.

Objection 4: Le motif premier de l'incarnation et de la Rédemption semble être de nous donner un modèle sur lequel nous pouvons calquer notre vie car, comme écrit saint Augustin⁴³: *«Nous ne pouvions suivre l'homme que nous avions sous les yeux et il fallait imiter Dieu qui pour nous était invisible: afin donc de donner à l'homme un exemplaire, et un exemplaire visible, Dieu s'est fait homme»*

Objection 5: Le but ultime de la création et de la Rédemption semble être de nous réconcilier avec Dieu, de nous réintroduire dans l'amour qui nous unit à lui. *«Qu'a voulu Dieu, en venant à nous, sinon nous montrer son amour»* dit saint Augustin⁴⁴.

Cependant: Jésus dit: *«la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul véritable Dieu.»* Or il n'y a pas de véritable⁴⁵ connaissance de Dieu si ce n'est celle de la vision de son essence. Jésus est donc venu en premier Dieu pour nous introduire dans la vision béatifique.

Le Cardinal Gouyon écrit: *«Si le Fils de Dieu s'est fait homme, c'est pour nous proposer cette expérience, c'est pour nous faire connaître cette vie. Toute la prédication de sa vie terrestre, tout l'effort de l'Esprit Saint à travers l'histoire de l'Église qui est insérée dans la trame de l'histoire du monde, vise à cette connaissance et à cette expérience. L'Église -dit le Concile dans la Constitution qui lui est consacrée- à laquelle nous sommes tous appelés dans le Christ et dans laquelle nous acquérons la sainteté par la grâce de Dieu, n'aura sa consommation que dans la gloire céleste, lorsque viendra le temps où toutes choses seront renouvelées⁴⁶ et que, avec le genre humain, tout l'univers lui-même, intimement uni avec l'homme et atteignant par lui sa destinée, trouvera dans le Christ sa définitive perfection »⁴⁷⁴⁸.*

Conclusion: Dans la nature, la causalité finale se comporte avec ordre. Ainsi, si l'on peut attribuer à une chose une finalité mais que cette finalité elle-même est ordonnée à une autre, on peut dire qu'en dernier lieu, cette chose a pour fin ce qui est le plus ultime dans l'ordre des fins. Ainsi, un homme utilise une scie dans le but de couper du bois. Mais si ce bois est lui-même ordonné au chauffage de sa maison, on dira que cet homme scie du bois pour se chauffer.

Il en est ainsi dans l'ordre de l'incarnation et de la Rédemption opérée par le Christ. Après le péché originel, l'homme s'est retrouvé dans une situation telle qu'il était soumis à l'empire du démon qui était devenu le prince de ce monde. De même l'homme était dans la servitude du péché de la gangue duquel il lui était impossible de se sortir par lui-même. En conséquence, la connaissance de Dieu était

³⁹ Traité du Verbe incarné, Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, IIIa pars Question 1 article 4;

⁴⁰ Épître aux Colossiens I, 15;

⁴¹ 1 Jean 3, 1;

⁴² Traité de la Trinité chapitre 13;

⁴³ Sermons sur 12 nativité du Seigneur n 371.

⁴⁴ Rudiments de Catéchisme, Chap. 4;

⁴⁵ Véritable, c'est-à-dire pleinement conforme à son objet.

⁴⁶ Actes 3, 1

⁴⁷ Concile Vatican II, Lumen Gentium, 485;

⁴⁸ QUEL AVENIR POUR L'HOMME? Lettre pastorale du cardinal Gouyon à l'occasion de la Toussaint;

obscurcie et l'espérance de son salut avait quasiment disparu. De même, il était impossible à l'homme d'aimer Dieu avec cette amitié que confère la vertu de charité.

Le Verbe s'est fait chair, en vue de rétablir en l'homme l'image de Dieu détruite par le péché originel. Pour réaliser une telle oeuvre de Rédemption il faut

1- en premier lieu détruire l'obstacle qui l'empêche, à savoir le règne du démon et l'empire du péché. C'est donc là le motif fondamental de ce mystère puisqu'il détruit l'obstacle fondamental.

2- En second lieu, il fallait redonner à l'homme une connaissance du vrai Dieu⁴⁹. Selon l'ordre de perfection, la libération du péché et du démon était ordonnée comme à sa fin à une connaissance plus parfaite du vrai Dieu, grâce à la suppression de la pesanteur intellectuelle à laquelle conduit le péché, donc à la pureté de la foi. C'est en ce sens que l'on peut dire, avec l'objection 2, que l'incarnation et la Rédemption sont ordonnées à la foi.

3- Mais la foi elle-même trouvait un certain achèvement dans l'espérance des biens promis par la bonté de ce Dieu qui se révélait en Jésus car il est plus grand d'espérer la présence de Dieu et sa grâce que de simplement le connaître. Et cela répond à la troisième difficulté.

L'espérance elle-même trouvait son achèvement dans l'amour de charité dont l'homme était à nouveau capable grâce à la Rédemption opérée par Jésus. On peut donc dire en ce sens que le motif de la venue du Christ est de nous réintroduire dans la communion avec Dieu, selon l'objection 5. 4- 4- C'est pour mieux vivre de cette communion instaurée par le Christ qu'il nous laisse un modèle de la manière dont il veut que nous nous comportions, selon la quatrième difficulté car la vie vertueuse à laquelle Jésus appelle le chrétien n'a pas de sens si elle n'est mise au service de l'amour de charité selon cette parole: *«Les deux commandements de la charité résument la loi et les prophètes.»*

5- Quant à la charité, elle trouve son plein achèvement dans la vision béatifique. La charité se comporte en effet comme une amitié. Or un ami ne peut se contenter d'une lointaine union affective avec son ami. Il désire une pleine union effective qui ne peut se réaliser que dans une parfaite communauté de vie impliquant une connaissance profonde de son ami et une identité de volonté. Si la charité peut réaliser déjà sur cette terre une certaine identité de la volonté de l'homme avec celle de Dieu, seule la vision béatifique peut le faire pleinement. Il est en effet impossible d'être parfaitement en union avec la volonté de Dieu qui est son essence même, si l'on ne connaît cette essence. Ainsi, la charité telle qu'elle est vécue sur terre est ordonnée à la vision béatifique qui en est la réalisation plénière.

C'est donc bien pour cette finalité ultime qu'est la vision de l'essence divine, que le Messie s'est incarné et nous a sauvé.

Pour mieux comprendre l'édifice surnaturel de la sanctification, on peut prendre l'analogie de l'union conjugale. Le but ultime en est l'union intime à travers l'amour effectif d'une vie commune source de vie. Mais, pour réaliser cette grande oeuvre, plusieurs conditions sont requises. 1- Si le prétendant est en prison, il faut d'abord qu'il en sorte (L'emprise du démon); 2- Il faut qu'il connaisse l'existence de l'autre et quelque chose de lui, ce qui correspond à l'enseignement du Christ et au contenu de la foi; 2- Il faut ensuite avoir un certain espoir de ce futur mariage ce qui est impossible si la personne refuse ou est déjà engagée. 4- Il faut surtout aimer cette personne. Qui peut prétendre à un mariage d'une personne qu'il n'aime pas? Cet amour doit devenir réciproque et s'achever dans une volonté commune de s'engager.

Solutions: et cela répond aux objections.

Une remarque doit cependant être ajoutée: certains théologiens enseignent, à la suite de l'école franciscaine inaugurée par saint Bonaventure que le Verbe se serait fait chair même s'il n'y avait pas eu le péché originel. Ils estiment, considérant l'amour infini de Dieu, qu'une telle grâce n'aurait pas pu nous être refusée. Saint Paul semble aller dans ce sens: *«Dieu nous a élus dans le Christ dès avant la fondation du monde.»*⁵⁰ Cette opinion n'est pas inconciliable avec la foi, bien au contraire. Il faut cependant chercher quel aurait été en Dieu le motif de cette incarnation. Cela n'aurait pas été pour une Rédemption des hommes pécheurs, ceux-ci étant restés par hypothèse unis à la grâce de Dieu; cela n'aurait pas eu comme finalité d'augmenter leur vie contemplative, celle-ci étant à l'origine la plus tendre et la plus profonde qu'on puisse imaginer sur la terre; cela n'aurait pas été utile pour

⁴⁹ Saint Jean 14, 9.

⁵⁰ Éphésiens I, 4;

entrer dans la vision béatifique, Dieu se laissant voir ici directement, sans la médiation d'aucune créature, fusse sa nature humaine. Saint Bonaventure le reconnaît: le Verbe, dans cette hypothèse, se serait incarné non pour sauver l'homme de la mort éternelle mais pour donner un certain achèvement à la beauté de l'univers, Dieu s'unissant à sa créature non seulement dans la vision bienheureuse des élus mais aussi dans l'union hypostatique avec sa nature humaine. Il est difficile de conclure définitivement sur la vérité de cette opinion, saint Paul enseignant bien souvent ailleurs que le Verbe s'est fait chair «*pour nous sauver de nos péchés*»⁵¹. En tout état de cause, il est évident que, s'il n'y avait pas eu le péché, le Christ ne serait pas mort sur une croix.

Article 9: Convenait-il que la vision béatifique nous soit donnée qu'après une vie terrestre?

Objection 1: On voit mal la nécessité d'une vie terrestre précédant l'entrée dans la vision béatifique. En effet, la vision béatifique est donnée à l'intelligence qui est une faculté spirituelle de l'âme. Or, dans la vie terrestre, l'esprit est appesanti par le corps qui est, selon Platon, comme le tombeau de l'âme. Il semble donc que le corps est inutile à l'homme et il aurait été préférable que Dieu propose la vision béatifique sans passer par la vie terrestre.

Objection 2: Même dans l'état parfait que connurent Adam et Eve à l'origine, le corps et la vie terrestre qu'il implique constituaient un obstacle. Leur intelligence en était obscurcie. La preuve en est que le serpent n'eut pas de mal à les séduire et à les entraîner au péché.

Objection 3: Après le péché originel, l'inutilité de la vie terrestre pour conduire l'homme à Dieu apparaît en pleine lumière: l'esprit est à ce point aveuglé par l'ignorance que bien des hommes soupçonnent même pas l'existence du Créateur. De même le poids de la chair est tel que, comme le disait le philosophe Aristote «*la plupart demeurent dans le sensible*» s'élevant à peine au-dessus de la vie animale. Il semble donc que la vie terrestre ne prépare en rien l'entrée dans le Ciel mais l'occulte au contraire.

Objection 4: Le monde d'ici-bas donne à l'homme une existence précaire. Il peut disparaître à tout moment et la vie est un perpétuel combat. Il existe de multiples maux dont l'origine est parfois la nature tels la mort, les tremblements de terre, les maladies, parfois l'homme lui-même comme la guerre, le péché. Un tel monde a plutôt tendance à révéler un Dieu cruel qu'un Dieu d'amour. Il semble donc que la vie terrestre, loin de conduire à Dieu, en éloigne.

Cependant: La bible dit «*Dieu planta un jardin en Éden, à l'Orient, et il y mit l'homme qu'il avait modelé*»⁵². C'est donc le Créateur lui-même qui a placé l'homme sur la terre et cela ne peut être que bon.

Conclusion: Pour répondre à cette question, il faut se souvenir que lorsque Dieu a créé l'homme, il lui a fait don d'un état de perfection qui a disparu avec le péché originel. Dans cet état primitif, il n'existait aucun mal aussi bien dans l'âme humaine que dans la nature. C'est pourquoi la Bible parle d'un paradis situé en Éden. Or, dans cet état de perfection primitif, il convenait que l'homme passe par une vie terrestre avant d'être introduit dans l'ultime béatitude préparée pour lui, la vision béatifique.

La raison en est dans la nature même de l'homme. A la différence de l'ange, il est un esprit naturellement uni à la matière. Or toute perfection, y compris la vision béatifique, est reçue dans son sujet conformément à la nature de ce sujet. Le propre de la nature angélique, c'est d'acquiescer sa

⁵¹ Éphésiens I, 7. et, dans la liturgie de Pâques: «bienheureuse faute qui nous valut un tel Sauveur»;

⁵² Genèse. 2, 8;

perfection naturelle non pas progressivement, mais par elle-même dès qu'elle existe, ainsi que nous l'avons montré⁵³. De même donc que, du seul fait de sa nature, l'ange reçoit dès le premier instant de sa création toutes les perfections qui lui sont naturelles, comme la science de lui-même et des autres anges, de même dans l'ordre de la vie surnaturelle, l'ange est introduit dans la vision béatifique dès qu'il s'y dispose par un seul acte de charité.

Or l'homme n'est pas, comme l'ange, destiné selon sa nature, à acquérir sa perfection immédiatement. Il y parvient progressivement et ce qui est psychique en lui précède ce qui est spirituel. Ainsi, c'est par de longs efforts et après beaucoup de temps que l'enfant entre dans la perfection de l'âge adulte. De même, dans l'ordre de la vie surnaturelle, il convient qu'un plus long espace de temps que pour l'ange précède l'entrée dans la béatitude divine. Ce temps permet une croissance en perfection naturelle (physique, psychique et spirituelle) puis un choix définitif à l'heure où la vérité est totalement manifestée. C'est pour cette raison qu'Adam et Eve ont été placés par Dieu sur la terre au jour de leur création.

Après le péché originel, l'homme s'est trouvé dans un état de nature corrompu. Or, même dans cet état, il convenait qu'il passe par une vie terrestre avant d'entrer dans la gloire. Étant soumis à la misère d'une existence précaire, s'achevant dans la mort, étant constamment dépendant des conséquences du péché originel, l'homme découvrait sa petitesse. Il lui était alors difficile de sombrer dans l'orgueil qui est un péché contradictoire avec l'entrée dans la vision béatifique, comme nous le verrons. De même, il aspirait à la venue d'un Sauveur qui le délivrerait de tous les esclavages. De cette manière, à travers les misères de la vie terrestre, Dieu disposait les hommes en vue du bonheur éternel qu'il voulait leur proposer. Il leur apprenait l'humilité qui est une disposition nécessaire à l'entrée dans la gloire, selon cette parole: «*Dieu résiste aux orgueilleux, mais il donne sa grâce aux humbles*»⁵⁴.

De même, après la venue du Christ qui rétablit l'amour de Dieu sur la terre, il convenait que l'homme passe par la vie terrestre avant d'entrer dans la gloire. Jésus, s'il a rétabli la grâce et la vie surnaturelle, n'a pas supprimé les conséquences du péché originel comme la souffrance, la mort et la faiblesse. Là encore, la vie terrestre dispose l'homme à entrer dans la vision béatifique. Non seulement elle maintient l'homme dans l'humilité de sa condition précaire mais elle lui donne la possibilité d'aller plus loin dans les exigences de la charité à travers la souffrance elle-même. Ainsi, Jésus disait: «*chargez-vous de mon joug et venez à ma suite*»⁵⁵, c'est-à-dire: Aimez Dieu et votre prochain à travers votre temps de souffrance.

Solution 1: Le corps appesantit la vie intellectuelle. En effet, l'intelligence humaine doit abstraire à partir des données des sensations le contenu intelligible qui s'y trouve. Au contraire, l'intelligence angélique qui atteint d'une manière directe et intuitive des réalités est bien supérieure à celle des hommes. Mais il n'en est pas de même dans le domaine de l'amour. L'homme, grâce à sa sensibilité peut dépasser les anges dans l'ordre de l'amour. L'ange aime en effet d'une manière entièrement volontaire et se porte tout entier dès la première fois vers l'objet de son amour, sans qu'aucun progrès soit possible et selon le degré de perfection de sa nature. Il n'aime donc qu'autant qu'il comprend qu'il faut aimer. L'homme au contraire peut s'il le veut progresser sans cesse dans l'amour. Il lui est possible d'aimer jusqu'à l'absurde, ce qui est la mesure de Dieu: Aimer ses ennemis, aimer, jusqu'à la mort, aimer jusqu'à accepter volontairement d'être anathème pour le salut de ses frères⁵⁶.» *Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis*»⁵⁷. En ce sens, il dépasse en perfection la nature angélique et peut être considéré comme le chef-d'œuvre de Dieu.

Solution 2: Adam et Eve, dans l'état de perfection qui était le leur avant le péché, ne pouvaient en aucune façon être trompés par le démon puisque leur intelligence était protégée de l'erreur. Ils avaient reçu de Dieu suffisamment de connaissances pour empêcher toute ignorance dans les domaines

⁵³ Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, Traité des Anges, Ia Question s 54 et 55;

⁵⁴ Jacques 4, 6;

⁵⁵ Mathieu 11, 29;

⁵⁶ saint Paul;

⁵⁷ Jean 15, 13;

importants de leur vie. Leur péché fut donc leur entière responsabilité. Ils s'enorgueillirent de la beauté qu'ils découvraient en eux et décidèrent d'être eux-mêmes les maîtres du bien et du mal. Quant au démon, son rôle fut simplement de présenter extérieurement les avantages d'un tel orgueil. Adam et Eve, malgré la science qu'ils avaient reçue de Dieu à propos des conséquences d'un tel péché, décidèrent d'ignorer cet avertissement. Leur ignorance fut donc volontaire.

Solution 3: La fragilité dans laquelle les hommes furent plongés après le péché originel est, en ce qui concerne l'entrée dans la vision béatifique, un mal moins grave que l'orgueil. Si Adam et Eve avaient gardé après leur péché la pleine maîtrise de leur nature, il est certain qu'ils se seraient complus dans leur orgueil et se seraient séparés définitivement de Dieu. Au, contraire, la misère où ils furent plongés, si elle ne les rapprocha pas entièrement de leur Créateur, leur fit comprendre que, sans lui, l'homme n'est et ne peut rien faire (dans le domaine du salut).

Solution 4: Le mal qui règne dans le monde provoque chez beaucoup le rejet et la haine de Dieu. Mais, en définitive, l'homme rejette alors ce qu'il ne connaît pas car il ne peut comprendre que c'est en vue d'un bien éternel que Dieu impose à l'homme des maux temporels. L'homme agit un peu comme le petit enfant, qui recevant de sa mère une punition qui lui paraît injustifiée, n'en découvre que plus tard le bien-fondé. De même les hommes, en découvrant au moment de leur mort la vraie raison du gouvernement divin sur eux, n'en éprouveront plus de scandale, sauf si l'orgueil est resté en eux. Telle est la finalité de la souffrance. Telle est la raison ultime de toutes les peines que subissent les hommes en ce monde. Le peuple juif en est témoin: les justes massacrés à Auschwitz ont vérifié l'affirmation suivante: Celui qui persévère dans l'amour qui est la voie de l'espérance et de la crainte recevra affermissement et secours du Seigneur pour -au-delà des possibilités humaines-parvenir à l'amour absolu qui offre la vie pour l'amour de Dieu comme Abraham sacrifiant Isaac. Ainsi ont-ils aussi vérifié le suprême distique en lequel Bahya résume chacun des Portiques de son introduction au devoir des cœurs⁵⁸: «Alors, du Dieu vivant, tu verras le visage unissant dans l'amour ton âme au Rocher.»⁵⁹

QUESTION 2: la nature de la vision béatifique

A propos de la nature de la vision béatifique, cinq questions se posent:

- 1) Consiste t-elle à voir l'essence de Dieu?
- 2) Par l'intermédiaire de l'humanité du Christ?
- 3) Comment une telle vision peut-elle se réaliser?
- 4) Consiste-t-elle à comprendre l'essence divine tel que Dieu la comprend?
- 5) Dans la vision béatifique, l'homme devient-il Dieu?

Article 1: La vision béatifique consiste t-elle à voir l'essence divine?

Objection 1: Il ne semble pas. Saint Jean dit «Personne n'a jamais vu Dieu»⁶⁰ et saint Jean Chrysostome affirme⁶¹ que «même les essences célestes (les chérubins et les séraphins eux-mêmes) ne pourront jamais le voir tel qu'il est» Aux hommes est promise seulement l'égalité avec les anges:

⁵⁸ Paris, 1972;

⁵⁹ Voir aussi de MADELEINE DELBREL • Dieu est mort Vive la mort p. 226;

⁶⁰ Jean I, 18;

⁶¹ Homélie 14 sur saint Jean;

En saint Mathieu⁶² «*ils seront comme des anges de Dieu dans le Ciel*» «Donc les Saints eux-mêmes dans la patrie céleste ne verront pas Dieu dans son essence.

Objection 2: Denys⁶³ montre que le moyen le plus parfait pour notre intelligence d'être unie à Dieu, c'est d'adhérer à lui comme à l'inconnu. Or une chose qui est vue en son essence n'est pas inconnue. Nous ne verrons pas Dieu dans son essence⁶⁴.

Objection 3: Ce qui est vu à travers un intermédiaire n'est pas vu dans son essence. Dieu, dans la patrie, sera vu par l'intermédiaire de la lumière de gloire, comme dit le psalmiste «*Dans ta lumière nous verrons la lumière*»⁶⁵. Il ne sera donc pas vu dans son essence.

Objection 4: Dans la patrie, Dieu sera vu face à face, selon saint Paul aux Corinthiens⁶⁶. Quand nous voyons un homme face à face, nous le voyons dans sa représentation imprimée en nous. Dieu, dans la patrie, sera donc vu dans une représentation de lui, non en son essence.

Objection 5: Tout ce qui est vu dans son essence, est connu selon ce qu'il est. Mais notre intelligence ne peut pas savoir de Dieu ce qu'il est, mais seulement ce qu'il n'est pas, comme disent Denys et saint Jean Damascène. Notre intelligence ne pourra donc pas voir Dieu dans son essence.

Cependant: Benoît XII, pape, écrit: «Les âmes saintes voient l'essence divine d'une vision intuitive et même face à face sans aucune médiation»⁶⁷

Conclusion: Pour comprendre la nature de la vision béatifique, il faut voir qu'il peut exister plusieurs manières de contempler Dieu.

La première peut être obtenue par les simples forces de l'intelligence humaine. Il s'agit d'une contemplation naturelle. Dans un premier temps, l'intelligence découvre la nécessité de l'existence d'un Être Premier. Par mode de causalité, c'est-à-dire en s'appuyant sur le fait que tout effet à une cause, elle aboutit à poser l'existence d'une cause Première qui n'a pas de cause. Dans un second temps, elle peut arriver à manifester la manière d'être de cet Être Premier: elle nie en lui toutes les potentialités que l'on constate dans les réalités de ce monde. Dieu ne peut qu'être simple, parfait, bon, indépendant du lieu, du temps, du mouvement. Il s'agit d'une contemplation par mode négatif. Elle manifeste enfin que l'Être Premier, Dieu, doit posséder éminemment les perfections des réalités de ce monde: Dieu ne peut qu'être éminemment bon, amour, intelligence, puissance, vie et être. Il s'agit d'une contemplation par mode d'éminence. Une telle contemplation philosophique atteint Dieu non en ce qu'il est mais à travers ses effets c'est-à-dire à travers sa création.

Un second mode de contemplation s'appuie sur les données révélées par la foi. Dieu en effet a révélé par touches successives au cours de l'histoire des aspects de son mystère. Ainsi, il dit à Moïse son nom «*Je SUIS celui qui est*»; En Jésus, il révèle le secret de sa vie trinitaire. L'intelligence humaine en s'appuyant sur ces données révélées, peut aboutir à une nouvelle contemplation de Dieu. L'intelligence essaie de percer les mystères révélés en les éclairant par des analogies propres et métaphoriques prises dans le monde d'ici-bas. Il s'agit d'une contemplation théologique.

Un troisième mode de contemplation peut être obtenu dès cette terre mais nécessite le secours d'un don surajouté qu'on appelle la grâce sanctifiante⁶⁸. L'Esprit Saint vient habiter dans l'âme et lui révèle intimement par l'action des 7 dons fondés sur la charité des aspects de son Mystère divin.

⁶² Mathieu 22 30;

⁶³ Théologie Mystique, Chap. 1;

⁶⁴ Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, Voir Supplément de la Somme, Question 92, article 1;

⁶⁵ Psaume 35, 10;

⁶⁶ 1 Corinthiens 13, 12;

⁶⁷ Constitution dogmatique «*Benedictus Deus*», La foi Catholique, G. Dumeige, p. 511;

⁶⁸ La contemplation philosophique ou théologique peut au contraire subsister sans la présence de cette grâce d'amour comme on le voit chez certains savants spéculatifs mais éloignés de l'oraison.

Ainsi le psaume⁶⁹ chante «*Goûtez et voyez comme le Seigneur est bon.*» Il s'agit d'une contemplation mystique. Là encore, Dieu est vu par l'intermédiaire d'images ou de concepts. Il n'est donc pas vu face à face dans son essence. On distingue plusieurs degrés de contemplation mystique en fonction des degrés d'intelligence infusés par l'Esprit Saint.

La vision béatifique, quant à elle, ne peut être comparée à aucune de ces trois sagesse⁷⁰. Comme dit saint Paul «*l'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu, le cœur de l'homme n'a pas soupçonné ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment*»⁷¹. La vision béatifique consiste en la vision de Dieu dans son essence, sans aucun intermédiaire créé.

Solution 1: Le texte cité peut être interprété de 3 manières, comme le dit saint Augustin dans le livre de la vision de Dieu. Ou bien il exclut la vision corporelle par laquelle personne n'a vu ni ne verra l'essence divine; ou bien il exclut la vision intellectuelle de Dieu dans son essence pour ceux qui vivent dans cette chair mortelle; ou bien il exclut la vision de compréhension⁷² par une intelligence créée. Et c'est ainsi que l'entend saint Jean Chrysostome. Il ajoute donc «*l'évangéliste parle ici de la connaissance qui serait la contemplation tout à fait sûre et la compréhension telle que le Père l'a du Fils*» «C'est bien aussi la pensée de l'évangéliste qui continue: «*Le Fils unique qui est dans le sein du Père, nous l'a fait connaître*», voulant nous prouver d'une manière exhaustive que le Fils est Dieu.

Solution 2: Denys parle ici de la connaissance par laquelle sur terre nous connaissons Dieu à travers une forme créée par notre intelligence. Mais comme dit saint Augustin «*Dieu échappe à toute forme de notre esprit*» parce que, quelle que soit la forme conçue par notre esprit, elle n'atteint pas la notion de l'essence divine. C'est pourquoi il ne peut être rejoint par notre intelligence. Mais nous le connaissons très parfaitement dans notre condition de voyageurs si nous savons qu'il est au-dessus de tout ce que notre intelligence peut concevoir: et ainsi nous lui sommes unis comme à quelqu'un d'ignoré. Au contraire, dans la patrie, nous le verrons par cette forme qu'est son essence, et nous lui serons unis comme à quelqu'un de connu.

Solution 3: La lumière de gloire n'est pas un intermédiaire dans lequel Dieu serait vu. Elle est plutôt une grâce donnée par Dieu qui élève la puissance de notre intelligence afin de la rendre capable d'être unie à la substance incréée. Elle ne se met pas entre le connaissant et le connu mais elle est ce qui donne à celui qui connaît la puissance de connaître.

Solution 4: On dit des créatures corporelles qu'elles sont vues sans intermédiaire quand ce qui en elles peut être uni au sens de la vue lui est uni en fait. Mais elles ne peuvent pas être unies au sens de la vue dans leur essence à cause de leur matérialité. Elles sont donc vues sans intermédiaire quand leur image est unie à la vue. Mais Dieu est par essence capable d'être uni à l'intelligence. Il ne serait donc pas immédiatement si son essence n'était pas unie à l'intelligence. Et cette vision qui s'opère d'une manière immédiate, s'appelle la vision de la face.

En outre, l'image de la chose corporelle est reçue dans le sens de la vue telle qu'elle est en réalité, quoique non selon la même manière d'être. Elle conduit donc directement à cette chose. Aucune représentation ne peut conduire notre esprit de cette manière jusqu'à Dieu.

Solution 5: Ces citations et toutes celles qui leur sont semblables doivent s'entendre de la connaissance que nous avons de Dieu sur terre, pour les raisons dites plus haut.

⁶⁹ Psaume 34, 89;

⁷⁰ La contemplation mystique est pourtant déjà une grâce entièrement surnaturelle. Comparée à la vision béatifique elle est comme une pâle lueur dans la nuit, sans commune mesure avec l'éclat du plein soleil.

⁷¹ 1 Corinthiens 2, 9;

⁷² Voir l'article 5;

Article 2: La Vision béatifique consiste-t-elle à voir Dieu par l'intermédiaire de l'humanité du Verbe?

Objection 1: L'Écriture Sainte l'affirme en de nombreux passages: «Nul ne vient au Père que par moi. Si vous me connaissez, vous connaîtrez aussi mon Père.»⁷³ A Philippe qui lui a demandé de voir le père, Jésus répond: «Comment peux-tu dire: montre nous le Père! Qui m'a vu a vu le Père. Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi?»⁷⁴

Objection 2: L'Évangile de saint Jean rapporte la parole suivante du Seigneur⁷⁵: «Le Père aime le Fils et a tout remis dans sa main. Qui croit au Fils a la vie éternelle; Qui refuse de croire au Fils ne verra pas la vie.» De ce texte il ressort que la médiation du Christ est indispensable pour obtenir la vie éternelle qui n'est autre que la vision béatifique.

Objection 3: Affirmer que la vision béatifique se réalisera directement sans la médiation de l'humanité créée du Verbe c'est, semble-t-il, ne pas tenir compte de la dignité et de la primauté du Christ «par qui et pour qui tout a été créé au ciel et sur la terre»⁷⁶. Cela réduit l'humanité du Verbe à l'inutilité dans l'au-delà.

Cependant: Le pape Benoît XII a défini solennellement la foi catholique comme suit:⁷⁷ «Les bienheureux voient l'essence divine d'une vision intuitive et même face à face, sans la médiation d'aucune créature qui serait objet de vision» Or, selon que l'on considère sa nature humaine, le Christ est une créature. Il ne peut donc sous ce rapport-là être un intermédiaire de vision intellectuelle de l'essence divine. En conséquence, la vision béatifique ne peut consister à voir Dieu à travers l'humanité du Verbe.

Conclusion: Considérée en elle-même, la nature humaine du Verbe éternel est une créature et, par conséquent, est soumise aux contingences essentielles de tout ce qui est créé. Malgré sa perfection suprême et les prérogatives dont elle est revêtue dans la gloire, elle ne devient pas la nature divine. Ainsi, dans la personne du Verbe incarné, les deux natures sont unies pour former un seul être, mais sans mélange ni confusion. En conséquence, lorsque l'intelligence contemple le Mystère de Dieu en fixant son jugement sur l'humanité sainte du Christ, ce qui spécifie son acte, c'est une nature créée. Appuyée sur cet objet de connaissance, elle peut alors par l'analogie de la foi que la grâce de Dieu illumine contempler comme dans un miroir, l'essence divine. Une telle contemplation est notre lot d'ici-bas. Lorsqu'elle est produite principalement par l'effort de notre intelligence, on l'appelle la sagesse théologique; Lorsqu'elle est produite avant tout par la motion divine à travers les dons du Saint Esprit, on l'appelle la Sagesse mystique. Elle peut atteindre des degrés sublimes dans l'intelligence du mystère à cause de la qualité des grâces de lumière communiquées par Dieu, que de la lumière sensible donnée par la méditation de la vie de Jésus. Le sommet de ce genre de contemplation est certainement celle qui fut offerte à saint Jean sur l'île de Patmos⁷⁸. En voyant dans une extase le corps glorifié du Christ, il comprit comme saint Paul «des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à un homme de redire»⁷⁹. Pourtant, malgré le caractère élevé de cette grâce qui le laissa comme mort, il ne peut s'agir de la vision béatifique. Ce qui est contemplé directement est une nature créée, et par elle indirectement comme dans l'éclat d'une image, l'Incréé. Or voir le créé, aussi sublime soit-il, reste infiniment distant de la vision de l'Incréé. De tout cela il ressort que l'acte

⁷³ Jean 14, 6;

⁷⁴ Jean 14, 8;

⁷⁵ Jean 3, 35;

⁷⁶ Colossiens I, 16;

⁷⁷ Constitution dogmatique «*Benedictus Deus*», La foi Catholique, G. Dumeige, p. 511;

⁷⁸ Apocalypse 4; ou, d'après saint Thomas, celle qu'eût saint Paul sur le chemin de Damas. Il vit des choses qu'il n'est pas donné à l'homme de connaître.

⁷⁹ 2 Corinthiens 12, 4;

contemplatif dans lequel consiste la vision béatifique ne peut avoir l'humanité sainte du Christ comme intermédiaire de vision.

Solution 1: Tous les textes semblables à celui-ci, si on les interprète en considérant qu'ils se réfèrent au Christ selon son humanité concernent la manière dont nous devons remonter au Père durant notre vie ici-bas. En effet, depuis le péché originel, la nature humaine est ainsi blessée qu'il nous est impossible de progresser durablement dans la vie surnaturelle sans nous appuyer sur la médiation du Christ dans son humanité. Sainte Thérèse montre très bien cette nécessité dans les sept demeures de son château intérieur. Ainsi, celui qui s'essaye à contempler une personne divine en se séparant totalement de la contemplation sensible de Jésus ne peut que sombrer tôt où tard dans un vide spirituel et, par suite, dans la divagation de sa pensée. Au contraire, en revenant sans cesse à l'Image que Dieu nous a donné de lui-même, nous trouvons la voie qui conduit à la vérité et à la vie. Dans la vision béatifique, l'humanité du Verbe n'est plus nécessaire si l'on considère ce point précis. En effet, la Trinité réalise elle-même et sans intermédiaire la manifestation de son essence. Ainsi, dans l'au-delà, loin de nous manifester les personnes divines, l'humanité sainte du Verbe nous sera plutôt rendue manifeste par la vision directe que nous aurons de ces personnes puisque ce qui est moins lumineux est rendu visible par ce qui l'est plus.

Pendant, ces textes de saint Jean peuvent trouver une autre interprétation si on les considère comme se référant au Christ en tant qu'il est Dieu, c'est-à-dire au Verbe éternel. Pris en ce sens, ce texte peut être appliqué par mode d'appropriation à la vision béatifique. En effet, il s'agit d'un acte de contemplation dont le siège, nous le verrons, est spécifiquement l'intelligence, même si elle s'origine dans l'amour de charité et s'achève en lui. Or on attribue habituellement au Verbe tout ce qui a rapport en Dieu avec l'intelligence puisqu'il procède du Père en tant qu'il se connaît lui-même. En ce sens, nous connaissons le Père par le Verbe.

Solution 2: Nous avons montré que ce texte comme les précédents se réfère au temps du pèlerinage vers la vision béatifique. Mais lorsque viendra le temps de la vision de Dieu, il en sera tout autrement selon saint Paul:⁸⁰ *«Puis ce sera la fin; alors le Christ remettra la royauté à Dieu le Père après avoir détruit toute Principauté, Domination, Puissance. Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait placé tous ses ennemis sous ses pieds(...); Alors le Fils se soumettra à celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous.»* Et ce mystère de l'effacement de l'humanité du Verbe ne signifie pas qu'elle n'aura plus de place dans l'au-delà mais seulement qu'elle ne sera plus la voie qui conduit à la vision de Dieu, le temps de la voie étant terminé. Le Verbe incarné sera alors visible pour nous directement en tant qu'il est la seconde personne de la Trinité et sera l'objet de notre béatitude essentielle conjointement au Père et à l'Esprit Saint. C'est ce que veut signifier métaphoriquement ce passage de l'Apocalypse⁸¹: *«La ville peut se passer de l'éclat du soleil et de celui de la lune, car la gloire de Dieu l'a illuminée»*L'humanité du Verbe sera présente et vue par nous mais ne constituera pas la raison première de notre béatitude. Elle sera pour nous un bonheur de surcroît, en ce sens qu'en la voyant de nos yeux de chair selon la parole de Job⁸², elle sera source d'une extension nouvelle de joie jusque dans notre sensibilité. C'est ce que signifie la suite du texte de l'Apocalypse: *«L'Agneau lui tiendra lieu de flambeau»*, c'est-à-dire d'illumination surajoutée.

Solution 3: Pour l'éternité, l'humanité du Verbe gardera le rang de premier:

- 1) Au plan de son être en premier lieu, elle est et restera la nature humaine de Dieu;
- 2) Au plan des grâces dont elle est revêtue, elle surpassera pour toujours toutes les autres créatures, brillant dans le ciel d'un éclat qui attirera tous les regards. Le corps glorieux du Christ sera le centre du monde matériel refaçonné à la fin; son âme ravira par sa grâce tous les regards.

⁸⁰ 1 Corinthiens 15, 24-28;

⁸¹ Apocalypse 12, 23;

⁸² Job 19, 26;

3) Le Christ dans son humanité gardera pour toujours la primauté de la reconnaissance des élus car chaque homme sauvé saura qu'il n'a pu parvenir à un tel bonheur que par sa médiation «*la grâce et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ.*»⁸³

4) Cependant, le Christ quant à son humanité ne sera plus l'objet premier de la contemplation des élus puisque le Christ selon sa divinité sera vu sans intermédiaire comme nous l'avons montré. Un tel effacement ne nuira pas à la dignité du Christ puisque sa personne restera le centre de toute vie surnaturelle, conjointement au Père et au Saint Esprit, à cause cependant de sa nature divine.

Article 3: Comment la vision béatifique peut-elle être réalisée?

Objection 1: Il ne semble pas que la vision béatifique soit réalisée par l'union directe de l'essence divine à l'intelligence. En effet, puisque l'être intelligible perfectionne l'intelligence, il doit y avoir proportion entre l'intelligible et l'intelligence, comme entre le visible et la vue. Or il ne peut y avoir de proportion entre notre intelligence et l'intelligence divine, puisqu'elles sont infiniment distantes. L'essence divine ne peut donc être unie à notre intelligence comme son objet⁸⁴.

Objection 2: Dieu est plus distant de notre intelligence que l'intelligible créé est distant du sens. La vision de la créature spirituelle ne peut d'aucune manière être atteinte par le sens. Dieu ne peut donc d'aucune manière s'unir à notre intelligence pour qu'elle le voit dans son essence.

Objection 3: Selon Denys, «Dieu, l'Être, est quelqu'un d'invisible à cause de son excessive clarté»⁸⁵. Cette clarté qui est trop vive pour l'intelligence de l'homme sur la terre, l'est aussi pour son intelligence dans la patrie. Elle sera donc invisible dans la patrie comme pour l'homme en marche sur terre parce qu'elle lui sera disproportionnée.

Objection 4: Tout infini comme tel, est inconnu. Dieu est infini de toutes manières et donc tout à fait inconnu et inconnaissable par une intelligence finie.

Cependant: Le pape Benoît XII écrit: «*La divine essence se manifeste immédiatement à nu, clairement et à découvert à l'intelligence à travers une vision intuitive*»⁸⁶.

Conclusion⁸⁷: Il nous reste donc à rechercher comment Dieu peut rendre visible son essence à l'intelligence humaine. Certains affirmèrent, comme Alpharabe et Avempace, que par le fait même que notre intelligence connaît n'importe quel objet intelligible, elle parvient à voir l'essence d'une substance séparée. Pour le montrer, ils procèdent de deux manières. La première: de même que la nature de l'espèce ne varie pas dans les divers individus, sauf en tant qu'elle est unie aux principes d'individuation, de même, la forme intelligible connue ne varie pas selon qu'elle est connue par tel ou tel, sauf en tant qu'elle est unie à diverses formes imaginatives. C'est pourquoi quand l'intelligence sépare par l'abstraction la forme intelligible des formes imaginatives, il reste la quiddité intellectuelle, qui est une et identique dans les diverses intelligences qui la connaissent. Et cela c'est la quiddité de la substance séparée. C'est pourquoi, quand notre intelligence parvient à la totale abstraction de la quiddité intelligible de n'importe quoi, elle connaît par là la quiddité de la substance séparée, qui est semblable à elle-même.

La seconde manière de démonstration: notre intelligence est faite pour abstraire la quiddité de tous les êtres intelligibles qui en ont une. Si donc la quiddité qu'elle abstrait de tel être individué ayant une quiddité, est une quiddité qui n'a pas elle-même de quiddité, en la connaissant, elle connaît la

⁸³ Jean I, 17;

⁸⁴ Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, Supplément, Question 92, article 1;

⁸⁵ Epître à Dorothée;

⁸⁶ Constitution dogmatique «*Benedictus Deus* », La foi Catholique, G. Dumeige, p. 511;

⁸⁷ Cette conclusion est reprise en grande partie de la question 92, article 1;

quiddité d'une substance séparée, qui est ainsi disposée, puisque les substances séparées sont des quiddités subsistantes, qui n'ont pas de quiddité; car la quiddité de ce qui est simple est le simple lui-même, comme dit Avicenne. Mais si la quiddité abstraite de tel être sensible individué est une quiddité qui possède sa quiddité, alors l'intelligence est apte à abstraire cette quiddité. Ainsi, puisqu'on ne peut pas remonter à l'infini, on doit arriver à une quiddité qui n'a pas elle-même de quiddité, c'est-à-dire une quiddité séparée.

Mais cette argumentation ne semble pas suffisante. D'abord parce que la quiddité de la substance matérielle, que l'intelligence abstrait, n'est pas de la même nature que les quiddités de substances séparées: donc, du fait que notre intelligence abstrait les quiddités des choses matérielles et les connaît, il ne suit pas qu'elle connaisse la quiddité de la substance séparée, et surtout l'essence divine, qui est tout à fait d'une autre nature que toute quiddité créée. Ensuite, parce que même en supposant qu'elle soit de la même nature cependant en connaissant la quiddité d'une chose composée, on ne connaîtrait pas celle de la substance séparée, sauf selon son genre le plus éloigné, qui est la substance. Mais cette connaissance est imparfaite tant qu'on ne parvient pas aux caractères propres de la chose. En effet, celui qui connaît l'homme seulement en tant qu'il est animal ne le connaît que relativement et en puissance. Et il le connaît bien moins encore s'il ne connaît que la nature de la substance en lui-même. C'est pourquoi, connaître ainsi Dieu ou les substances séparées, ce n'est point voir l'essence divine ou la quiddité de la substance séparée: c'est seulement connaître par les effets produits et comme dans un miroir.

C'est pourquoi Avicenne, dans ses Métaphysiques, expose un autre moyen de connaître les substances séparées: celles-ci seraient connues par nous à travers les intentions de leurs quiddités, qui seraient des similitudes d'elles-mêmes, non pas abstraites d'elles-mêmes, puisqu'elles sont immatérielles, mais imprimées par elles dans nos âmes. Mais ce nouveau mode de connaître ne nous paraît pas non plus suffisant pour la vision divine que nous recherchons. Il est en effet évident que «tout ce qui est reçu en quelque chose est en elle selon la manière d'être de cette chose qui reçoit.» La similitude de la divine essence imprimée dans notre intelligence serait donc en elle selon le mode de notre esprit. Mais le mode de notre esprit est déficient en regard de la parfaite réception de la similitude divine. Cette déficience à l'égard de la parfaite similitude peut se produire avec autant de manières qu'il y a de manières d'être dissemblables.

D'une manière, la similitude est déficiente quand la forme est participée dans la même espèce, mais non d'une manière aussi parfaite: comme si quelqu'un est seulement un peu blanc, tandis que l'autre l'est bien plus. D'une autre manière, la similitude est encore plus déficiente quand les deux êtres n'appartiennent pas à la même espèce, mais seulement au même genre: comme seraient semblables celui qui a une couleur citron ou jaunâtre et celui qui a la couleur blanche. D'une autre manière encore il y a davantage déficience de similitude quand deux êtres n'appartiennent pas au même genre, mais sont seulement analogues ou proportionnés: comme Si on parle de similitude entre la blancheur et l'homme parce que tous deux sont des êtres. Et de cette manière, toute similitude entre une créature et la divine essence est tout à fait déficiente. Pour que la vue connaisse la blancheur, il faut que la représentation de la blancheur soit reçue en elle selon sa raison d'espèce, bien que non selon le même mode d'être, car être une forme reçue dans un sens ou bien être une chose existant en dehors de l'âme, ce sont deux modes d'être fort différents. Si l'œil recevait la forme couleur citron, on ne dirait pas qu'il voit la blancheur. De même pour que l'intelligence connaisse une quiddité, il faut qu'elle reçoive une similitude selon la raison d'espèce, bien que peut-être les deux n'aient pas le même mode d'être: en effet la forme qui se trouve dans l'intelligence ou le sens n'est pas principe de connaissance selon le mode d'être possédé par l'un et l'autre, mais selon la raison par laquelle elle communique avec la chose extérieure. Il est ainsi évident que Dieu ne peut être connu, de telle sorte que son essence serait vue immédiatement, par aucune similitude reçue dans un esprit créé. C'est pourquoi certains qui pensaient que l'essence divine pouvait être vue seulement de cette manière, dirent que cette essence même ne sera pas vue, mais seulement une sorte d'éclair, comme un rayon d'elle-même.

Cette manière de connaître ne suffit donc pas à atteindre la vision divine, que nous cherchons à expliquer.

Nous devons donc considérer une autre manière que certains philosophes, Alexandre et Averroès, ont proposée: en toute connaissance, il doit y avoir quelque forme par laquelle la chose est connue ou est vue. La forme par laquelle l'intelligence est perfectionnée pour voir les substances séparées ne serait pas la quiddité que l'intelligence abstrait des choses composées, comme le prétendait la première opinion. Ce ne serait pas non plus une impression produite dans notre esprit par la substance séparée, comme disait la seconde opinion: **ce serait la substance, séparée elle-même qui s'unirait à notre intelligence comme une forme**, de telle sorte qu'elle serait à la fois ce qui est connu, et ce par quoi on le connaît. *Quoi qu'il en soit des autres substances séparées, nous devons accepter cette manière de connaître quand il s'agit de la vision de Dieu en son essence; car toute autre forme qui informerait notre intelligence ne pourrait pas la conduire à l'essence divine.*

Nous ne devons pas entendre cela en ce sens que l'essence divine serait la vraie forme de notre intelligence ou que par l'union entre elle et notre intelligence serait formée quelque chose d'un absolument comme dans les choses naturelles résultant de l'union de la forme et de la matière; mais en ce sens que le rapport entre l'essence divine et notre intelligence est comparable au rapport entre la forme et la matière. Chaque fois en effet que deux choses dont l'une est plus parfaite que l'autre sont reçues dans le même réceptacle, le rapport de l'une à l'autre est analogue au rapport de la forme à la matière: ainsi la lumière et la couleur sont reçues dans le diaphane, et la lumière est par rapport à la couleur comme la forme par rapport à la matière. De même, quand l'âme reçoit la lumière intellectuelle et l'essence divine elle-même, qui l'habite, bien que ce ne soit point de la même manière, l'essence divine est par rapport à l'intelligence comme la forme par rapport à la matière. Et l'on peut prouver de la façon suivante que cela suffit pour que l'intelligence puisse voir l'essence divine elle-même à travers cette même essence divine: de même que par l'union de la forme naturelle, de laquelle une chose reçoit l'être, et de la matière, il se forme un seul être unique, ainsi par l'union de la forme par laquelle l'intelligence connaît, et de l'intelligence elle-même, il se forme un seul être dans celui qui connaît.

Dans les choses naturelles, une chose subsistante en soi ne peut pas devenir la forme d'une matière, si cette chose possède déjà de la matière qui fait partie d'elle, car une matière ne peut pas devenir la forme de quelque chose. Mais si cette chose subsistante en elle-même est seulement une forme, rien n'empêche qu'elle devienne la forme de quelque matière et qu'elle devienne ce par quoi existe un composé: comme cela se produit pour l'âme humaine. Dans l'intelligence, nous devons considérer l'intelligence elle-même étant en puissance comme une sorte de matière tandis que l'espèce intelligible est la forme. Quand l'intelligence connaît en acte, elle est comme un composé des deux. Donc, s'il y a une chose subsistante par elle-même qui n'a pas en soi autre chose que d'être intelligible en elle-même, cette chose pourra par elle-même être la forme par laquelle l'intelligence connaît. Une chose est intelligible en tant qu'elle est en acte, non en tant qu'elle est en puissance. Nous en voyons un signe dans ce fait que la forme intelligible doit être abstraite de la matière et de toutes ses propriétés. C'est pourquoi, puisque l'essence divine est acte pur, elle pourra être la forme par laquelle l'intelligence connaît: telle sera la vision béatifiante. Aussi Aristote dit-il que l'union entre l'âme et le corps est *«un exemple de l'union bienheureuse par laquelle l'esprit est uni à Dieu »*

Solution 1: Il ne peut y avoir de proportion entre le fini et l'infini, puisque l'infini dépasse le fini d'une manière absolument indéterminée. Mais il peut y avoir entre eux une certaine proportion dans le sens d'une similitude de leurs proportions: car de même que le fini est égal à tel autre fini, ainsi l'infini est égal à l'infini. Pour qu'une chose soit totalement connue, il faut parfois qu'il y ait une proportion entre le connaissant et le connu, puisque la puissance du connaissant doit égaler la possibilité d'être connu de la chose connue: cette égalité constitue une certaine proportion. Mais parfois la cognoscibilité de la chose dépasse la puissance de celui qui connaît: comme quand nous

connaissions Dieu ou au contraire quand Dieu connaît les créatures. Et alors il ne doit pas y avoir une proportion entre le connaissant et le connu mais seulement une certaine proportionnalité: c'est-à-dire que celui qui connaît soit par rapport à ce qui doit être connu comme le connaissable par rapport à ce qui est connu. Et cette proportionnalité suffit pour que l'infini soit connu par le fini, et vice versa. On pourrait dire aussi que la proportion, selon la signification propre de ce mot, indique un rapport de quantité à quantité, selon un certain dépassement déterminé ou bien une égalité. Mais on peut l'étendre pour signifier toute relation d'une chose avec une autre. C'est ainsi que nous disons que la matière doit être proportionnée à la forme. De cette manière, rien n'empêche que notre intelligence, bien que finie, soit proportionnée à la vision de l'essence infinie, non cependant en la saisissant totalement, à cause de son immensité.

Solution 2: Il y a deux sortes de similitudes ou de distances entre les choses. La première est considérée selon leurs natures: et ainsi Dieu est plus distant de l'intelligence créée que l'être intelligible créé est distant du sens. La seconde est considérée selon la proportionnalité: ici, c'est le contraire, car le sens n'est pas proportionné pour connaître quelque chose d'immatériel comme l'intelligence l'est pour connaître n'importe quel être immatériel. Cette seconde similitude est requise pour connaître, non la première: car il est évident que l'intelligence qui connaît une pierre ne lui est point semblable en son état naturel, de même que l'œil voit du miel rougeâtre et du fiel rougeâtre, bien qu'il ne saisisse pas la douceur du miel. La rougeur du fiel se compare mieux avec le miel en tant que visible, que la douceur du miel avec le miel en tant que visible.

Solution 3: La clarté de Dieu, bien qu'elle dépasse toutes les formes par lesquelles notre esprit est informé ici-bas, ne dépasse pas l'essence divine elle-même, qui sera comme la forme de notre esprit dans la patrie. C'est pourquoi, bien qu'elle soit maintenant invisible, elle ne le sera plus alors.

Solution 4: L'infini considéré au sens privatif (ou indéfini) est inconnaissable, en tant que tel, puisqu'il est privé de ce complément de détermination d'où vient la connaissance d'une chose. Il se réduit à la manière d'être de la matière qui serait privée de toute détermination, comme dit Aristote dans les Physiques. Mais l'infini pris dans le sens seulement négatif signifie l'absence de matière qui le limite. Tel est l'infini de Dieu, infini déterminé et connaissable.

Article 4: Dans la vision béatifique, l'homme comprend-il l'essence divine tel que Dieu la comprend?

Objection 1: Cela semble nécessaire. Tout ce qui existe d'une manière et est vu d'une autre manière, n'est pas vu tel qu'il est. Ainsi, si Dieu est vu par les saints d'une autre manière que ce qu'il est vraiment, on ne pourra pas parler d'une véritable vision de l'essence divine. Il ne sera pas vu par eux selon ce qu'il est.

Objection 2: La compréhension est nécessaire à la vision béatifique. En effet, comprendre signifie seulement posséder un objet dans sa connaissance.

Cependant: Dieu est infini et il dépasse les capacités de l'intelligence humaine. Il est donc impossible à l'homme de voir Dieu tel qu'il se voit lui-même.

Conclusion: De même que Dieu dépasse par son essence infinie toutes les choses existantes qui ont une essence limitée, de même la connaissance qu'il a de lui-même est au dessus de toute connaissance. Le rapport de notre connaissance avec notre essence créée est comme le rapport de la connaissance divine avec son essence infinie. Dans toute connaissance, il y a trois choses à considérer: Ce qui est connu; ce par quoi nous connaissons; celui qui connaît 1) Dans la vision béatifique, l'homme verra la même chose que Dieu à considérer ce qui est connu puisque c'est Dieu lui-même qui sera vu, comme nous l'avons montré. 2) De même, considérer ce par quoi il est vu,

nous serons semblables à Dieu car nous le verrons dans son essence comme il se voit dans son essence. 3) Mais du côté du connaissant, il y a une différence: celle qui existe entre l'intelligence divine et la nôtre. L'intensité de la connaissance dans celui qui connaît dépend de la puissance de celui-ci: celui qui a une vue plus forte voit plus nettement. En conclusion, on doit dire que l'homme verra réellement Dieu dans son essence mais selon la possibilité limitée de son intelligence créée; Nous montrerons que cette potentialité sera mesurée en chacun par l'intensité du désir de sa charité et non selon la puissance naturelle de l'intelligence elle-même, d'où le scandale des anges déchus dont l'intelligence est incomparablement plus vigoureuse de celle des hommes. L'homme ne comprendra donc pas Dieu tel qu'il se comprend.

Solution 1: Dans la patrie, Dieu sera vu par les saints tel qu'il est, si nous parlons de celui-là même qui est vu; les saints le verront de la manière qu'il est lui-même. Mais si nous parlons de celui qui le connaît, alors il ne sera pas vu tel qu'il est parce que l'esprit créé n'aura pas une capacité suffisante pour le voir, en comparaison de la possibilité que l'essence divine possède en elle-même d'être connue. Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus explique ce fait par une analogie: l'essence divine est comme un vin précieux. De même que le vin peut remplir en plénitude un petit verre et un grand verre, mais seulement selon la capacité de chacun, de même la vision béatifique sera donnée à chacun selon le degré de son désir de Dieu. Mais c'est le même vin qui remplit les deux verres, de même que c'est la même essence de Dieu.

Solution 2: Le mot compréhension peut être entendu de deux manières. Il peut signifier une inclusion de ce qui est compris dans celui qui le comprend, et dans ce cas ce qui est compris par un être fini est fini, de telle sorte que Dieu, en ce sens, ne peut être compris par l'intellect d'aucune créature. En second lieu, comprendre peut signifier simplement tenir dans ses prises l'objet qui désormais est possédé et rendu présent. Ainsi un homme qui en poursuit un autre est dit l'appréhender quand une fois il le tient, et c'est ce genre de compréhension qui est requis pour la béatitude.

Article 5: Par la vision béatifique, l'homme devient-il Dieu?

Objection 1: «Dans les choses séparées de la matière, dit Aristote l'intelligence et son objet ne sont qu'un»⁸⁸. Mais Dieu est absolument séparé de toute matière. Si donc l'intelligence créée voit Dieu dans son essence, c'est qu'elle devient cette essence même de Dieu.

Objection 2: Le Christ est non seulement l'image de Dieu mais aussi la préfiguration de ce que nous serons dans l'au-delà. Or l'humanité du Christ n'est pas seulement unie à Dieu par une amitié. Elle est unie dans sa substance au point de former avec Dieu une seule personne. Il semble donc que lorsque les effets de la Rédemption seront donnés en plénitude, les hommes deviendront Dieu de la même manière que Jésus est Dieu.

Cependant: Si dans la vision béatifique, l'homme devenait Dieu, il serait détruit dans son être substantiel. Ce qui s'oppose à l'Écriture qui parle des saints comme d'êtres différents de Dieu: «*les serviteurs de Dieu règneront pour les siècles des siècles.*»⁸⁹

Conclusion: Dans la vision que l'homme aura de Dieu, l'essence divine sera elle-même la forme par laquelle l'intelligence humaine connaîtra. Il n'est pas nécessaire qu'elle devienne une seule chose avec l'essence divine son être, mais seulement que l'une et l'autre deviennent une seule chose dans l'acte de connaître. C'est cette unité réalisée par la connaissance que veut exprimer saint Jean lorsqu'il dit⁹⁰ «*Nous serons semblables à lui car nous le verrons tel qu'il est*» Dans la vision béatifique, l'âme deviendra déiforme car elle vivra de la vie même de Dieu. Son opération sera

⁸⁸ Aristote, *De Anima*, 3.

⁸⁹ Apocalypse 22 5;

⁹⁰ 1 Jean 3, 2.

simple, parfaite, bonne à l'image de la simplicité, perfection et bonté de sa Cause. De même, la Trinité des personnes divines imprimera son caractère à l'opération contemplative de l'esprit humain. Mais cette transformation n'ira pas jusqu'à atteindre la substance, c'est-à-dire à faire de l'homme Dieu lui-même.

Solution 1 La substance séparée de la matière se connaît et connaît les autres choses: et dans les deux cas, nous pouvons constater la vérité du texte cité. En effet, puisque l'essence même de la substance séparée est intelligible par elle-même et est en acte en tant que séparée de la matière, il est évident que quand la substance séparée se connaît elle-même, le connaissant et le connu sont tout à fait la même chose. Car elle ne se connaît pas elle-même à travers quelque intention abstraite d'elle-même, comme nous connaissons les choses matérielles. Telle semble être la pensée d'Aristote.

Mais en tant que la substance séparée connaît d'autres choses, ce qui est connu en acte devient une même chose avec ce qui connaît en acte, en tant que la forme du connu devient forme de l'intelligence, comme le prouve Avicenne. Car l'essence de l'intelligence demeure une sous de multiples formes, en tant qu'elle connaît plusieurs choses successivement, comme la matière première demeure unique sous diverses formes. C'est pourquoi le commentateur compare l'intellect possible dans ce cas à la matière première. Et ainsi, il n'en suit nullement que notre intelligence devienne l'essence divine elle-même, mais qu'elle est comparée à lui comme à sa perfection et à sa forme.

Solution 2: Il y a une grande différence entre le Christ qui est Fils de Dieu par nature et nous qui le sommes par adoption. Ainsi le Christ n'est pas une personne humaine mais il est la deuxième personne de la Trinité unie substantiellement à une nature humaine. Au contraire les hommes sont à par entière et substantiellement des créatures. L'individuation de leur être est une des perfections données par Dieu. Leur fusion en Dieu serait une perte de cette perfection.

QUESTION 3: La cause de la vision béatifique

A ce sujet, 3 questions se posent:

- 1) L'homme peut-il par ses propres forces arriver à voir Dieu?
- 2) L'homme acquiert-il la vision béatifique par l'action d'une créature supérieure?
- 3) Est ce Dieu qui réalise en l'homme la manifestation de son essence?

Article 1: l'intelligence humaine peut-elle arriver à voir Dieu par ses propres forces?

Objection 1: La nature ne fait pas défaut dans les choses nécessaires, comme il est dit dans le livre de l'âme. Or rien n'est plus nécessaire à l'homme que ce par quoi il obtient sa fin dernière. Donc cela ne fait pas défaut la nature humaine, et par conséquent l'homme peut acquérir la vision béatifique par ses forces naturelles.

Objection 2: Au surplus, l'homme étant supérieur aux créatures privées de raison doit pouvoir mieux qu'elles se suffire à lui-même. Or ces créatures peuvent parvenir à leurs fins par leurs forces naturelles, donc l'homme, à plus forte raison, peut de la même manière acquérir la vision béatifique.

Objection 3: En outre, la vision béatifique est une opération parfaite. Or il appartient à la même cause de commencer et de parfaire. Donc puisque l'opération imparfaite qui est au point de départ de l'activité humaine est soumise au pouvoir naturel de l'homme, par quoi il est maître de ses actes. Il semble que par le même pouvoir naturel l'homme puisse parvenir à l'opération parfaite qui est la vision de l'essence divine.

Cependant: C'est par son intelligence et sa volonté que l'homme est naturellement le principe de ses actes. Or la dernière béatitude promise aux saints dépasse l'intelligence et la volonté de l'homme, ce qui fait dire à l'apôtre⁹¹: *«l'œil de l'homme n'a point vu, son oreille n'a point entendu et jamais n'est monté jusqu'à son cœur ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment»* Donc l'homme, par ses forces naturelles, ne peut acquérir la béatitude.

Conclusion: Voir Dieu dans son essence dépasse non seulement la nature de l'homme mais celle de toute créature comme nous l'avons montré. En effet, la connaissance naturelle de chaque créature est conforme à la modalité de sa substance, ce qui a fait dire de l'intelligence dans le livre des causes, qu'*«elle connaît ce qui est au dessus d'elle et ce qui est au dessous d'elle selon le mode de sa substance»* Mais toute connaissance réduite au mode de la substance créée est en défaut quant à la vision de la divine essence, puisque celle-ci dépasse infiniment toute substance créée. Donc l'homme ni aucune créature ne peut voir Dieu par ses seules forces naturelles.

Solution 1: De même que la nature ne fait pas défaut à l'homme quant au nécessaire, bien qu'elle ne l'ait pas pourvu d'armes et de vêtements comme elle l'a fait pour les autres animaux, puisque, en revanche, elle lui a donné une raison et des mains qui lui permettent d'acquérir ces choses: de même la nature ne fait pas défaut à l'homme dans les choses nécessaires en ne lui donnant pas le moyen d'acquérir par lui-même la béatitude, car cela était impossible; mais elle lui a donné le libre arbitre, par lequel il peut se tourner vers Dieu qui, lui, le fera heureux, et le Philosophe nous dit: *«Ce que nous pouvons par nos amis, c'est par nous-mêmes, en quelque sorte, que nous le pouvons.»*

Solution 2: La supériorité de l'homme sur les créatures sans raison n'est pas compromise de ce fait; car une nature qui peut acquérir le bien parfait, quoique ayant besoin pour cela d'un secours extérieur, est d'une condition supérieure à celle de la nature qui ne peut pas acquérir ce bien parfait, mais qui en acquiert un imparfait, n'ayant besoin pour cela d'aucun secours étranger. Ainsi raisonne le Philosophe. Par exemple, celui-là est dans de meilleures dispositions par rapport à la santé qui peut obtenir une santé parfaite, bien que ce soit par le secours de l'art, que celui qui peut obtenir sans ce secours une santé imparfaite. Voilà pourquoi la créature raisonnable, pouvant conquérir le bien parfait de la béatitude, tout en ayant besoin pour cela du secours divin, est supérieure à la créature privée de raison, qui n'est pas capable d'un tel bien, mais peut acquérir un bien imparfait par les seules forces de sa nature.

Solution 3: On veut que le bien imparfait et le bien parfait qui est la béatitude procèdent de la même cause. Mais l'imparfait et le parfait ne procèdent du même pouvoir que s'ils sont de même espèce; cela ne s'impose plus quand ils sont d'espèce différente. En effet, tout ce qui peut disposer une matière n'est pas apte à procurer l'ultime perfection du travail. Or l'action imparfaite qui est au pouvoir naturel de l'homme n'est pas de la même espèce que l'opération parfaite en laquelle consiste la béatitude, puisque c'est l'objet qui détermine l'espèce de l'opération. Cet argument n'a donc pas la valeur.

Article 2: L'homme acquiert-il la béatitude par l'action d'une créature supérieure?⁹²

Objection 1: Il semble que l'homme puisse être rendu heureux par l'action d'une créature supérieure, à savoir l'ange. En effet, il existe deux sortes d'ordre dans les choses: un ordre qui relie entre elles les diverses parties de l'univers, et un ordre qui rattache par un juste rapport tout l'univers à un bien qui lui est extérieur. Le premier de ces ordres dépend du second comme de sa fin, ainsi que le dit Aristote dans la Métaphysique, de la même manière que l'ordre des éléments d'une armée a pour fin le rapport de l'armée elle-même à l'égard du chef. Or l'ordre des parties de l'univers s'obtient par l'action des

⁹¹ 1 Corinthiens 2, 9;

⁹² Article de Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Ia IIae, Question 5 article 6;

créatures supérieures à l'égard des créatures inférieures comme nous l'avons dit dans la Première Partie et la béatitude consiste dans le juste rapport de l'homme au bien qui est extérieur à l'univers, à savoir Dieu. Donc c'est par l'action d'une créature supérieure, l'ange, que l'homme atteint à sa béatitude.

Objection 2: En outre, ce qui est tel en puissance peut être amené à l'acte par ce qui est lui-même tel en acte et par exemple ce qui est chaud en puissance devient chaud en acte par l'action de ce qui est lui-même chaud en acte. Or l'homme a la béatitude en puissance: donc il peut être rendu heureux en acte par l'ange qui est lui-même actuellement heureux.

Objection 3: Au surplus, la béatitude consiste, nous l'avons dit, dans une opération de l'intellect. Or nous avons dit également, dans la Première Partie, que l'ange peut éclairer l'intellect de l'homme: donc l'ange peut rendre l'homme heureux.

Cependant: On lit dans le psaume 83: «*C'est Dieu qui donne la grâce et la gloire.*»

Conclusion: Toute créature, du fait qu'elle a une vertu et une action finie, est soumise aux lois de la nature, et ce qui est au-dessus de la nature ne peut donc pas être réalisé par la vertu d'une créature quelconque. Si donc quelque chose doit être réalisé qui dépasse la nature, cela est fait par Dieu sans intermédiaire, comme par exemple la résurrection d'un mort, le retour d'un aveugle à la vue, et autres faits du même genre. Or nous avons montré que la béatitude est un bien supérieur à toute nature créée. Il est donc impossible que la béatitude soit procurée à l'homme par l'action d'une créature. C'est par l'action de Dieu seul que l'homme est rendu heureux, à parler de la béatitude parfaite. S'agit-il de la béatitude imparfaite, il en est d'elle comme de la vertu, dans l'exercice de laquelle cette béatitude consiste.

Solution 1: La considération de l'ordre du monde ne peut que confirmer notre conclusion car ce qui arrive le plus souvent, quand des puissances actives sont ordonnées entre elles, c'est qu'il appartienne à la puissance la plus élevée de conduire l'objet commun à sa dernière fin, alors que les puissances inférieures aident à ce résultat en créant les dispositions favorables. Ainsi l'art de la navigation, qui préside à l'art des constructions navales a la charge d'utiliser le navire qui n'a été construit qu'à cet effet. Ainsi, dans l'ordre universel, l'homme est aidé par les anges à atteindre sa fin dernière quant à certaines conditions qui l'y préparent mais la fin dernière elle-même est obtenue par l'action du premier agent, qui est Dieu.

Solution 2: En ce qui concerne la communication de l'acte par un agent en acte, on n'a pas suffisamment précisé. Quand une forme existe en acte dans un sujet selon son être parfait et naturel, cette forme peut être un principe d'action à l'égard d'un autre sujet: ainsi un corps chaud chauffe grâce à sa chaleur. Mais si la forme n'existe dans le sujet qu'imparfaitement et non pas selon son être naturel, elle ne peut être un principe de communication au profit d'un autre. Ainsi la représentation de la couleur, dans l'œil, n'a pas le pouvoir de blanchir. Au surplus, il n'est pas vrai que tout ce qui est clair ou chaud puisse éclairer ou chauffer autre chose de cette façon. En effet l'éclairement ou l'échauffement se perpétueraient à l'infini. Or la lumière de gloire, par laquelle on voit Dieu, est bien en Dieu d'une manière parfaite et selon son être naturel; mais dans une créature, elle n'existe qu'imparfaitement, par ressemblance ou participation. De là vient qu'une créature heureuse ne peut pas communiquer sa béatitude à une autre.

Solution 3: Enfin il est très vrai que l'ange, du sein de la béatitude, peut éclairer l'intellect de l'homme et aussi celui d'un ange inférieur en ce qui concerne certains aspects des œuvres divines; mais non pas quant à la vision de la divine essence, comme nous l'avons montré dans la Première Partie. Pour cette vision, tous sont immédiatement illuminés par Dieu.

Article 3: Est-ce Dieu qui réalise en nous la manifestation de son essence?⁹³

Objection 1: Il est dit en saint Jean⁹⁴: «*La grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ.*» Or ce nom de Jésus Christ ne désigne pas seulement la nature qui s'est unie la nature humaine, mais encore cette nature humaine créée par Dieu. Donc la gloire céleste qui est une grâce divine peut être donnée par une créature.

Objection 2: Denys dans sa hiérarchie céleste, affirme que les anges purifient, illuminent et perfectionnent les anges inférieurs et aussi les hommes. Mais la vision béatifique est le don par excellence par lequel la créature raisonnable peut être purifiée, illuminée et perfectionnée. Donc Dieu n'est pas le seul à donner la gloire de la vision béatifique.

Cependant: il est dit dans le psaume⁹⁵: «*C'est le Seigneur qui vous donnera la grâce et la gloire.*»

Conclusion: Aucun agent ne peut produire un résultat qui sorte des limites de son espèce, car il faut toujours que la cause soit supérieure à l'effet. Or le don de la gloire surpasse la puissance de toute nature créée puisque la gloire est la participation à la nature divine, laquelle surpasse toute nature. C'est pourquoi aucune créature ne saurait être cause de la vision béatifique en une autre créature. Dieu seul peut déifier des êtres en leur communiquant son essence; de même que seul le feu peut mettre un corps en état de combustion.

Solution 1: L'humanité du Christ est, selon l'expression de saint Jean Damascène, «une sorte d'instrument de sa divinité»⁹⁶. Or ce n'est pas par son propre pouvoir que l'instrument réalise l'action de l'agent principal, c'est par la vertu de cet agent. Ce n'est donc pas par sa propre puissance que l'humanité du Christ introduira l'homme dans la vision béatifique, mais par la vertu même de la divinité à laquelle elle est jointe et qui donne aux oeuvres de l'humanité du Christ leur valeur de salut.

Solution 2: Si l'ange purifie, illumine et perfectionne un autre ange et même l'homme, c'est en l'instruisant d'une certaine manière, mais non en lui communiquant la vision de l'essence divine. Aussi bien Denys lui-même dit-il que «*cette purification, cette illumination et ce perfectionnement ne sont pas autre chose qu'une réception de la science divine.*»

QUESTION 4: Le siège de la vision béatifique

A propos de ce sujet, deux questions se posent:

- 1) Le siège de la vision béatifique est-il la volonté?
- 2) Les saints après la résurrection, verront-ils Dieu avec les yeux du corps?

Article 1: Le siège de la vision béatifique est-il la volonté?⁹⁷

Objection 1: Il semble que la béatitude consiste en un acte de la volonté. En effet, saint Augustin écrit: «*La béatitude de l'homme consiste dans la paix* », selon ces mots du psaume: «*Il a fait de tes frontières un séjour de paix* » Or la paix s'établit dans la volonté.

⁹³ Article de Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Ia IIae, Question 5 article 7;

⁹⁴ Jean I, 17;

⁹⁵ Psaume 83, 12;

⁹⁶ de la foi orthodoxe, livre 3, chapitre 19;

⁹⁷ Article de saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Ia IIae, Question 3 article 4;

Objection 2: La béatitude est aussi un souverain bien. Or le bien est du ressort de la volonté.

Objection 3: N'est-ce pas du reste au premier moteur que doit correspondre l'ultime fin, de même que la victoire, fin dernière de toute l'armée, est la fin du chef qui meut l'armée tout entière? Or le premier moteur de toute opération est en nous la volonté car c'est elle qui actionne nos autres facultés ainsi que nous le dirons par la suite. Donc la béatitude appartient à la volonté.

Objection 4: Au surplus, supposé que la béatitude soit une opération, ce doit être l'opération humaine la plus noble. Or l'amour de Dieu, qui est un acte de la volonté, est plus noble que la connaissance, opération intellectuelle. C'est ce que proclame l'Apôtre dans sa première épître aux Corinthiens.

Objection 5: Enfin, nous trouvons dans saint Augustin ces paroles: *«Celui-là est heureux qui a tout ce qu'il veut et ne veut rien de mal* » Et peu après: *«Celui-là est proche d'être heureux qui veut selon le bien tout ce qu'il veut; car ce sont des biens qui rendent heureux, et de ces biens un tel homme a déjà une part, qui est sa propre bonne volonté* » C'est donc que la béatitude consiste en un acte de volonté.

Cependant, le Seigneur dit: *«La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, seul vrai Dieu* » Or la vie éternelle est notre dernière fin, comme nous l'avons dit. Donc la béatitude de l'homme consiste dans la connaissance de Dieu, qui est un acte intellectuel.

Conclusion: Ainsi que nous l'avons dit plus haut, deux choses sont requises pour la béatitude: l'une qui est son essence même, l'autre qui est en quelque sorte son propre accident, à savoir la délectation qui s'y ajoute. Je dis donc qu'en ce qui concerne l'essence même de la béatitude, il est impossible qu'elle consiste en un acte de volonté. Il est clair en effet, d'après ce qui précède, que la béatitude est l'entrée en possession de notre fin dernière. Or l'entrée en possession de la fin ne consiste pas dans un acte de volonté. Car la volonté se porte vers la fin soit absente, alors qu'elle la désire, soit présente, lorsque s'y reposant, elle en jouit. Or il est évident que le désir de la fin n'en est pas l'acquisition, mais un mouvement vers elle. La jouissance, à son tour, vient à la volonté de ce que la fin lui est présente, et on ne peut dire, à l'inverse, que quelque chose soit rendu présent du fait que la volonté en jouit. Il faut donc qu'il y ait quelque chose d'autre, en dehors de l'acte de la volonté, par quoi la fin même soit rendue présente à celui qui veut.

Cela apparaît clairement quand on l'applique à des fins sensibles. Si l'on pouvait acquérir de l'argent par un acte de volonté, l'avare serait en possession de cet argent dès le moment où il le désire. Mais au départ l'argent lui manque, il l'acquiert en y portant la main ou par quelque autre geste, et désormais il se délecte en l'argent possède. Ainsi en est-il en ce qui concerne notre fin intelligible. Au départ, nous voulons obtenir cette fin intelligible; nous l'obtenons du fait qu'elle nous devient présente par un acte intellectuel, et dès lors notre volonté, mise en état de jouissance se repose dans son union avec la fin cette fois possédée.

Ainsi, l'essence de la béatitude consiste en un acte intellectuel; mais à la volonté appartient la délectation afférente à la béatitude, ce qui fait que saint Augustin définit la béatitude *«la joie de la vérité* », parce que la joie est la consommation de la béatitude.

Solution 1: Assurément la paix a rapport à la fin dernière de l'homme; mais elle n'en est pas l'essence; elle n'est à son égard qu'un antécédent et une conséquence. Un antécédent en ce que par elle, tout élément perturbateur et tout obstacle sont écartés du chemin de la béatitude. Une conséquence, parce que désormais l'homme en possession de sa dernière fin demeure apaisé, son désir ayant trouvé le repos.

Solution 2: On argue de l'objet de la volonté. Mais le premier objet de la volonté n'est pas son acte à elle comme le premier objet de la vue n'est pas la vision mais le visible. Ainsi, de cela même que la béatitude concerne la volonté comme son premier objet, il résulte qu'elle ne se confond pas avec son acte même.

Solution 3: Il est très vrai que la fin dernière doit correspondre au premier principe, et si la fin est appréhendée d'abord par l'intelligence, le mouvement vers la fin s'inaugure en effet dans la volonté. Mais c'est précisément pour cela que nous attribuons à la volonté ce qui résulte en dernier de l'acquisition de la fin, à savoir la délectation ou la jouissance.

Solution 4: On plaide pour le primat de la volonté, et assurément l'amour surpasse la connaissance là où il s'agit d'imprimer le mouvement. Mais la connaissance précède l'amour quant au fait d'atteindre; car ainsi que l'observe saint Augustin, on n'aime que ce qui est déjà connu. Pour cette raison, nous atteignons d'abord notre fin intelligible par une action de l'intellect, de même que c'est par les sens que nous atteignons d'abord une fin de l'ordre sensible.

Solution 5: Ce que dit le texte invoqué dans la dernière objection ne nous contredit pas. Celui qui a tout ce qu'il veut est heureux du fait même qu'il a ce qu'il veut; Mais s'il l'a, c'est par tout autre chose qu'un acte de volonté. Quant à ne vouloir rien de mal, c'est là une prédisposition nécessaire à la béatitude même. Enfin la bonne volonté est placée par saint Augustin au rang des biens qui nous rendent heureux, en ce sens qu'elle est une sorte d'inclination vers ces biens. C'est ainsi que le mouvement rentre dans le genre auquel appartient son terme et l'altération dans le genre de la qualité qui en sera le résultat.

Article 2: Les saints, après la résurrection, verront-ils Dieu avec les yeux du corps?⁹⁸

Objection 1: Il semble que oui. L'œil glorifié aura une puissance plus grande que celle de tout œil non glorifié. Or le bienheureux Job a vu Dieu de ses yeux: *«Je t'ai entendu par mon oreille, et maintenant mon œil te voit.»* A bien plus forte raison l'œil glorifié pourra-t-il voir Dieu en son essence.

Objection 2: Job dit: *«Dans ma chair, je verrai Dieu mon Sauveur.»* Dans la patrie, on verra donc Dieu, des yeux du corps.

Objection 3: Parlant de la vue qu'auront les yeux glorifiés, saint Augustin s'exprime ainsi: *«Leurs yeux posséderont une force toute-puissante, non pour qu'ils voient d'un regard plus perçant comme celui qu'on attribue aux serpents ou aux aigles: quelle que soit la pénétration de vision de ces animaux, ils ne peuvent voir rien d'autre que les corps. Mais les yeux glorifiés verront même les choses incorporelles.»* Toute puissance capable de voir les choses incorporelles peut être élevée jusqu'à la vision de Dieu. Les yeux glorifiés pourront donc le voir.

Objection 4: La différence entre les choses corporelles et les incorporelles est la même qu'entre celles-ci et les premières. Or l'œil incorporel peut voir les choses corporelles. Donc l'œil corporel peut voir les choses incorporelles: donc, même conclusion que plus haut.

Objection 5: saint Grégoire dit: *«L'homme qui, s'il avait observé les préceptes, serait devenu spirituel jusqu'en sa chair, est devenu, par le péché, charnel jusqu'en son esprit»* «Mais de ce fait, *«il ne pense plus qu'aux choses qui parviennent à l'esprit par les images des corps* «Quand sa chair sera devenue spirituelle (ce qui est promis aux saints après leur résurrection), il pourra voir dans sa chair même les choses spirituelles. Donc, aussi Dieu.

Objection 6: L'homme ne peut recevoir que de Dieu sa béatitude. Il la recevra non seulement dans son âme, mais aussi dans son corps. Il verra donc Dieu; non seulement par l'intelligence mais aussi par sa chair.

⁹⁸ Article de saint Thomas, supplément, Question 92, article 2, avec quelques ajouts;

Objection 7: Comme Dieu est présent par son essence dans l'intelligence, ainsi il sera présent dans le sens, car *«il sera toutes choses en tous* » comme dit saint Paul aux Corinthiens. Mais l'intelligence le voit parce que son essence lui est une. Il pourra donc être vu aussi par le sens.

Cependant: saint Ambroise dit, au sujet de saint Luc: *«Dieu ne peut être cherché par les yeux du corps, il ne sera pas cerné par la vue ni touché par le tact.»* Dieu ne sera donc vu en aucune manière par un sens corporel. En outre, saint Jérôme dit à propos d'Isaïe, *«J'ai vu le siège du Seigneur* »: *«Les yeux de chair ne peuvent apercevoir ni la divinité du Père, ni celle du Fils, ni celle de l'Esprit Saint, mais seuls la voient les yeux de l'esprit, dont il est dit: Bienheureux ceux qui ont le cœur pur»* De plus, saint Jérôme dit ailleurs: *«Une chose incorporelle n'est pas visible pour des yeux corporels.»* Or Dieu est le plus incorporel de tous les êtres. Donc, etc. De plus, saint Augustin dit: *«Personne n'a jamais vu Dieu tel qu'il est, soit en cette vie, soit en la vie des anges, à la manière dont sont visibles les choses qui sont vues par la vision corporelle.»* Mais la vie des anges est la vie bienheureuse dans laquelle les ressuscités vivront. Donc, etc. De plus *«on dit que l'homme a été fait à l'image de Dieu, en tant qu'il peut voir Dieu* », comme dit saint Augustin. Mais l'homme est à l'image de Dieu par son esprit, non par sa chair. C'est donc par l'esprit et non par la chair qu'il verra Dieu.

Conclusion: Il y a deux manières de percevoir quelque chose par le sens corporel: par soi ou par accident. Par soi: nous percevons ce qui peut produire par soi une impression sur le sens corporel. Une chose peut produire cette impression ou bien sur le sens en tant que sens ou sur tel sens en tant qu'il est tel sens. Ce qui agit sur le sens de cette dernière façon est le sensible propre de tel sens, par exemple la couleur pour la vue, le son pour l'ouïe. Puisque le sens en tant que tel se sert d'un organe corporel, une chose ne peut être perçue par lui que corporellement, car tout ce qui est reçu en quelque chose l'est à la manière de ce qui le reçoit. C'est pourquoi toutes les choses sensibles impressionnent le sens en tant que sens, selon qu'elles possèdent une dimension. Dès lors, la dimension et toutes ses conséquences, comme le mouvement, le repos, le nombre, etc., sont appelées des sensibles communs par soi. Ce qui n'impressionne pas le sens, ni en tant que sens, ni en tant qu'il est tel sens, peut pourtant être connu, par accident: parce qu'il est uni aux choses qui impressionnent le sens par elles-mêmes. C'est ainsi que Socrate, et le fils de Diarès, et son ami, et d'autres réalités de ce genre, qui sont connues par soi universellement par l'intelligence, peuvent être connues dans le concret par la puissance cogitative de l'homme ou par l'estimative des autres animaux. Nous disons que le sens extérieur perçoit ces choses, par accident seulement, quand à partir de ce qu'il connaît par soi, la puissance cognoscitive (à qui il appartient de connaître par soi cet objet connu), le perçoit aussitôt, sans doute et sans déduction: De même que nous voyons que quelqu'un vit s'il parle. Quand il n'en est pas ainsi, on ne dit pas que le sens connaît, même par accident.

Je dis donc que Dieu ne peut en aucune manière être vu du regard corporel, ni être perçu par quelque sens, comme une chose visible par soi, ni ici-bas, ni dans la patrie; car si on enlève au sens ce qui lui convient en tant que sens, il cesse d'être un sens. De même, si on enlève à la vue ce qui lui convient en tant que telle, il n'y a plus de vue. Le sens en tant que tel perçoit la dimension et la vue en tant que telle perçoit la couleur. Il est donc impossible que la vue perçoive quelque chose qui n'est pas coloré, ni étendu, à moins de parler de sensation d'une manière équivoque. Puisque la vue et le sens seront dans le corps glorieux spécifiquement les mêmes qu'ici-bas, il n'est pas possible qu'ils voient l'essence divine comme une chose visible par soi. La vue le percevra seulement comme une chose visible par accident, d'une part en considérant la gloire de Dieu dans les corps, surtout glorifiés, et principalement dans le corps du Christ; et d'autre part parce que l'intelligence verra Dieu si clairement, que la vue le percevra dans les choses corporelles, de même que si quelqu'un parle on perçoit qu'il vit. Assurément notre intelligence ne verra pas Dieu dans les créatures, mais elle le verra à travers les créatures vues corporellement. C'est de cette manière de voir Dieu corporellement que saint Augustin parle quand il dit: *«Il est tout à fait croyable que nous verrons les réalités corporelles du monde, du nouveau ciel et de la nouvelle terre de telle sorte que nous apercevrons dans une éblouissante clarté Dieu présent en toutes choses et gouvernant tous les êtres même corporels. Cela se fera, non pas comme maintenant nous découvrons les choses invisibles de Dieu à travers celles*

qu'il a créées, mais de la manière dont, quand nous voyons les hommes, nous ne croyons pas, mais nous voyons qu'ils vivent.»

Solution 1: Job se réfère à l'œil spirituel; c'est pourquoi saint Paul dit: que «*seront éclairés les yeux de notre cœur.*»

Solution 2: Ce mot de Job peut prophétiser plusieurs choses. S'il parle de la vision béatifique, cette citation doit être comprise non en ce sens que nous verrons Dieu par nos yeux de chair, mais en ce sens que, étant dans la chair, nous verrons Dieu. S'il parle de la vision de la gloire de Dieu qui accompagne l'heure de la mort, il se réfère alors à une réalité sensible (apparition de l'envoyé de Dieu) manifestant de manière puissante l'essence encore cachée de Dieu. En ce sens, il s'agit d'une vision de l'œil physique, comme nous le montrerons.⁹⁹

Solution 3: Dans ce passage, saint Augustin est à la recherche du sens de ces paroles, et parle conditionnellement. Cela ressort de ce qu'il dit plus haut: «*ils seront d'une toute autre puissance Si par les yeux ils voient la nature incorporelle.*» Il ajoute: «*C'est pourquoi cette puissance...*» et il conclut en accord avec ce que nous avons vu plus haut. Toute connaissance se réalise par une abstraction de la matière. C'est pourquoi, plus la forme corporelle est abstraite de la matière, plus elle est principe de connaissance. La forme qui existe dans la matière n'est aucunement principe de connaissance; elle l'est de quelque manière dans le sens, en tant que séparée de la matière, et mieux encore dans notre intelligence. C'est pourquoi l'œil spirituel, libéré de l'empêchement matériel de la connaissance, peut voir une chose corporelle. Il n'en découle pas que l'œil corporel, dépourvu de la puissance de connaître à cause de sa participation à la matière, puisse connaître parfaitement les choses connaissables incorporelles.

Solution 5: Bien que l'esprit devenu charnel ne puisse connaître que ce qu'il reçoit des sens, cependant, il le connaît immatériellement. Tout ce que la vue saisit, elle le voit corporellement. Elle ne peut donc pas connaître les choses qui ne peuvent être saisies corporellement.

Solution 6: La béatitude est la perfection de l'homme en tant qu'homme. Il n'est pas homme par son corps, mais plutôt par son âme. Les corps ne sont de l'essence de l'homme qu'en tant qu'ils sont perfectionnés par l'âme. C'est pourquoi la béatitude de l'homme ne consiste principalement que dans un acte de l'âme, et c'est d'elle qu'elle dérive dans le corps par une sorte de débordement, comme nous l'avons vu. Il y aura cependant une certaine béatitude de notre corps en tant qu'il verra Dieu dans les créatures sensibles, et surtout dans le corps du Christ.

Solution 7: L'intelligence perçoit les choses spirituelles, qui échappent à la vue du corps. C'est pourquoi l'intelligence pourra connaître l'essence divine qui lui sera unie; mais non l'œil corporel.

QUESTION 5: Les effets de la vision béatifique¹⁰⁰

A propos de ce problème, douze questions se posent:

- 1) Les vertus morales demeurent-elles dans la vision béatifique?
- 2) Les vertus intellectuelles demeurent-elles dans la vision béatifique?
- 3) La foi reste-t-elle après cette vie?
- 4) L'espérance reste-t-elle après la mort et dans l'état de gloire?
- 5) Reste-t-il dans la gloire quelque chose de la foi ou de l'espérance?
- 6) La charité reste-t-elle dans la gloire après cette vie?

⁹⁹ Notre traité, Question 8, l'heure de la mort;

¹⁰⁰ Pour que ce traité soit complet et parfaitement structuré, nous reproduisons, parfois in extenso, des questions et des articles que saint Thomas a pu traité de manière mature avant sa mort. Ici, il s'agit de la question 67 de la Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Ia IIae.

- 7) Les dons du Saint Esprit restent-ils dans la patrie?
- 8) Les récompenses attribuées aux huit béatitudes seront-elles données dans la vision béatifique?
- 9) Les fruits du Saint Esprit seront-ils des effets de la vision béatifique?
- 10) L'élément principal de la béatitude est-il la vision de Dieu ou la délectation qui en résulte?
- 11) Les saints en voyant Dieu, voient-ils tout ce que Dieu voit?
- 12) La vision béatifique est-elle éternelle?

Article 1: Les vertus morales demeurent-elles dans la vision béatifique?

Objections 1: Selon toute apparence, non. Car dans l'état de la gloire future les hommes seront semblables aux anges, comme il est dit en saint Mathieu¹⁰¹. Mais il est ridicule de supposer chez les anges des vertus morales. Il n'y en aura donc pas non plus chez les hommes après cette vie.

Objection 2: Les vertus morales perfectionnent l'homme dans la vie active. Mais la vie active ne demeure après cette vie «*Les oeuvres de la vie active, dit saint. Grégoire, passent avec le corps.*» Donc les vertus morales ne demeurent pas après la vie présente.

Objection 3: La tempérance et la force qui sont des vertus morales appartiennent aux fonctions non spirituelles de l'âme, dit le Philosophe. Or ces fonctions disparaissent avec le corps, puisqu'elles sont actes d'organes corporels. Il semble donc que les vertus morales ne demeurent pas après cette vie.

Cependant: Il est écrit dans la Sagesse¹⁰² que «*la justice est perpétuelle immortelle.*»

Conclusion: Selon saint. Augustin, Cicéron a estimé que les quatre vertus cardinales n'existent plus après cette vie, mais que dans l'autre vie les hommes «sont heureux uniquement par la connaissance de cette nature en laquelle on ne peut rien trouver qui soit meilleur et plus aimable», sous-entendu «que cette nature même qui a créé toutes les natures», comme saint Augustin le dit en cet endroit. Mais lui-même après cela définit que ces quatre vertus existent encore dans la vie future, cependant sous un autre mode.

Pour y voir clair, il faut savoir que dans ces vertus il y a quelque chose de formel, et quelque chose qui tient lieu de matière. Leur côté matériel, c'est le penchant des appétits vers les passions ou vers les opérations, selon une certaine mesure. Mais puisque cette mesure est déterminée par la raison, il s'ensuit que, dans toutes les vertus, le formel est l'ordre même de la raison. Ainsi donc, il faut affirmer que ces vertus morales ne demeurent pas dans la vie future quant à ce qu'elles ont de matériel. Car les convoitises et les plaisirs relatifs à la nourriture et aux activités sexuelles n'auront pas place dans la vie future; ni non plus les craintes et les audaces relatives aux périls de mort; ni non plus les distributions et les échanges appelés par la pratique de la vie présente. Mais quant à ce qu'elles ont de formel, ces vertus subsisteront après cette vie chez les bienheureux à leur plus haut degré de perfection; c'est-à-dire que la raison de chacun sera dans la plus grande rectitude selon son état, et que l'appétit sera mû entièrement selon l'ordre de la raison pour tout ce qui ressortit à cet état. D'où, ces réflexions de saint Augustin dans le même passage: «La prudence sera là sans aucun péril d'erreur; la force, sans l'ennui des maux à supporter; la tempérance sans l'opposition des mauvais désirs. La prudence sera de ne préférer ni égaler à Dieu aucun bien; la force, d'être attaché à lui avec la plus grande fermeté; la tempérance, de se délecter sans aucune défaillance coupable. Quant à la justice, il est encore plus évident que l'acte qu'elle aura là-haut ce sera d'être soumis à Dieu, parce que même en cette vie il appartient à la justice qu'on soit soumis à son supérieur.

Solutions 1: Le Philosophe parle là de nos vertus morales en ce qu'elles ont de matériel; ainsi, à propos de la justice, il pense aux «échanges, ventes et achats»; à propos de la force, aux «choses qui font peur et aux périls»; à propos de la tempérance, aux «convoitises dépravées.»

¹⁰¹ Mathieu 22, 30;

¹⁰² Sagesse 1, 15;

Solutions 2: Il faut en dire autant pour la seconde objection. Les choses de la vie active sont pour les vertus comme le côté matériel.

Solutions 3: Nous aurons deux états après cette vie: l'un avant la résurrection, quand les âmes seront séparées de leurs corps; l'autre après la résurrection, quand les âmes seront de nouveau unies à leurs corps. En cet état de résurrection, il y aura des puissances non rationnelles dans les organes du corps comme il y en a maintenant. De sorte qu'il pourra y avoir de la force dans l'irascible, et de la tempérance dans le concupiscible, en tant que l'une et l'autre puissance seront parfaitement disposées à obéir à la raison. Mais dans l'état précédant la résurrection, dans l'hypothèse ou les facultés de la vie sensible n subsisteront pas, les fonctions non rationnelles ne seront pas dans l'âme d'une manière actuelle, elles n'y seront que par leur racine dans l'essence de l'âme elle-même. Aussi les vertus de cette sorte n'existeront pas non plus d'une manière actuelle, si ce n'est en leur racine, c'est-à-dire dans la raison et dans la volonté où il y a, avons-nous dit, des germes de ces vertus. Toutefois, la justice qui réside dans la volonté subsistera même d'une manière actuelle; c'est pourquoi on a dit d'elle spécialement qu'elle est «perpétuelle et immortelle», tant en raison du sujet, puisque la volonté est une faculté qui ne peut périr, qu'à cause aussi de la similitude de l'acte qui est le même, comme nous venons de le dire, en cette vie et en l'autre.

Article 2: Les vertus intellectuelles demeurent-elles après cette vie?

Objections 1: Il semble que non. L'Apôtre écrit en effet que «la science sera détruite», et la raison en est que nous avons là une «connaissance partielle»¹⁰³. Mais, si la connaissance de science est partielle, c'est-à-dire imparfaite, il en est de même des autres vertus intellectuelles, aussi longtemps que dure cette vie. Toutes ces vertus cesseront donc après cette vie.

Objections 2: Le Philosophe dit que la science, puisqu'elle est un habitus, est une qualité difficilement changeante; en effet, elle ne se perd pas facilement, si ce n'est par quelque forte modification organique ou par maladie. Mais il n'y a pas de modification du corps humain aussi grande que celle qui se fait par la mort. Ni la science ni les autres vertus intellectuelles ne demeurent donc après cette vie.

Objections 3: Les vertus intellectuelles perfectionnent l'intelligence pour le bon accomplissement de son acte propre. Mais cet acte, semble-t-il, n'existe plus après cette vie du fait que «l'âme n'a plus aucune pensée sans image», d'après Aristote; or les images ne subsistent pas après cette vie puisqu'elles n'existent que dans des organes corporels. Les vertus intellectuelles ne subsistent donc pas non plus après cette vie.

Cependant: La connaissance de l'universel et du nécessaire est plus ferme que celle du particulier et du contingent. Mais il demeure en l'homme après cette vie une connaissance de choses particulières contingentes, par exemple de ce qu'il a fait et souffert, selon cette parole de saint Luc¹⁰⁴: «*Souviens-toi que tu as reçu des biens pendant ta vie et que Lazare a reçu des maux.*» Donc la connaissance de l'universel et du nécessaire, objet de la science et des autres vertus intellectuelles, demeure bien davantage.

Conclusion: Ainsi que nous l'avons dit dans la première Partie, certains ont soutenu que les espèces intelligibles ne sont pas en permanence dans l'intellect passif si ce n'est lorsqu'il fait acte d'intelligence; en dehors de la pensée actuelle, il n'y aurait pas la moindre conservation d'espèces, si ce n'est dans les facultés sensibles qui sont les actes d'organes corporels, c'est-à-dire dans l'imagination et dans la mémoire. Or ce sont là des facultés qui disparaissent avec le corps. Aussi,

¹⁰³ 1 Corinthiens 13, 8. 9;

¹⁰⁴ Luc 16, 25;

dans cette position, la science ne restera d'aucune manière après cette vie, une fois le corps détruit; ni non plus aucune autre vertu intellectuelle.

Mais cette opinion contredit la pensée d'Aristote qui affirme au livre III du traité *De l'âme* que «l'intellect passif est en acte du fait qu'il devient chaque chose en la connaissant, alors qu'il n'est cependant qu'en puissance à y penser d'une manière actuelle «Cette opinion contredit aussi la raison, car les espèces intelligibles sont reçues dans l'intellect passif de façon immuable selon le mode du récepteur. C'est pourquoi cet intellect est appelé «le lieu des espèces», étant pour ainsi dire le conservatoire des espèces intelligibles.

Toutefois, il est bien vrai, comme nous l'avons dit dans la première Partie, que l'homme en cette vie pense à condition de regarder les images pour y appliquer les espèces intelligibles. Or les images sont détruites avec le corps. Donc, quant à ces images qui sont pour ainsi dire le matériel des vertus intellectuelles, on peut dire que ces vertus sont détruites avec le corps. Mais quant aux espèces intelligibles qui résident dans l'intellect passif les vertus intellectuelles demeurent; or de telles espèces sont comme le formel de ces vertus. Aussi celles-ci demeurent-elles après cette vie par leur côté formel, mais non par leur côté matériel, comme nous l'avons dit à propos des vertus morales.

Solutions 1: La parole de l'Apôtre doit s'entendre de ce qu'il y a de matériel dans la science, et aussi du mode de penser. Le fait est qu'une fois le corps détruit les images ne subsisteront pas, et que l'usage de la science ne se fera plus par recours aux images.

Solutions 2: Par la maladie l'habitus de science est détruit dans ce qu'il a de matériel, c'est-à-dire dans les images, mais non dans les espèces intelligibles, qui ont leur siège dans l'intellect passif.

Solutions 3: L'âme séparée possède après la mort, comme nous l'avons dit dans la première Partie, une autre manière de penser que par recours aux images. Et ainsi la science demeure, non pas cependant selon la même manière d'opérer, comme nous l'avons aussi remarqué pour les vertus morales.

Article 3: La foi demeure-t-elle après cette vie?

Objections 1: Il semble que la foi demeure après cette vie, car elle est plus noble que la science, et nous venons de voir que celle-ci demeure. Donc la foi aussi.

Objections 2: «Personne, dit l'Apôtre¹⁰⁵, ne peut poser d'autre fondement que celui qui a été posé, qui est le Christ Jésus, c'est-à-dire la foi au Christ Jésus.» Mais, le fondement enlevé, il ne reste rien de ce qui est bâti dessus. Donc, si la foi ne demeurerait pas après cette vie, aucune autre vertu ne demeurerait.

Objections 3: Connaissance de foi et connaissance de gloire diffèrent comme le parfait et l'imparfait. Mais une connaissance imparfaite peut coexister avec une connaissance parfaite; ainsi, chez l'ange, il peut y avoir la connaissance du soir en même temps que celle du matin; et un homme peut avoir sur la même conclusion une science par syllogisme démonstratif et une opinion par syllogisme dialectique. Donc la foi aussi peut exister après cette vie en même temps que la connaissance de gloire.

Cependant: l'Apôtre dit¹⁰⁶: «Tant que nous sommes dans notre corps, nous sommes en exil loin du Seigneur, car nous cheminons dans la foi, non dans la claire vision.» Mais ceux qui sont dans la gloire ne sont plus en exil loin du Seigneur, ils lui sont présents. C'est donc que la foi ne demeure pas après cette vie quand on est dans la gloire.

Conclusion: Ce qui fait l'essentiel et la cause propre d'une opposition, c'est que les opposés

¹⁰⁵ 1 Corinthiens 3, 11;

¹⁰⁶ 2 Corinthiens 5, 6;

s'excluent l'un l'autre au point qu'il y ait toujours entre eux l'opposition entre affirmation et négation. Or, en certains cas, l'opposition se rencontre bien selon des formes contraires, comme le blanc et le noir dans les couleurs. Mais, en d'autres cas, elle se fait selon des degrés de parfait et d'imparfait; c'est ainsi que dans les changements par altération, le plus et le moins sont pris comme des contraires, par exemple quand une chose passe du moins chaud au plus chaud, selon Aristote, Et parce que le parfait et l'imparfait s'opposent, il est impossible qu'il y ait en même temps dans le même sujet perfection et imperfection.

Il faut néanmoins remarquer que parfois l'imperfection est essentielle à une chose et fait partie de l'espèce même, comme le manque de raison fait partie de la notion spécifique du cheval ou du bœuf. Et, comme une réalité ne peut jamais être transférée d'une espèce à une autre tout en restant numériquement la seule et même réalité, il s'ensuit que si l'on enlève à une chose cette imperfection qui lui est essentielle, on change l'espèce: un bœuf, par exemple ou un cheval, ne serait plus ni bœuf ni cheval s'il devenait un être raisonnable. Parfois en revanche l'imperfection n'appartient pas à la raison spécifique, mais elle est un accident déterminé, chez un individu, par quelque chose d'étranger à l'espèce; c'est ainsi qu'il arrive à un homme d'être privé de la raison en tant que le sommeil, l'ivresse ou un autre accident semblable l'empêche d'exercer sa raison. Mais il est clair que si l'on éloigne une telle imperfection, la substance de la chose n'en demeure pas moins.

Or, il est évident que l'imperfection de la connaissance est essentielle à la foi. Elle est dans sa définition: la foi est «*la substance des choses à espérer, la conviction de ce qui ne se voit pas*», selon l'épître aux Hébreux¹⁰⁷; et saint Augustin affirme: «*Qu'est-ce que la foi? C'est croire à ce que tu ne vois pas.*» Mais qu'une connaissance existe ainsi sans l'apparition ni la vision de l'objet, c'est pour elle une imperfection. Et ainsi l'imperfection de la connaissance est essentielle à la foi. D'où il est manifeste que la foi ne peut devenir une connaissance parfaite tout en restant numériquement identique.

Mais il faut aller plus loin, pour savoir si elle peut exister en même temps qu'une connaissance parfaite. Il faut donc remarquer que la connaissance peut être imparfaite de trois manières: du côté de l'objet à connaître, du côté du moyen de connaître, du côté du sujet. Du côté de l'objet à connaître, la connaissance du matin et celle du soir chez les anges diffèrent comme le parfait et l'imparfait, car la connaissance du matin regarde les choses en tant qu'elles ont leur existence dans le Verbe, celle du soir les regarde selon qu'elles ont l'existence dans leur propre nature, ce qui est imparfait en comparaison de la première existence.

Du côté du moyen, ce qui diffère comme le parfait et l'imparfait, c'est la connaissance qu'on a d'une conclusion par un moyen démonstratif, et celle qu'on a par un moyen probable. Du côté du sujet enfin, ce qui diffère comme parfait et imparfait, c'est l'opinion, la foi, la science. Car il est essentiel à l'opinion de prendre un parti avec la crainte que le parti opposé ne soit vrai; aussi n'a-t-elle pas d'adhésion ferme. Au contraire, il est essentiel à la science d'avoir une ferme adhésion avec la vision intellectuelle, car elle a une certitude qui découle de l'intelligence des principes. Quant à la foi, elle tient le milieu; en ce qu'elle a une ferme adhésion, elle dépasse l'opinion; mais en ce qu'elle n'a pas la vision, elle est au-dessous de la science.

Évidemment, le parfait et l'imparfait ne peuvent exister en même temps sous un même aspect. Mais les choses qui diffèrent selon le parfait et l'imparfait sur un certain point, peuvent exister ensemble identiquement sur un autre point. Ainsi donc, une connaissance parfaite et une connaissance imparfaite du côté de l'objet ne peuvent aucunement avoir en commun le même objet. Elles peuvent cependant avoir en commun le même moyen terme et le même sujet. Rien n'empêche en effet qu'un homme ait en même temps et du même coup, par un seul et même moyen terme, la connaissance de deux objets dont l'un est parfait et l'autre imparfait, comme la santé et la maladie, le bien et le mal. Pareillement, il est impossible aussi qu'une connaissance parfaite et une connaissance imparfaite du côté du moyen terme se rejoignent dans un seul moyen. Mais rien n'empêche qu'elles se rejoignent dans un seul objet et dans un seul sujet; car le même homme peut connaître une même conclusion par un moyen terme probable, et par un moyen terme démonstratif. Enfin, il est pareillement impossible

¹⁰⁷ Hébreux 11, 1;

qu'une connaissance parfaite et une connaissance imparfaite, du côté du sujet, existent ensemble dans le même sujet. Or, la foi implique dans sa raison même cette imperfection subjective: que le croyant ne voit pas ce qu'il croit; La béatitude au contraire a dans sa notion même cette perfection, que le bienheureux voit ce qui le béatifie. Aussi est-il évidemment impossible que la foi demeure en même temps que la béatitude dans le même sujet.

Solutions 1: La foi est plus noble que la science du côté de l'objet, parce que celui-ci est la vérité première. Mais la science a un mode de connaître plus parfait, qui ne s'oppose pas à la perfection de la béatitude, c'est-à-dire à la vision, comme s'y oppose le mode de la foi.

Solutions 2: La foi est un fondement quant à ce qu'elle possède de connaissance. C'est pourquoi, quand il y aura une connaissance plus parfaite, il y aura un fondement plus parfait.

Solutions 3: La solution ressort ici de ce que nous venons de dire.

Article 4: L'espérance demeure-t-elle après cette vie?

Objection 1: Il semble bien. Car l'espérance perfectionne l'appétit humain plus noblement que ne le font les vertus morales. Mais les vertus morales demeurent après cette vie, comme le montre saint Augustin. Donc l'espérance à plus forte raison.

Objection 2: La crainte s'oppose à l'espérance. Mais la crainte subsiste après cette vie: chez les bienheureux, la crainte filiale qui demeure à jamais; chez les damnés, la crainte des châtiments. Donc l'espérance, à titre égal, peut demeurer.

Objection 3: Comme l'espérance a pour objet un bien à venir, de même le désir. Mais il y a chez les bienheureux un désir des biens à venir, et quant à la gloire du corps à laquelle, dit saint Augustin, aspirent les âmes des bienheureux, et même quant à la gloire de l'âme selon cette parole de l'Écclésiastique¹⁰⁸: «*Ceux qui me mangent auront encore faim et ceux qui me boivent auront encore soif*», et le mot de saint Pierre sur «*celui en qui les anges désirent plonger leur regard*»¹⁰⁹. Il semble donc que l'espérance puisse exister après cette vie chez les bienheureux.

Cependant: l'Apôtre écrit¹¹⁰: «*Voir ce qu'on espère, ce n'est plus l'espérer.*» Mais les bienheureux voient ce qui fait l'objet de leur espérance, c'est-à-dire Dieu. Donc ils n'espèrent plus.

Conclusion: Ainsi que nous venons de le dire pour la foi, quand une chose implique par définition une imperfection du sujet, elle ne peut rester dans un sujet qui possède parfaitement la perfection opposée. Ainsi, il est évident que le mouvement implique de soi une imperfection du sujet, puisqu'on le définit «l'acte d'un être en puissance en tant que tel «Aussi, quand cette puissance est réduite en acte, le mouvement cesse lorsqu'une chose est déjà devenue blanche, elle n'a pas à blanchir encore. Or l'espérance implique un mouvement vers ce qu'on n'a pas, comme on peut le voir par tout ce que nous avons dit plus haut sur la passion d'espérance. C'est pourquoi quand on sera en possession de ce qu'on espère, c'est-à-dire lorsqu'on jouira de Dieu, il ne pourra plus y avoir d'espérance.

Solution 1: L'espérance est plus noble que les vertus morales quant à l'objet qui est Dieu. Mais les actes des vertus morales, sauf peut-être par ce côté matériel qui ne subsiste pas dans l'autre vie, ne s'opposent pas à la perfection de la béatitude comme fait l'acte de l'espérance. En effet la vertu morale perfectionne l'appétit non pas seulement en vue de ce qu'on n'a pas encore, mais aussi par

¹⁰⁸ Ecclésiastique 24, 21;

¹⁰⁹ 1 Pierre 1, 12;

¹¹⁰ Romains 8, 24;

rapport à ce qu'on a présentement en sa possession.

Solution 2: Comme nous le dirons plus loin, il y a deux craintes, la crainte servile et la crainte filiale. La crainte servile est la peur du châtement, qui ne pourra plus exister dans la gloire puisqu'il ne restera aucune possibilité de subir une peine. Quant à la crainte filiale, elle a deux actes révéler Dieu, et quant à cet acte elle demeure; puis, craindre d'être séparé de lui, et quant à cet acte elle ne demeure pas. En effet, être séparé de Dieu, c'est un mal; or aucun mal ne sera plus à craindre là-haut, selon la parole des Proverbes¹¹¹ «*On jouira abondamment, la crainte du mal ayant disparu.*» Pour ce qui est de l'opposition entre la crainte et l'espérance, elle se fonde, avons-nous dits, sur l'opposition entre le bien et le mal: aussi la crainte qui restera dans la gloire n'est-elle pas en opposition avec l'espérance. Chez les damnés, au contraire, la crainte du châtement peut exister plus que chez les bienheureux l'espérance de la gloire. C'est que chez les damnés les peines se présenteront les unes après les autres, et ainsi elles auront toujours l'aspect d'une chose à venir, qui est l'objet formel de la crainte. Mais la gloire des saints ne se réalise pas d'une manière successive: elle participe de l'éternité, où il n'y a ni passé ni futur mais uniquement le présent. Et pourtant, même chez les damnés la crainte à proprement parler n'existe pas. Car elle n'est jamais, avons-nous dit, sans quelque espoir d'évasion; or cet espoir chez les damnés n'existera aucunement. Par conséquent la crainte non plus, si ce n'est dans le sens tout à fait général où l'on donne le nom de crainte à n'importe quelle attente d'un mal à venir.

Solution 3: Quant à la gloire de l'âme, il ne peut y avoir, pour la raison que nous venons de dire, un véritable désir chez les bienheureux sous l'aspect où le désir regarde le futur. On dit que la faim et la soif existent là-haut, pour écarter l'idée qu'on s'ennuierait. C'est pour la même raison qu'on dit que le désir existe chez les anges. Mais par rapport à la gloire du corps, dans les âmes des saints il peut bien y avoir un désir, mais non une espérance à proprement parler; ni au sens précis où elle est vertu théologale, car alors son objet est Dieu et non un bien créé; ni au sens où elle est prise en général. Perce que l'objet de l'espérance est quelque chose d'ardu, avons-nous dit. Or, aussitôt que nous possédons la cause inéluctable d'un bien, il ne se présente plus à nous sous un aspect ardu. Ainsi, lorsque quelqu'un a de l'argent, et qu'il y a des choses qu'il peut acheter tout de suite, on ne dit pas à proprement parler qu'il espère les avoir. Et pareillement, ceux qui possèdent la gloire de l'âme, on ne dit pas à proprement parler qu'ils espèrent la gloire du corps; on dit seulement qu'ils la désirent.

Article 5: Demeure-t-il quelque chose de la foi ou de l'espérance?

Objection 1: Il semble qu'il en demeure quelque chose dans la gloire. En effet, écarter ce qui est propre, il demeure ce qui est commun. On lit ainsi au livre *Des Causes*: «*Une fois écarté l'être raisonnable, il reste le vivant; et une fois écarté le vivant, il reste l'être.*» Mais la foi a quelque chose de commun avec la béatitude, à savoir la connaissance même; elle a d'autre part quelque chose qui lui est propre, à savoir l'énigme: elle est en effet une «connaissance en énigme» «Donc, une fois écarté le caractère énigmatique de la foi, il reste encore la connaissance même de la foi.

Objection 2: La foi est dans l'âme une lumière spirituelle, selon l'Apôtre¹¹²: «*Que les yeux de votre cœur soient illuminés pour la connaissance de Dieu.*» Mais cette lumière est imparfaite par rapport à la lumière de gloire dont il est dit dans le Psaume¹¹³: «*Dans ta lumière nous verrons la lumière.*» Or une lumière imparfaite demeure même quand survient la lumière parfaite: un cierge ne s'éteint pas quand survient la clarté du soleil. Il semble donc que la lumière de foi demeure avec la lumière de gloire.

Objection 3: On n'enlève pas sa substance à un habitus du fait qu'on lui ôte sa matière; on peut garder l'habitus de la libéralité même après qu'on a perdu son argent, mais on ne peut plus en avoir l'acte.

¹¹¹ Proverbes 1, 33 Vg;

¹¹² Éphésiens 1, 18;

¹¹³ Psaume 36, 10;

Or la foi a pour objet la vérité première non vue. Une fois cette matière enlevée par le fait même de la vision de la vérité première, il peut donc y avoir encore l'habitus même de la foi.

Cependant: La foi est un habitus simple. Or une chose simple ou disparaît tout entière ou demeure tout entière. Donc, puisque la foi ne peut pas demeurer entièrement mais, comme nous l'avons dit est vidée de ce qui la définit, il semble qu'elle soit totalement enlevée.

Conclusion: Pour certains, l'espérance disparaît tout à fait, tandis que la foi disparaît en partie, c'est-à-dire quant à l'énigme, et demeure en partie, c'est-à-dire quant à la substance de la connaissance. Si l'on entend par là qu'elle reste, non dans une identité numérique mais dans une identité générique, c'est tout à fait vrai, car la foi s'accorde avec la vision de la patrie dans un genre, celui de la connaissance. L'espérance, au contraire, ne s'accorde pas avec la béatitude dans un genre; en effet, l'espérance est comparée à la jouissance de la béatitude, comme le mouvement est comparé au repos que l'on goûte en arrivant au terme.

Mais si l'on veut dire que la connaissance qu'on a dans la foi reste numériquement la même dans la patrie, c'est tout à fait impossible. Car lorsqu'on enlève la différence constitutive d'une espèce, la substance du genre ne reste plus numériquement la même; ainsi, quand vous ôtez ce qui fait la blancheur, la substance de la couleur ne demeure pas numériquement la même, de sorte qu'une couleur numériquement la même serait tantôt le blanc et tantôt le noir. Le genre, en effet, ne se compare pas à la différence spécifique comme la matière à la forme, au point que la substance du genre puisse rester identique numériquement, même après qu'on a changé la différence, comme la substance de la matière demeure identique numériquement, même quand la forme a changé. Le genre et la différence ne sont pas des parties de l'espèce; autrement, on n'en ferait pas des prédicats de l'espèce. Mais, de même que l'espèce signifie le tout, c'est-à-dire le composé de matière et de forme dans les réalités matérielles, de même la différence représente le tout, et pareillement le genre; mais le genre désigne le tout par ce qui en est pour ainsi dire la matière, tandis que la différence le désigne par ce qui en est pour ainsi dire la forme; Mais l'espèce le désigne par l'un et l'autre côté. Ainsi, dans l'homme, la nature sensible se présente matériellement par rapport à la nature intellectuelle; On appelle animal ce qui a la nature sensible; raisonnable, ce qui a la nature intellectuelle; homme enfin, ce qui est en possession des deux. C'est bien le même tout qui est signifié par ces trois choses, mais non du même point de vue.

De toute évidence par conséquent, puisque la différence ne fait que préciser le genre, si l'on écarte la différence, la substance du genre ne peut rester la même, car ce n'est pas la même animalité qui demeure si c'est une autre sorte d'âme qui constitue l'animal. Par conséquent il n'est pas possible qu'une connaissance qui a existé d'abord sous forme d'énigme, devienne ensuite une vision à découvert en demeurant numériquement la même. Ainsi est-il évident que rien de ce qui est dans la foi ne demeure dans la patrie, identique numériquement ou spécifiquement; ce n'est identique que génériquement.

Solution 1: Otez le raisonnable, le vivant ne demeure plus le même numériquement, mais par le genre, nous venons de le montrer.

Solution 2: L'imperfection de la lumière d'un cierge ne s'oppose pas à la perfection de la lumière solaire, parce qu'il ne s'agit pas du même sujet. Mais l'imperfection de la foi et la perfection de la gloire s'opposent entre elles et regardent le même sujet. Elles ne peuvent donc exister ensemble, pas plus que dans l'air la clarté ne peut coexister avec l'obscurité.

Solution 3: Celui qui perd de l'argent ne perd pas la possibilité d'en avoir, et c'est pourquoi il peut très bien garder l'habitus de la libéralité. Mais dans l'état de gloire non seulement on perd en acte l'objet de foi, c'est-à-dire ce qu'on ne voit pas; mais on perd jusqu'à la possibilité de le recouvrer, étant donné la stabilité de la béatitude. Aussi un tel habitus demeurerait pour rien.

Article 6: La charité demeure-t-elle après cette vie?

Objections 1: Il ne semble pas. Car, dit l'Apôtre¹¹⁴, «*quand viendra ce qui est parfait, ce qui est partiel (c'est-à-dire imparfait) disparaîtra.*» Mais la charité de l'homme voyageur est imparfaite. Donc elle disparaîtra lorsque adviendra la perfection de la gloire.

Objections 2: Habitus et actes se distinguent d'après les objets. Mais l'objet de l'amour est le bien appréhendé. Comme on appréhende tout autrement dans la vie présente et dans la vie future, il semble donc que la charité ne doive pas rester la même des deux côtés.

Objection 3: Dans les choses qui sont d'une même essence, l'imparfait peut s'élever au niveau de la perfection par un accroissement continu. Mais la charité dans l'état de voyage, quelle que soit sa croissance, ne peut jamais parvenir à égaler la charité dans la patrie. Il semble donc que la charité du voyage ne demeure pas dans la patrie.

Cependant: l'Apôtre assure¹¹⁵: «*La charité ne disparaîtra jamais.*»

Conclusion: Quand l'imperfection d'une chose, avons-nous dit, n'appartient pas à la définition de son espèce, rien n'empêche qu'en demeurant identique numériquement, ce qui fut d'abord imparfait ne devienne ensuite parfait, comme l'homme se perfectionne par croissance, et la blancheur par intensification. Or la charité est un amour. Il n'est aucune imperfection qui soit essentielle à l'amour; il peut avoir pour objet aussi bien ce qu'on possède que ce qu'on ne possède pas, ce qu'on voit que ce qu'on ne voit pas. Aussi la charité ne disparaît pas par la perfection même de la gloire, mais elle reste numériquement la même.

Solution 1: L'imperfection de la charité lui advient par accident; l'imperfection n'est pas essentielle à l'amour. Or, quand on ôte ce qui est accidentel, il reste néanmoins la substance de la réalité. Dès lors l'imperfection de la charité est supprimée, la charité elle-même ne l'est pas.

Solution 2: La charité n'a pas pour objet la connaissance même; dans ce cas en effet, elle ne serait pas la même dans le voyage et dans la patrie. Mais elle a pour objet la réalité connue qui, elle, reste identique, à savoir Dieu même.

Solution 3: Si la charité du voyage ne peut parvenir par accroissement à égaler celle de la patrie, cela tient à une différence du côté de la cause; la vision est en effet une cause de l'amour, dit Aristote. Or Dieu est d'autant plus parfaitement aimé qu'il est plus parfaitement connu.

Article 7: Les dons du Saint-Esprit demeurent-ils dans la patrie?¹¹⁶

Objection 1: Il semble bien que non. Car saint Grégoire affirme: «*Par les sept dons, le Saint-Esprit forme notre esprit à résister à chacune des tentations de la vie.*» Mais dans la patrie il n'y aura plus de ces épreuves, selon la parole d'Isaïe¹¹⁷: «*On ne fera plus de mal ni de violence sur toute ma sainte montagne.*» Les dons du Saint-Esprit n'existeront donc plus dans la patrie.

Objections 2: Ces dons sont, avons-nous dit, des habitus. Or c'est bien inutilement qu'il y aurait des habitus s'il ne peut plus y avoir d'actes. Mais les actes de certains dons ne peuvent avoir lieu dans la patrie. Saint Grégoire dit en effet «*L'intelligence fait pénétrer ce qu'on connaît, le conseil empêche la précipitation, la force empêche de craindre l'adversité, la piété emplit le fond du cœur d'œuvres de miséricorde.*» Or tout cela ne convient pas à l'état de la patrie. Donc ces dons n'existeront plus dans

¹¹⁴ 1 Corinthiens 13, 10;

¹¹⁵ 1 Corinthiens 13, 8;

¹¹⁶ Article de saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Ia IIae, Question 68, article 6;

¹¹⁷ Isaïe 11, 9;

l'état de gloire.

Objections 3: Parmi les dons, les uns, comme la sagesse et l'intelligence, perfectionnent l'homme dans la vie contemplative; les autres, comme la piété et la force, le perfectionnent dans la vie active. Mais, dit saint Grégoire: «*La vie active se termine avec la vie présente.*» Donc dans l'état de gloire il n'y aura pas tous les dons du Saint-Esprit.

Cependant: saint Ambroise écrit dans son livre sur le Saint-Esprit «*La cité de Dieu, la Jérusalem céleste, n'est pas arrosée par le cours d'un fleuve terrestre; mais le Saint-Esprit qui découle de la fontaine de vie, dont une petite gorgée nous contente, semble jaillir avec plus d'abondance dans les esprits célestes, bouillonnant à plein dans le canal des sept vertus qui émanent de lui.*»

Conclusion: Nous pouvons parler des dons de deux manières. 1) En les considérant dans leur essence même. A ce point de vue, ils existeront dans la patrie à leur degré le plus parfait, comme le fait voir l'autorité de saint Ambroise qu'on vient de citer. La raison en est que les dons du Saint-Esprit perfectionnent l'âme humaine pour lui faire suivre la motion du Saint-Esprit; ce qui aura lieu surtout dans la patrie quand Dieu sera «tout en tous» comme dit l'Apôtre ¹¹⁸ et que l'homme sera totalement soumis à Dieu. 2) On peut aussi considérer les dons quant à la matière sur laquelle ils s'exercent. A cet égard, ils ont à s'exercer présentement dans une matière qui aura disparu dans l'état de gloire. Et à ce point de vue ils ne demeureront pas dans la patrie, ainsi que nous l'avons dit auparavant à propos des vertus cardinales.

Solution 1: saint Grégoire parle là des dons selon qu'ils conviennent à l'état présent; c'est bien par eux en effet que nous sommes protégés contre les tentations des maux de cette vie. Mais dans l'état de gloire, tous les maux ayant cessé, les dons du Saint-Esprit serviront encore à nous parfaire dans le bien.

Solution 2: saint Grégoire met en chacun des dons quelque chose qui passe avec l'état présent, et quelque chose qui demeure dans la vie future. Il dit en effet que «la sagesse rassasie l'âme par l'espérance et la certitude des biens éternels» De ces deux choses, l'espérance passe, mais la certitude demeure. - De l'intelligence il dit «qu'elle pénètre l'enseignement entendu, et par là même en éclaire les ténèbres en nous rassasiant le cœur.» De ces deux choses, l'enseignement entendu passe, puisque «l'homme n'aura plus à enseigner son frère» comme il est écrit en Jérémie ¹¹⁹ mais l'illumination de l'esprit demeurera. - Du conseil, il dit qu'il «empêche la précipitation», ce qui est nécessaire dans la vie présente, et en outre, qu'il «remplit l'âme de raison», ce qui est nécessaire même dans la vie future. - De la force il dit qu'elle «ne craint pas l'adversité», ce qui est nécessaire à présent, et en outre, qu'elle «nourrit la confiance», ce qui demeure même à l'avenir. - Pour la science il est vrai qu'il mentionne une seule chose, qu'elle «surmonte le jeûne de l'ignorance», ce qui appartient à l'état présent. Mais ce qu'il ajoute: «dans le ventre de l'esprit», peut au figuré s'entendre d'une plénitude de connaissance, ce qui demeure même dans l'état futur. - Pour la piété il dit qu'elle «remplit les entrailles du cœur d'œuvres de miséricorde.» C'est là une chose qui littéralement n'appartient qu'à l'état présent. Mais ce sentiment profond à l'égard du prochain, que désigne le mot «entrailles», appartient aussi à l'état futur, où la piété ne se répandra plus en œuvres de miséricorde mais en gratitude réciproque. - A propos de la crainte, il dit qu'elle «abaisse l'esprit pour l'empêcher de s'enorgueillir du présent», ce qui est bien pour le présent; il dit aussi qu'«au sujet des réalités futures, elle le reconforte en le nourrissant d'espérance. C'est encore pour maintenant, quant à l'espérance; mais ce peut être aussi pour l'état à venir, quant au reconfort que procurent ces réalités espérées ici-bas et obtenues là-haut.»

Solution 3: Cette raison est valable si l'on regarde la matière des dons. Car les œuvres de la vie active ne seront plus la matière des dons. Mais tous exerceront leurs actes sur les choses de cette vie

¹¹⁸ 1 Corinthiens 15, 28;

¹¹⁹ Jérémie 31, 34;

contemplative qu'est la vie bienheureuse.

Article 8: Les récompenses attribuées aux huit béatitudes seront-elles données dans la vision béatifique?¹²⁰

Objection 1: Il semble que ces récompenses dont l'énumération est la suivante: la possession du royaume de Dieu, de la terre, la consolation, le rassasiement de tout désir de justice, l'obtention de la miséricorde, la vision de Dieu, le nom de fils de Dieu, peuvent être d'ores et déjà obtenues dès cette terre chez les saints, comme nous l'avons montré précédemment. Il est donc inutile qu'elles soient à nouveau après la mort.

Objection 2: Il semble que la possession de la terre est une récompense du monde d'ici-bas. Or, dans la vision béatifique, nul n'emporte avec lui ses possessions terrestres.

Cependant: Le livre de l'apocalypse écrit: *«Il essuiera toutes larmes de leurs yeux: de mort, il n'y en aura plus, de pleur, de cri, de peine, il n'y en aura plus car l'ancien monde s'en est allé.»* Les récompenses promises pour les béatitudes sont donc de l'au delà.

Conclusion: Durant notre vie terrestre, les récompenses promises dans les béatitudes sont déjà présentes en germe chez les saints, à la manière d'un commencement. En premier lieu, ils possèdent déjà la grâce qui est la cause par mode de mérite de la béatitude future qui sera réalisée en eux. En second lieu, leur espérance leur fait déjà goûter les biens de la vie future. Ils possèdent en quelque sorte les moyens qui les mènent à la fin espérée et sont donc sous ce rapport déjà en possession de la fin.

Cependant, les promesses des béatitudes ne trouveront leur pleine réalisation que lors de l'entrée dans la vision de Dieu qui sera la cause dans l'âme et dans le corps.

Solution 1: Il est certain que ces récompenses là seront parfaitement consommées dans la vie future. Mais en attendant, même en cette vie, elles sont en quelque sorte commencées. Car le royaume de Dieu peut s'entendre au dire de saint Augustin, du commencement de la parfaite sagesse, selon lequel chez les parfaits l'esprit commence à régner. Mais, dans la vie future, le royaume de Dieu sera possédé en plénitude à cause de la possession par l'âme de l'essence même de Dieu; Consolés, les bienheureux le seront par l'inhabitation totale du Saint Esprit, c'est à dire du Consolateur, dans leur âme; Rassasiés, Ils le seront par l'assouvissement en Dieu de tous leurs désirs, car Dieu est le bien par essence; ils seront aussi rassasiés de justice car ils verront directement dans l'essence divine la parfaite harmonie qui commande la distribution des peines et des récompenses; Ils obtiendront la miséricorde de Dieu non seulement comme sur terre dans l'obscurité de la foi mais face à face; Ils y seront purifiés par l'entière conformité de leur volonté avec la volonté de Dieu qui est la règle de toute pureté.

Solution 2: La possession de la terre doit s'entendre en premier dans un sens spirituel. Il est en effet évident que, même sur la terre, la possession des richesses n'est pas forcément un signe de la bénédiction de Dieu. Les méchants coulent très souvent leurs jours dans le bien-être, selon la parole de Job¹²¹. La possession de la terre doit donc s'entendre en premier lieu de la possession des récompenses spirituelles que les bons reçoivent dès cette vie selon saint Marc¹²²: *«vous recevrez le centuple même dans ce siècle»* De même, les méchants, s'ils possèdent parfois en ce monde les richesses matérielles, ne possèdent jamais les richesses spirituelles, selon saint Augustin¹²³ *«tu as ordonné, Seigneur, et il en est ainsi, qu'une âme en désordre soit à elle-même sa peine»*

¹²⁰ Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, IIa Question 69 article 2;

¹²¹ Apocalypse 12, 3

¹²² Marc 10, 30;

¹²³ Confession 12,

Dans la vision béatifique, les bienheureux posséderont terre en plénitude à la fois si on s'entend au sens spirituel avant la résurrection et au sens matériel après la résurrection de leur corps, puisque Dieu donnera aux hommes un univers renouvelé¹²⁴.

Article 9: Les fruits du Saint Esprit seront-ils des effets de la vision béatifique?

Objection 1: Les fruits du Saint Esprit énumérés par l'apôtre¹²⁵ charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi, chasteté auxquels on peut rajouter la modestie et la mansuétude ne semblent pas être des effets de la vision béatifique puisqu'ils peuvent exister sans elle comme on le voit chez les saints.

Objection 2: On voit mal à quoi pourrait servir la chasteté, du moins avant la résurrection des corps puisqu'elle n'aura pas de corps à réfréner dans ses penchants.

Objection 3: De même, la serviabilité est un effet de la charité sur la terre. Les âmes au ciel n'en auront nullement besoin puisqu'elles n'auront aucun service à rendre.

Cependant: Le livre de l'apocalypse écrit "*Je vis le fleuve de vie qui jaillissait du trône de Dieu et de l'agneau. Au milieu de la place, de part et d'autre du fleuve, il y a des arbres de vie qui fructifient douze fois*".¹²⁶ Les arbres de vie symbolisent les fruits du Saint Esprit. Ils sont donc bien un effet de la vision béatifique symbolisé par le fleuve de vie.

Conclusion: Comme nous l'avons montré, les fruits du Saint Esprit ne sont pas autre chose que l'effet de la charité. En un premier sens, les fruits peuvent être *des actes* car la charité pousse l'homme à agir. Selon cette acception, les fruits du Saint Esprit demeurent après l'entrée dans la vision béatifique de la même façon que nous l'avons décrit pour les dons du Saint Esprit. En un second sens, les fruits peuvent désigner *les récompenses* des actes car tout acte porte des fruits soit à l'extérieur, soit à l'intérieur de celui qui agit.

Saint Paul, dans le texte cité, entend par fruit du Saint Esprit cette délectation ultime et intérieure que l'homme goûte en agissant dans la charité. En ce sens, il est évident que, dans la vision béatifique, l'homme recueillera en plénitude les fruits du Saint Esprit à cause du rejaillissement dans son âme de sa vie d'amour réciproque avec Dieu.

Le premier fruit sera la charité. Il ne s'agit pas de la charité en tant que vertu qui est à la base de toute entrée dans la vision béatifique. Il s'agit de la charité en tant qu'elle sera rendue brûlante par la vision de l'essence de Dieu. La connaissance du bien, en effet, rend l'amour de ce bien parfait.

Le second fruit sera la joie et elle sera plénitude. Celui qui aime se réjouit quand il est uni à ce qu'il aime. Or l'âme sera unie d'une manière totale à Dieu par la vision, d'où sa béatitude.

Le troisième fruit sera une paix totale et absolue. Une paix intérieure d'abord puisque tous les désirs et toutes les affections de l'âme seront unis par le repos dans le Dieu unique; Une paix avec tous les participants de la vision divine en second lieu puisque chacun aimera le prochain comme Dieu lui-même l'aime et aura une volonté conforme à la sienne. Il y aura donc parfaite identité des vouloirs.

Quant aux autres fruits, ils seront de la même façon conséquences de la charité parfaite qui régnera dans le monde nouveau.

Solution 1. Chez les Saints, les fruits du Saint Esprit existent d'une manière limitée par l'exercice de la charité sur la terre. Dans la vision béatifique, la charité s'exerce dans la plénitude de ses potentialités sans aucun des obstacles liés à notre condition passagère. Elle portera donc des fruits en plénitude.

¹²⁴ Voir Question 50;

¹²⁵ Saint Paul aux Galates 5, 22;

¹²⁶ Apocalypse 22, 1 et 2;

Solution 2: La chasteté comme fruit du Saint Esprit est une aisance intérieure qui ordonne les plaisirs vers la plus grande gloire de Dieu. Mais les plaisirs ne sont pas seulement ceux du corps. Ils sont aussi ceux de l'esprit. Dans la vie future, la chasteté ne s'exercera plus par rapport aux plaisirs relatifs à la nourriture et aux choses sexuelles puisque de tels plaisirs n'existeront plus à la manière d'ici-bas. Mais elle restera dans ce qu'elle a de formel c'est-à-dire qu'elle ordonnera toutes les affections de l'homme et les plaisirs ineffables de la béatitude dans la louange de Dieu.

Solution 3: Les âmes du ciel peuvent exercer leur serviabilité pour ceux qui en ont besoin, tant sur la terre qu'au purgatoire. Elles le font principalement par leurs prières. A la fin du monde, lorsqu'il ne restera personne à aider, la serviabilité restera un état permanent du monde des esprits, c'est-à-dire une disposition intérieure qui rendra chacun attentif aux autres.

Article 10: Quel est le principal dans la béatitude: la délectation ou la vision?¹²⁷

Objection 1: Il semble que, dans la béatitude, la délectation soit plus primordiale que la vision. Car, au dire d'Aristote, «la délectation est la perfection de l'activité.» Or ce qui perfectionne est supérieur à ce qui est perfectionné. Donc la délectation est plus importante que l'activité de la vision.

Objection 2: Ce qui rend une chose désirable est supérieur à cette chose. Or les opérations sont désirées à cause des délectations qu'elles procurent; c'est pourquoi la nature, lorsqu'il s'agit d'opérations nécessaires à la conservation de l'individu et de l'espèce, y a attaché la délectation, afin que ces activités ne soient pas négligées par les êtres animés.

Objection 3: La vision correspond à la foi, et la délectation ou fruition à la charité. Or la charité est supérieure à la foi, dit l'Apôtre¹²⁸. Donc la délectation ou fruition est supérieure à la vision.

Cependant: La cause est supérieure à l'effet. Mais la vision est la cause de la délectation; donc la vision est supérieure à la délectation.

Conclusion: Cette question a été soulevée par Aristote au livre X de son Ethique, et il l'a laissée pendante. Mais si l'on y regarde de près, on reconnaîtra nécessairement que l'activité de l'intellect, la vision, prévaut sur la délectation. En effet, la délectation consiste en un certain repos de la volonté. Or, si la volonté se repose en quelque chose, c'est uniquement parce qu'elle trouve un bien dans l'objet de son repos. Donc, si la volonté trouve son repos dans une activité, c'est à cause de la bonté de celle-ci. Et il ne faut pas dire que la volonté cherche le bien en vue du repos; car alors l'acte même de la volonté serait sa fin, ce que nous avons déclaré impossible; mais la volonté cherche à se reposer dans cette activité parce que celle-ci est son bien. Il est évident que le bien le plus primordial est ici l'opération dans laquelle la volonté se repose, plutôt que le repos de la volonté dans ce bien.

Solution 1: Selon Aristote au même endroit, la délectation parfait l'opération vitale à la manière dont la grâce parfait la jeunesse, grâce qui est un effet de la jeunesse elle-même. Il en découle que la délectation est une certaine perfection accompagnant la vision, et non une perfection qui rende la vision parfaite dans son espèce.

Solution 2: La perception sensible n'atteint pas à la raison générale du bien, mais à un bien particulier qui se présente comme délectable. C'est pourquoi, en ce qui regarde l'appétit sensible des animaux, les activités sont recherchées en vue de la délectation. L'intellect, au contraire, saisit la raison universelle du bien, dont la possession engendre la délectation. Pour cette raison, il se propose le bien à titre premier, plutôt que la jouissance. De là vient aussi que l'intellect divin, en instituant la nature, a attaché les délectations aux activités dans l'intérêt de celles-ci. Or il ne convient pas de porter sur les

¹²⁷ Article de Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Ia IIae, Question 4, article 2;

¹²⁸ 1 Corinthiens 13, 13;

choses une appréciation décisive au niveau de l'appétit sensible, mais au niveau de l'appétit intellectuel.

Solution 3: La charité ne recherche pas le bien aimé en vue de la délectation. C'est par voie de conséquence qu'elle se délecte dans la possession du bien qu'elle aime. Et ainsi ce n'est pas la délectation qui correspond à la charité comme étant sa fin, mais plutôt la vision, par laquelle d'abord cette fin lui est rendue présente.

Article 11: Les saints en voyant Dieu voient-ils tout ce que Dieu voit?

Objection 1: Il semble que les saints qui voient Dieu en son essence voient toutes les choses que Dieu connaît en lui-même, car, comme dit Isidore: «Les anges voient toutes choses dans le Verbe de Dieu, avant qu'elles s'accomplissent» Les saints seront égaux aux anges de Dieu, selon saint Mathieu. En voyant Dieu, ils verront donc toutes choses.

Objection 2: saint Grégoire dit: «Puisque là-haut ils verront tous Dieu en une même clarté, que pourraient-ils ignorer en connaissant celui qui sait toutes choses?» S'il parle des bienheureux qui voient Dieu par essence. Ceux qui le voient de cette manière connaissent donc toutes choses.

Objection 3: Comme dit Aristote: «*L'intelligence qui connaît les plus grandes choses peut plus encore connaître les plus petites.*» Mais le plus élevé des intelligibles est Dieu. La puissance de l'intelligence est donc très augmentée en le connaissant. En le voyant elle voit donc toutes choses.

Objection 4: L'intelligence n'est empêchée de connaître quelque chose que parce que celle-ci la dépasse. Mais aucune créature ne peut dépasser l'intelligence qui voit Dieu. En effet, saint Grégoire dit: «Toute créature devient minime pour l'âme qui voit le créateur.» Ceux qui voient Dieu en son essence connaissent donc toutes choses.

Objection 5: Toute puissance passive qui ne passe pas à l'acte est imparfaite. L'intellect possible de l'âme humaine est une puissance passive ordonnée à tout connaître, puisque «l'intellect possible est ce par quoi nous devenons toutes choses», comme dit saint Grégoire. Si donc dans la béatitude il ne connaissait pas toutes choses, il demeurerait imparfait, ce qui est absurde.

Objection 6: Tout homme qui voit un miroir voit tout ce que ce miroir reflète. Or toutes choses sont comme reflétées dans le Verbe de Dieu, qui est la raison et l'image de tout. Les saints qui voient le Verbe par essence, voient donc toutes les créatures.

Objection 7: Les Proverbes disent: «Les justes obtiendront l'objet de leur désir.» Les saints désirent connaître toutes choses, puisque «tous les hommes, par nature, désirent connaître», et que la nature n'est point supprimée par la gloire. Dieu leur donnera donc de tout connaître.

Objection 8: L'ignorance est une sorte de châtement de la vie présente. Or tout châtement sera supprimé pour les saints, dans la gloire. Donc aussi toute ignorance: ils connaîtront donc toutes choses.

Objection 9: La béatitude des saints est d'abord dans l'âme, puis dans le corps. Les corps des saints seront transformés dans la gloire pour être assimilés au corps du Christ selon saint Paul aux Éphésiens. Les âmes seront donc perfectionnées aussi par la similitude de l'âme du Christ. Celle-ci voit toutes choses dans le Verbe. Toutes les âmes des saints verront donc toutes choses dans le Verbe.

Objection 10: L'intelligence comme le sens connaît tout ce dont elle reçoit en elle la similitude. Or l'essence divine représente toutes choses plus exactement que toute autre similitude des autres choses.

Puisque, dans la vision bienheureuse, l'essence divine devient comme la forme de notre intelligence, il semble que les saints verront tout en Dieu.

Objection 11: Aristote dit que: «si l'intellect agent devenait la forme de notre intellect possible. Nous connaîtrions toutes choses.» Mais la divine essence contient la représentation de toutes choses plus clairement que l'intellect agent. L'intelligence, en voyant Dieu en son essence, connaît donc toutes choses.

Objection 12: Les anges inférieurs, qui ne connaissent pas toutes choses, sont illuminés au sujet de ce qu'ils ignorent, par les anges supérieurs. Mais après le jour du jugement un ange n'en éclairera plus un autre, car alors toute prééminence cessera, comme dit la Glose au sujet de l'Épître de saint Paul aux Corinthiens. Les anges inférieurs connaîtront alors toutes choses, et pour le même motif, tous les saints qui verront Dieu en son essence.

Cependant: Comme dit Denys, «les anges supérieurs libèrent les inférieurs de leur ignorance «Or les anges inférieurs voient l'essence divine; un ange qui voit cette essence peut donc quand même ignorer certaines choses. Et l'âme ne voit pas Dieu plus parfaitement qu'un ange, il n'est donc point nécessaire que les âmes qui voient Dieu connaissent toutes choses.

En outre, le Christ seul possède l'esprit sans mesure, comme dit saint Jean. C'est en tant que tel qu'il connaît toutes choses dans le Verbe. C'est pourquoi. Nous voyons dans le même passage, que «*le Père a mis toutes choses dans sa main.*» Nul autre que le Christ n'a donc le pouvoir de connaître toutes choses dans le Verbe.

De plus, plus un principe est connu parfaitement, plus on connaît à travers lui ses nombreux effets. Mais certains de ceux qui verront Dieu dans son essence le connaîtront plus parfaitement, lui qui est le principe de toutes choses. Certains connaîtront donc plus de choses que d'autres. Et tous ne sauront pas tout.

Conclusion: Dieu en connaissant son essence, connaît tout ce qui est, sera, a été. Et ce mode de connaissance est appelé connaissance de vision, parce qu'elle est semblable à la vision corporelle qui connaît toutes les choses présentes. En voyant son essence, Dieu connaît en outre tout ce qu'il est capable de faire, bien qu'il ne l'ait jamais réalisé et ne le réalisera pas. Sinon il ne connaîtrait point parfaitement sa puissance, car on ne connaît pas sa puissance si on en ignore les objets. C'est ce qu'on appelle connaître de science ou connaissance de simple intelligence.

Il est impossible qu'une intelligence créée, en voyant l'essence divine connaisse toutes les choses que Dieu peut faire. Plus un principe est connu parfaitement, plus on connaît de choses à travers lui, de même que dans un principe de démonstration, celui qui possède un esprit plus perspicace découvre plus de conclusions que celui qui a un esprit plus lent. Puisque le degré de la perfection divine correspond à ce dont elle est capable. Si une intelligence voyait dans l'essence divine tout ce que Dieu est capable de faire, elle serait d'un degré de perfection égal, dans son acte de connaissance, à la perfection de la puissance divine réalisant ses effets: elle engloberait donc la puissance divine, ce qui est impossible pour tout esprit créé. Par contre, les choses que Dieu connaît par science de vision peuvent être connues dans le Verbe par un esprit créé, c'est-à-dire l'âme du Christ. Au sujet de ceux qui, en dehors du Christ, voient l'essence divine, il y a deux opinions différentes: Les uns disent que tous ceux qui voient Dieu en son essence voient tout ce que Dieu voit par science de vision. Mais cela est en désaccord avec les affirmations des saints, qui disent que les anges ignorent certaines choses, bien qu'il soit de foi qu'ils voient tous Dieu en son essence. Les autres disent que les autres que le Christ, bien qu'ils voient Dieu en son essence, ne voient pas tout ce que Dieu voit, parce qu'ils ne saisissent pas la plénitude de l'essence divine. Il n'est pas nécessaire que celui qui connaît une cause en connaisse tous les effets, s'il connaît intégralement la cause. Or cela n'est pas possible pour un esprit créé. C'est pourquoi chacun de ceux qui voient Dieu en son essence voit d'autant plus de choses en elle, qu'il la pénètre plus clairement: certains pourront donc en éclairer d'autres. De cette manière, la science des anges et des saintes âmes peut croître jusqu'au jour du jugement, comme les éléments qui appartiennent à la récompense accidentelle. Mais ensuite cette science ne croîtra plus,

car ce sera le dernier état des choses, et dans cet état il est possible que tous connaissent tout ce que Dieu connaît par sa science de vision.

Solution 1: Ce que dit Isidore: «*Les anges savent dans le Verbe toutes choses avant qu'elles s'accomplissent* », ne peut se rapporter à ce que Dieu sait de science de simple intelligence puisque ces choses ne se produiront jamais. Elles ne peuvent être rapportées qu'à ce que Dieu connaît par science de vision. De ces choses, il ne dit pas que tous les anges les connaissent toutes, mais peut-être quelques-unes. Et ceux-là même qui les connaissent ne le font pas parfaitement. Dans une même chose on peut en effet considérer de multiples raisons intelligibles, comme diverses propriétés, et relations avec les autres choses: il est possible que tandis que deux personnes connaissent la même chose, l'une perçoive plus de raisons que l'autre et puisse les communiquer à l'autre. C'est pourquoi Denys dit que «les anges inférieurs reçoivent des anges supérieurs les raisons intelligibles des choses. Les anges qui connaissent toutes les créatures ne perçoivent pas nécessairement tout ce qui est intelligible en elles.

Solution 2: De cette citation de saint Grégoire, il ressort que dans la vision béatifique nous est donné le pouvoir de tout connaître, puisque l'intermédiaire de notre connaissance sera alors l'essence divine elle-même, essence par laquelle Dieu connaît tout. Mais le fait que tout ne sera pas compris est à mettre au compte des limites de notre intelligence créée, qui ne peut comprendre l'essence divine.

Solution 3: L'intelligence créée ne voit pas l'essence divine selon le mode d'être de cette essence mais selon son mode propre, qui est limité. Il n'est donc pas exigé que sa pénétration de connaissance en cette vision soit étendue infiniment jusqu'à la connaissance de toutes choses.

Solution 4: Le défaut de connaissance ne provient pas seulement d'un excès ou d'un défaut de ce qui est connaissable, mais aussi de ce que la raison connaissable n'est pas unie entièrement à l'intelligence: de même que la vue parfois ne voit pas une pierre, parce que l'image de cette pierre ne l'atteint pas. Bien que l'esprit qui voit Dieu soit uni à son essence divine, qui est le principe de toutes choses, il ne lui est pas uni en tant qu'elle est la raison (ou source intelligible) de toutes les choses, mais en tant qu'elle est la raison de quelques choses: et chacun pénètre d'autant plus l'essence divine qu'il y voit la raison de plus de choses.

Solution 5: Quand une puissance passive peut être perfectionnée par plusieurs perfections ordonnées l'une à l'autre, si elle est perfectionnée par la plus élevée de ces perfections, on ne dit pas qu'elle est imparfaite parce quelques dispositions précédentes lui manquent. Toute connaissance qui perfectionne l'intelligence créée est ordonnée, comme à sa fin, à la connaissance de Dieu. Donc, en voyant Dieu en son essence même si on ne voyait rien d'autre, l'intelligence serait parfaite. Et elle n'est pas plus parfaite parce qu'elle connaît en même temps quelque autre chose, à moins que cela augmente sa connaissance de Dieu. C'est pourquoi saint Augustin dit: «*Malheureux l'homme qui connaît toutes les choses créées et t'ignore. Bienheureux celui qui te connaît, même s'il ignore le reste. Celui qui te connaît, et aussi d'autres choses, n'en est pas plus heureux: il n'est bienheureux qu'à cause de toi seul.*»

Solution 6: Ce miroir est doué de volonté, et de même qu'il se montre à qui il veut, ainsi il manifeste en lui-même ce qu'il veut. Ce n'est point comme le miroir matériel qui n'a pas le pouvoir de se faire voir ou non. On pourrait dire aussi que dans le miroir matériel les choses reflétées, comme le miroir lui-même, apparaissent sous leur propre forme. Bien que ce miroir apparaisse grâce à la forme qu'il reçoit de la réalité, tandis que la pierre réfléchi par lui, n'est vue que par sa propre forme qui est réfléchi par autre chose qu'elle-même. Par la même raison on connaît l'un et l'autre. Au contraire, dans le miroir incréé, on voit quelque chose par la forme du miroir lui-même, comme un effet est vu à travers la connaissance de sa cause, et vice versa. Il n'est donc pas nécessaire que qui voit le miroir éternel voie tout ce qui s'y trouve contenu. En effet, quelqu'un qui voit une cause ne voit pas nécessairement tous ses effets, à moins qu'il n'ait une connaissance exhaustive de cette cause.

Solution 7: Le désir qu'ont les saints de tout connaître est assouvi seulement par la vue de Dieu, de même que leur désir de posséder tous les biens sera satisfait par la possession de Dieu. De même que Dieu, bonté parfaite, comble tout amour de bien, et que sa possession procure de quelque manière tous les biens, de même sa vue donne une satisfaction totale à l'intelligence. Comme dit saint Jean: *«Seigneur, montrez-nous le Père, et cela nous suffit.»*

Solution 8: L'ignorance proprement dite marque une privation de quelque chose: comme telle, elle est une peine; elle est alors la privation de la connaissance de choses qui devraient être connues ou qu'il est nécessaire de connaître. Dans la patrie céleste, les saints ne seront privés d'aucune connaissance de ce genre. Mais parfois, on prend le mot ignorance pour signifier n'importe quelle absence d'une connaissance. En ce sens, les anges et les saints ignoreront certaines choses dans la patrie. C'est pourquoi Denys dit que *«les anges sont libérés de l'ignorance.»* Ainsi comprise, l'ignorance n'est pas un châtement, mais seulement une déficience. Et il n'est point nécessaire que toute déficience de ce genre disparaisse dans la gloire: dans le même sens, on pourrait dire que c'était un défaut pour le Pape Lin de ne point parvenir à la gloire de saint Pierre.

Solution 9: Notre corps sera conforme à celui du Christ dans la gloire en similitude mais non en égalité: il sera lumineux comme le corps du Christ, mais non également. De même notre âme possédera la gloire à la ressemblance de l'âme du Christ, mais non également. Elle possédera donc la science comme l'âme du Christ, mais non autant. Elle ne saura pas toutes choses comme l'âme du Christ.

Solution 10: Bien que l'essence divine soit le principe de toutes les choses connaissables, ce n'est pas en tant que principe de toutes choses qu'elle sera unie à l'intelligence créée. L'argument proposé ne vaut donc pas.

Solution 11: L'intellect agent est la forme proportionnée à l'intellect possible, de même que la puissance de la matière est proportionnée à la puissance naturelle: de telle sorte que tout ce qui est dans la puissance passive de la matière ou de l'intellect possible, se trouve dans la puissance active de l'intellect agent ou de l'agent naturel. C'est pourquoi, si l'intellect agent devient la forme de l'intellect possible, celui-ci doit connaître tout ce à quoi s'étend la puissance de l'intellect agent. Mais l'essence divine n'est pas une forme qui serait proportionnée de cette manière à notre intelligence. La comparaison ne vaut donc pas.

Solution 12: Rien n'empêche de dire qu'après le jour du jugement, quand la gloire des hommes et des anges sera totalement achevée, tous les bienheureux sauront tout ce que Dieu connaît de science de vision, bien que tous ne voient pas toutes choses dans l'essence divine. Mais l'âme du Christ verra alors pleinement toutes choses, comme elle le voit déjà maintenant. Les autres âmes verront alors plus ou moins de choses, selon le degré de clarté de leur connaissance de Dieu: c'est ainsi que l'âme du Christ illuminera les autres âmes au sujet de ce qu'elle voit mieux qu'elles dans le Verbe. C'est pourquoi l'Apocalypse dit que *«la clarté de Dieu illuminera la cité de Jérusalem, et sa source de lumière est l'Agneau.»* De même les supérieurs illumineront les inférieurs, non par une nouvelle illumination qui augmenterait la science des inférieurs, mais par une sorte de prolongation d'illumination: comme si on imagine que le soleil au repos illumine l'air. C'est pourquoi Daniel dit que *«ceux qui enseignent à beaucoup la justice, brilleront comme les étoiles pour l'éternité.»* La prééminence des divers ordres cessera seulement quant aux choses qu'ils exercent actuellement à notre égard par leurs ministères subordonnés l'un à l'autre, comme cela ressort de la Glose de ce texte.

Article 12: La vision béatifique est-elle éternelle?

Objection 1: Il semble que la vision béatifique peut se perdre: elle est une certaine perfection; Or toute perfection inhère à son sujet selon le mode de ce sujet, et puisque l'homme est de nature changeante, il semble que la béatitude ne soit participée par lui que selon le mode du changement, de telle sorte qu'il puisse la perdre.

Objection 2: La vision béatifique est une opération de l'intelligence et l'intelligence dépend de la volonté. Or la volonté s'applique aux contraires; donc elle peut se désister de l'opération béatifiante et ainsi l'homme cessera de voir Dieu.

Objection 3: Au surplus, lorsqu'il y a commencement, il y a fin. Or la vision que l'homme a de Dieu a un commencement, puisque l'homme ne l'a pas toujours vu: il semble donc qu'elle doive avoir une fin.

Cependant: L'évangéliste¹²⁹ dit des justes *«qu'ils iront dans la vie éternelle»*, vie qui n'est autre, comme nous l'avons dit, que la béatitude des saints. Or ce qui est éternel ne fait jamais défaut: donc la vision de Dieu ne peut jamais être perdue.

Conclusion: Origène pensait, entraîné par l'opinion de certains platoniciens, que l'homme peut tomber dans le malheur après avoir acquis la dernière béatitude. Mais cela apparaît manifestement faux de deux façons. Tout d'abord si l'on considère ce qu'est la vision béatifique. Nous avons montré que le royaume de Dieu consiste dans la vision de l'essence divine. Or il est impossible que celui qui voit l'essence divine veuille ne plus la voir; Car tout bien que l'on possède et dont on veut se défaire ou se présente comme insuffisant, et l'on cherche à sa place un objet qui puisse suffire ou se trouve conjoint à quelque déplaisir et c'est à cause de cela qu'on le prend en dégoût. Mais la vision de l'essence divine remplit l'âme de tous les biens en l'unissant à la source de toute bonté, ce qui fait dire au psalmiste XVI, 15: *«Je serai rassasié lorsque m'apparaîtra ta gloire»* De même la vision de l'essence divine n'entraîne aucun déplaisir car de la contemplation de la Sagesse il est dit encore¹³⁰: *«sa société n'a pas d'amertume et son commerce n'a pas d'ennui.»* On voit donc clairement par là que les Bienheureux ne peuvent de leur propre volonté renoncer à la béatitude.

Dieu, de son côté ne peut la leur ravir; car le retrait de la vision béatifique étant une peine, il ne peut être infligé par Dieu juste juge que pour une faute; mais celui qui voit l'essence de Dieu ne peut pas commettre de faute, puisque cette vision entraîne nécessairement la rectitude de la volonté, comme nous l'avons fait voir.

Enfin, nul autre agent n'est capable de soustraire à l'homme un tel bien; car l'âme unie à Dieu se trouve élevée au-dessus de toute créature, et par suite aucun agent ne peut l'arracher à une pareille union. Il paraît donc de toute manière insoutenable que par je ne sais quelles vicissitudes des temps l'homme passe de la béatitude à la misère et réciproquement. Ces sortes de vicissitudes n'appartiennent qu'à ce qui est soumis au temps et au mouvement.

Cependant, l'éternité peut être regardée selon un autre sens. Au sens strict, il s'agit d'une notion que la théologie attribue seulement à Dieu. Boèce en donne la définition suivante: l'éternité est la possession à la fois immédiate, totale et parfaite de la vie qui ne finira jamais¹³¹. Nous n'avons pas de termes qui puissent nous aider à comprendre cette notion, même si nous admettons, par révélation et par raisonnement, que la communion et l'amitié avec Dieu ne peuvent être qu'éternelles. L'analogie de l'instant, qui est d'autant plus intense qu'il est rempli et comblé, peut nous en approcher. L'éternité est moins une durée qu'une profondeur, coextension de la conscience à la réalité. L'éternel en effet embrasse la totalité de l'être, et notre conscience, en coïncidant d'une certaine manière avec la totalité de l'être, pourra entrer dans l'éternité.

Solution 1: La vision de Dieu est une certaine perfection, comme on le dit; mais c'est une perfection consommée, qui exclut tout défaut dans celui qui la possède aussi elle est acquise par l'élus hors de

¹²⁹ Mathieu 25, 46;

¹³⁰ Sagesse 8, 16;

¹³¹ *interminabilis vitae tota et simul et perfecta possessio*, De consolatione philosophiae, 5, 6;

toute mutabilité, grâce à la vertu divine qui élève l'homme à la participation de son éternité, au-dessus de toute vicissitude.

Solution 2: On observe que la volonté peut se décider en des sens contraires, et c'est vrai en ce qui concerne nos décisions en vue de notre fin; mais quant à la fin dernière elle-même, la volonté s'y dirige d'un mouvement de nécessité naturelle, et ce qui le prouve, c'est que l'homme ne peut manquer de désirer être heureux.

Solution 3: Le fait que la vision béatifique a un commencement ne prouve pas non plus qu'elle ait une fin. Car si elle a un commencement, c'est en raison de la condition de l'homme qui la participe, et si elle ne doit pas avoir de fin, la raison en est dans la condition du bien dont la participation rend heureux. Ainsi, c'est pour une cause que la béatitude a un commencement et pour une autre qu'elle n'a pas de fin.

QUESTION 6: Les conditions de la vision béatifique en ce qui concerne l'âme humaine

A propos de ce sujet, cinq questions se posent:

- 1) La lumière de gloire est-elle nécessaire pour voir Dieu?
- 2) La lumière de gloire est-elle une réalité créée?
- 3) La lumière de gloire est-elle un intermédiaire entre Dieu et l'âme?
- 4) La lumière de gloire est-elle la même chose que la grâce habituelle?
- 5) La lumière de gloire a-t-elle son siège dans l'intelligence?

Article 1: La lumière de gloire est-elle nécessaire pour voir Dieu?

Objection 1: Il ne semble pas. Comme nous l'avons montré, Dieu se comporte dans la vision béatifique comme le concept pour l'intelligence. Il informe donc directement l'intelligence sans qu'aucune autre lumière ait besoin d'être surajoutée.

Objection 2: Dieu est lumière. Il est donc par lui-même éminemment intelligible. Il n'a donc pas besoin d'être rendu intelligible par autre chose que lui-même.

Cependant: Le concile de Vienne (1312) note: «*L'âme a besoin d'une lumière de gloire qui l'élève pour voir Dieu et jouir de lui dans la béatitude*»¹³².

Conclusion: Dans toute connaissance, on peut distinguer deux termes: ce qui connaît et ce qui est connu. Pour que la connaissance soit possible, il doit y avoir une proportion entre l'objet connu et ce qui connaît. Ainsi l'œil ne peut voir une lumière trop vive car elle dépasse en proportion ses capacités. Or Dieu est pour l'intelligence humaine dans le même rapport que la lumière trop vive pour l'œil. Pour qu'il puisse être vu dans son essence, il faut donc que l'intelligence soit adaptée à sa lumière. Elle doit être élevée au-dessus d'elle-même et c'est le rôle de la lumière de gloire. C'est pourquoi l'Écriture Sainte affirme:¹³³ «*par ta lumière nous voyons la Lumière*» Par la lumière de gloire qui surélève la capacité de l'intelligence, nous voyons la lumière éternelle qui est l'essence divine.

¹³² Voir aussi: «Dieu lui-même sera notre joie. Dans sa lumière inaccessible, il nous donnera accès à la vue de sa gloire. Alors, nous boirons la Vie à sa source même, dans la Trinité, auprès du Père, par le Fils, dans l'Esprit-Saint. » Proposition de foi des évêques de France, 1978, Documentation Catholique n° 1073.

¹³³ Psaume 35, 10.

Solution 1: Dieu informe directement l'intelligence. Mais l'intelligence a besoin d'être préparée pour recevoir une telle connaissance qui la dépasse, comme nous l'avons montré. La lumière de gloire ne constitue pas un intermédiaire entre l'intelligence et l'essence de Dieu mais une disposition préalable de l'intelligence.

Solution 2: La lumière de gloire n'est pas nécessaire pour rendre Dieu intelligible en lui-même mais pour le rendre intelligible par rapport à nous.

Article 2: la lumière de gloire est-elle créée?

Objection 1: Dieu vivifie l'âme, comme l'âme vivifie le corps «*il est lui-même ta vie*» dit le Deutéronome¹³⁴. Mais c'est sans intermédiaire que l'âme vivifie le corps. De même par conséquent, rien ne s'interpose entre Dieu et l'âme dans la vision béatifique et la lumière de gloire n'est autre que l'Esprit Saint lui-même.¹³⁵

Objection 2: L'apocalypse de saint Jean écrit à propos de la lumière de gloire: «*La ville peut se passer de l'éclat du soleil et de la lune car la gloire de Dieu l'a illuminée*»¹³⁶. Par la lumière du soleil, on entend la connaissance donnée par l'humanité du Christ; Par la lumière de la lune, on entend la médiation de la Vierge Marie et des saints par qui nous est donné le Sauveur, de même que la lune reflète la lumière du soleil. Dans la gloire, nous serons donc éclairés par Dieu lui-même et par une lumière créée.

Cependant: Le prophète Baruch¹³⁷ écrit: «*Dieu guidera Israël dans la joie, à la lumière de sa gloire, avec la miséricorde et la justice qui viennent de lui*» Or ce qui vient de Dieu est un effet de Dieu en l'homme et non Dieu lui-même. C'est donc une créature.

Conclusion: Appliqué à Dieu, le mot lumière peut signifier deux choses. En un premier sens, il peut désigner l'essence même de Dieu, en tant qu'elle est éminemment intelligible. C'est pourquoi saint Jean écrit «*Dieu est lumière*»¹³⁸. Pris en ce sens, la lumière est une réalité incréée car elle est Dieu lui-même. En second sens, la lumière peut désigner toutes les grâces données à l'homme qui illuminent son esprit: «*La parole de Dieu est limpide, lumière pour les yeux*»¹³⁹. En ce sens, les grâces données par Dieu peuvent être appelées lumières et ce sont des réalités créées. Telle est la lumière de gloire qui surélève la capacité de l'âme pour la rendre capable de voir Dieu face à face. Elle est une qualité de l'âme par laquelle Dieu pourvoit à la nécessité de sa créature qu'il veut gratifier de la vision surnaturelle de son essence. La lumière de gloire est une disposition active appropriée à cet acte contemplatif. Par elle, la vision devient en un certain sens connaturelle à l'intelligence dont l'acte devient aisé, sans éblouissement.

Solution 1 Dieu est la vie de l'âme en tant que cause efficiente Première et extérieure alors que l'âme est cause de la vie du corps en tant que cause efficiente interne et cause formelle. Or il est vrai qu'entre la forme et la matière, il n'y a pas de place pour un intermédiaire parce que c'est par elle-même que la forme affecte la matière. Mais l'agent, lui, n'informe pas le sujet par sa propre substance, il ne le fait que par une forme qu'il cause dans cette matière. Donc la lumière de gloire est une forme surnaturelle mise en nous par Dieu, mais elle est distincte de Dieu.

Solution 2: Ce texte signifie que dans la gloire, nous ne verrons pas Dieu comme dans un miroir. La contemplation terrestre ne peut se faire que par l'intermédiaire d'une image de Dieu. Jésus est par

¹³⁴ Deutéronome 30, 20

¹³⁵ Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Ia IIae Question 110, article 1 objection 2;

¹³⁶ Apocalypse 12, 23.

¹³⁷ Baruch 5, 9

¹³⁸ 1 Jean I, 5;

¹³⁹ Psaume 19, 9;

excellence l'image de Dieu. La Vierge Marie et les saints sont, chacun à leur manière, images de Jésus qu'ils ont imité par toute leur vie. C'est pourquoi l'apocalypse les compare à la lumière de la lune. Mais, dans la gloire, Dieu sera vu dans son essence, directement et non à travers la vision d'une créature. La lumière de gloire est nécessaire pour permettre cette vision directe comme nous le montrerons dans l'article suivant. Quant à la communion des saints, sa lumière ne sera pas étouffée par celle de Dieu mais elle constituera un surcroît de rayonnements diversifiés, de la même manière que la lumière se diversifie et prend mille teinte en passant dans un prisme.

Article 3: La lumière de gloire est-elle un intermédiaire entre Dieu et l'intelligence?

Objection 1: Il semble que la lumière de gloire est intermédiaire entre Dieu et l'intelligence. On l'a vu, l'intelligence est avec Dieu dans le même rapport que l'œil avec une lumière trop vive. Or l'œil, pour voir une telle lumière a besoin d'un intermédiaire qui tempère l'éclat de la lumière.

Objection 2:¹⁴⁰ Quand une intelligence connaît en acte quelque chose, il faut toujours qu'elle soit informée par la représentation en elle de cette chose, représentation imprimée en elle, qui est le principe de l'opération qui s'achève dans l'objet, comme la chaleur est le principe de l'échauffement. Si donc notre intelligence connaît Dieu, cela doit se faire grâce à une similitude de lui qui informe notre intelligence. Ce ne peut être l'essence divine elle-même puisque l'être de la forme et de ce qu'elle informe est unique: or l'essence divine diffère de notre intelligence selon son essence et selon son être. Ce ne peut être que cette lumière de gloire qui est créée par Dieu et imprimée dans notre esprit. Donc la lumière de gloire est intermédiaire entre Dieu et l'intelligence.

Cependant Denys écrit: «*Si quelqu'un voit quelque chose qui vient de Dieu, c'est qu'il ne voit pas Dieu même dans son essence*»¹⁴¹. Donc la lumière créée ne peut être un intermédiaire entre l'essence divine et l'intelligence.

Conclusion:¹⁴² Dans la vision corporelle et dans la vision intellectuelle, on peut considérer trois sortes d'intermédiaires. 1) D'abord, l'intermédiaire grâce auquel on voit: celui-la perfectionne la vue pour toute vision en général, sans la déterminer à tel objet spécial; telle est la lumière corporelle pour la vue corporelle, et la lumière de l'intellect agent pour l'intellect possible, en tant qu'intermédiaire. 2) Puis il y a l'intermédiaire par lequel on voit: et c'est la forme visible, par laquelle chacune des deux puissances visuelles est déterminée à tel objet spécial; ainsi la forme de la pierre fait voir la pierre. 3) Enfin, il y a l'intermédiaire dans lequel on voit: c'est ce par la vue de quoi le regard est conduit à voir autre chose: en regardant un miroir nous sommes conduits à y voir ce qu'il réfléchit, et en voyant une image nous sommes conduits à ce qu'elle représente; de même l'intelligence, par sa connaissance de l'effet, est conduite à sa cause inversement. Dans la vision béatifique, Il n'y aura pas ce troisième intermédiaire, c'est-à-dire que Dieu serait connu par les images d'autre chose comme ici-bas: c'est pourquoi on dit que nous voyons maintenant dans un miroir. Il n'y a pas non plus le second intermédiaire parce que l'essence divine sera elle-même ce par quoi notre intelligence verra Dieu. Nous aurons seulement le premier intermédiaire, qui élèvera notre intelligence pour qu'elle puisse être unie à la substance créée, comme nous l'avons dit. Mais cet intermédiaire ne permet pas de dire que la vision sera médiate: puisqu'il ne se place pas entre le connaissant et la chose connue, mais il est ce qui donne à celui qui connaît la puissance de connaître.

Solution 1: La lumière de gloire agira en rendant notre intelligence «capable de voir la lumière trop vive» et non en cachant cette lumière sous les voiles d'une créature.

¹⁴⁰ Saint Thomas, Somme Théologique, Supplément Question 92 article 1 objection 8.

¹⁴¹ Théologie Mystique, I;

¹⁴² Saint Thomas, Somme Théologique, Supplément Question 92 article 1 objection 15;

Solution 2: Nous avons montré que c'est l'essence divine qui informe directement l'intelligence béatifiée à la manière du concept pour toute autre connaissance. La lumière de gloire ne peut en aucune manière être un intermédiaire selon le troisième mode car alors Dieu ne serait pas vu face à face.

Article 4: La lumière de gloire est-elle la même chose que la grâce habituelle?

Objection 1: Cela n'est pas possible. La lumière de gloire surélève l'intelligence pour la rendre capable de saisir l'essence divine. Elle a donc son siège dans l'intelligence. La grâce habituelle au contraire surélève l'âme toute entière pour la rendre capable d'une vie surnaturelle. C'est pourquoi on l'appelle un habitus entitatif car elle a son siège dans l'âme elle-même d'où elle rejait sur les puissances.

Objection 2: La grâce habituelle surélève l'âme et la rend capable de recevoir la foi, l'espérance, la charité et tous les autres dons infusés par Dieu dans l'ordre de la vie surnaturelle. Or, dans la patrie, la foi est remplacée par la vision, la charité est achevée dans l'union et l'espérance disparaît pour laisser place à la possession de Dieu. Il faut donc quelque chose de plus grand que la grâce habituelle car l'effet reçu est plus grand.

Cependant: par la grâce habituelle, l'âme est rendue capable de recevoir la vie surnaturelle imparfaite d'ici-bas. Par la lumière de gloire, l'âme est rendue capable de recevoir la vie surnaturelle parfaite du ciel. Or l'imparfait et le parfait sont dans le même genre. Donc la grâce habituelle et la lumière de gloire sont la même chose.

Conclusion: Entre l'état de la grâce et celui de la gloire, il y a continuité selon l'ordre de la puissance à l'acte. L'édifice spirituel tout entier tel qu'il est ici-bas trouve sa pleine et totale réalisation dans la gloire. Mais l'état de gloire trouve son fondement dans la vision directe de l'essence Incrée, qui vient remplacer la connaissance partielle donnée par la foi. Son premier effet est de faire disparaître toute espérance car on n'espère plus ce qu'on sait posséder en plénitude. Quant à la charité elle s'épanouit dans l'union effective qui est source de joie¹⁴³. Après la résurrection, cette gloire s'étendra jusque dans la sensibilité et dans le corps physique. C'est donc l'être tout entier qui est glorifié. Or la lumière de gloire est nécessaire pour «*élever l'âme et lui permettre de voir Dieu et de jouir de lui dans la béatitude*», selon les paroles du Concile de Vienne¹⁴⁴, de même que la grâce habituelle surélève l'âme dès cette terre pour lui permettre de recevoir la foi, l'espérance et la charité. La grâce habituelle et la lumière de gloire ont donc le même objet qui est l'élévation de l'âme au-dessus de sa nature en vue de recevoir une participation à la vie divine. Elles sont donc une seule et même chose mais la seconde réalise parfaitement ce que l'autre ne fait que commencer.

Solution 1: On nomme souvent une réalité par ce qu'il y a de plus important en elle. Or ce qu'il y a de principal dans la gloire, c'est la vision de l'essence divine qui trouve son siège dans l'intelligence. C'est par appropriation qu'on appelle la grâce habituelle de la gloire une lumière. On exprime ainsi son rôle premier et principal, qui est de rendre l'intelligence apte à voir Dieu. Mais le rôle de la lumière de gloire ne s'arrête pas là. La volonté aussi se trouve surélevée et rendue capable de jouir de la béatitude divine. De plus, après la résurrection, c'est le corps entier qui sera glorifié et élevé au-dessus de son état actuel. La lumière de gloire agit donc sur plusieurs facultés humaines. Étant donné qu'elle est antérieure aux puissances de l'âme, il faut que son sujet soit antérieur aux puissances, c'est-à-dire l'essence de l'âme. Dans la gloire, la grâce habituelle appelée lumière de gloire agit sur l'essence de l'âme d'où son action découle sur les puissances à commencer par l'intelligence.

¹⁴³ et non seulement une union affective et lointaine comme ici-bas;

¹⁴⁴ Concile de Vienne Constitution «*ad nostri qui*» du 06/05/1312.

Solution 2: Il n'est pas besoin de poser une différence substantielle entre la grâce habituelle d'ici-bas et la lumière de gloire parce que l'une a un effet moindre que l'autre. La grâce habituelle infusée par Dieu dans notre âme dès cette terre ne peut agir selon toutes ses potentialités non parce qu'elle serait imparfaite (car les oeuvres de Dieu sont toujours parfaites) mais à cause de l'état de voyageur dans lequel est plongée notre nature humaine. Dès que cet état disparaît, au moment où Dieu nous plonge dans l'éternité de sa vision, la grâce habituelle surélève l'âme avec toute la puissance de sa potentialité, inondant notre intelligence de la lumière de gloire qui émane d'elle à travers notre âme.

QUESTION 7: Les conditions spirituelles requises pour être digne d'être élevé par Dieu à la vision béatifique.

Nous abordons enfin la question des conditions demandées par Dieu à l'homme pour qu'il se donne à sa vision. Nous désirons livrer l'aspect systématique de cette pensée, pensée de type catholique s'il en est, et qui a suscité par notre désir de nous y conformer malgré notre gêne. Grâce à cette gêne qui porte sur la possibilité du salut de la plupart des hommes, nous montrerons la nécessité de notre thèse concernant l'heure de la mort (question suivante.) Douze points nous paraissent important à traiter, de manière à ne laisser subsister aucune ambiguïté. Pour voir Dieu, est-il nécessaire et suffisant préalablement:

- 1- d'être doté de libre arbitre?
- 2- de bonne volonté?
- 3- de faire certaines actions humaines?
- 4- d'être humble?
- 5- d'avoir la grâce?
- 6- la foi?
- 7- de croire explicitement le mystère du Christ et de la Trinité?
- 8- d'avoir l'espérance théologique?
- 9- la charité?
- 10- une charité parfaite?
- 11- d'avoir reçu le baptême?
- 12- La vision béatifique sera-t-elle donnée en proportion de la charité?

On le voit, plus les articles de cette question avancent, plus ils semblent rendre difficiles les conditions requises pour entrer dans la gloire..

Article 1: L'entrée dans la gloire requiert-elle l'exercice du libre-arbitre?¹⁴⁵

Objection 1: Les enfants baptisés entrent dans la gloire sans l'exercice de leur libre arbitre, comme on le dit des Saints Innocents massacrés par Hérode. Il semble donc que Dieu peut communiquer sa gloire sans l'exercice du libre arbitre soit exigé.

Objection 2: C'est la même cause qui produit la glorification de l'âme et la conserve. Saint Augustin dit, en effet, dans son commentaire de la Genèse, que «*l'homme doit se convertir à Dieu de telle sorte qu'il soit justifié par lui sans cesse* » Mais la conservation de la vision de Dieu s'opère sans le concours du libre arbitre. Donc l'entrée dans la vision peut être accordée elle aussi sans l'intervention du libre arbitre.

Cependant: Nous lisons dans saint Jean: «*Quiconque a entendu l'enseignement du Père et s'y est instruit vient à moi* »¹⁴⁶. Mais on ne s'instruit pas sans que le libre arbitre entre en action. Celui qui

¹⁴⁵ Voir IaIIae, Question 113, a.3;

¹⁴⁶ Jean 6, 45;

s'instruit acquiesce à l'enseignement du maître. Donc personne n'entre dans la vision de Dieu sans l'exercice de son libre arbitre. D'autre part, le Christ compare lui-même la gloire à des noces. Or nul ne se marie valablement sans échanger son consentement. La lucidité et la liberté de ce consentement constitue canoniquement la condition première de la validité du sacrement du mariage.

Conclusion: Notre réponse est oui, sans aucun doute. L'entrée dans la gloire provient de l'action de Dieu qui introduit l'âme dans son intimité car, selon saint Jean, *c'est Dieu lui-même qui donne la grâce et la gloire*. Or Dieu meut tous les êtres selon la nature particulière de chacun d'eux. Dans le monde physique, dirait saint Thomas d'Aquin à titre d'exemple, nous voyons qu'il meut différemment les corps lourds et les corps légers parce que leur nature n'est pas la même. Pareillement, il dirige les hommes vers la gloire de sa vision suivant la condition de la nature humaine. Mais le propre de l'homme, c'est d'être doué de libre arbitre. D'où, quand il s'agit d'une nature qui a l'usage du libre arbitre, l'impulsion que Dieu lui donne pour l'amener à la justification de la grâce et à l'entrée dans la gloire qu'elle mérite, ne va pas sans le libre arbitre. Dieu communique la vision de son essence de telle sorte qu'il meut en même temps le libre arbitre à désirer ce don. saint Jean¹⁴⁷ décrit le cheminement de la vie spirituelle comme un acte humain libre: «*Quiconque a entendu l'enseignement du Père et s'y est instruit vient à moi.*»

Solution 1: On pourrait objecter à cela le cas des petits enfants morts baptisés et que la tradition chrétienne dans son ensemble considère comme sauvés. Tel est le cas des saints innocents massacrés par Hérode. Il semble donc que Dieu peut communiquer sa gloire sans que l'exercice du libre arbitre soit exigé. Cependant, même les petits enfants morts avant d'avoir exercé leur libre arbitre n'entrent pas dans la vision de l'essence divine sans que leur libre arbitre ne s'exerce. La raison en est que l'entrée dans cette vision présuppose un acte de charité qui ne peut exister sans liberté. Il est donc nécessaire que Dieu supplée à l'incapacité naturelle de l'enfant. Pour cela, il infuse dans son intelligence les conditions qui sont nécessaires à l'exercice plénier du libre arbitre, de la même façon qu'il le fit pour les anges à l'instant de leur création. Nous traiterons de leur cas plus tard à la lumière de notre thèse sur l'apparition glorieuse du Christ et des saints à l'heure de la mort.¹⁴⁸

Solution 2: Dans le don de la gloire, il y a une transformation de l'âme, c'est pourquoi un mouvement venant de l'âme humaine est requis afin que cette âme soit mue selon sa nature. La conservation de cette vision béatifique, au contraire, se fait sans transformation. Dès lors, un mouvement de la part de l'âme ne s'impose pas, la seule continuation de l'influx divin suffit.

Article 2: La bonne volonté est-elle requise pour entrer dans la gloire?¹⁴⁹

Objection 1: Nous avons dit que la béatitude consiste essentiellement dans une opération de l'intellect. Or la perfection de l'intellect n'exige pas la rectitude de la volonté. Celle-ci fait appeler les hommes purs; or Augustin, dans ses *Rétractations*, écrit: «*Je n'approuve pas ce que j'ai dit dans une prière: O Dieu qui n'avez voulu faire connaître la vérité qu'aux âmes pures. On peut en effet répondre que beaucoup, parmi ceux qui ne sont pas purs, connaissent pourtant beaucoup de vérités.* » Donc la droiture de la volonté n'est pas requise pour la béatitude.

Objection 2: En outre, ce qui précède ne dépend pas de ce qui suit. Or l'opération de l'intellect précède celle de la volonté: donc la béatitude, opération parfaite de l'intellect, ne dépend pas de la rectitude de la volonté.

Objection 3: Au surplus, ce qui se rapporte à une chose comme à sa fin n'est plus nécessaire après l'obtention de cette fin: ainsi le navire une fois qu'on est au port. Mais la rectitude de la volonté, qui

¹⁴⁷ Jean 6, 45;

¹⁴⁸ Voir la question 18 qui leur est entièrement consacrée;

¹⁴⁹ Voir dans la Somme Théologique Ia Ilae, Question 4, article 4;

est le fait de la vertu, se rapporte à la béatitude comme à sa fin: donc, la béatitude obtenue, la rectitude de la volonté n'est plus nécessaire.

Cependant: on lit dans l'Écriture: «*Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ceux-là verront Dieu* »¹⁵⁰; «*Conservez la paix avec tous, et la sainteté, sans laquelle personne ne verra le Seigneur*»

Conclusion: Saint Thomas d'Aquin se pose explicitement cette question. Il explique que la droiture de la volonté est requise à titre d'antécédent et par concomitance.

A titre d'antécédent, car ce qui rend droite la volonté, c'est son juste rapport avec la fin dernière. Ainsi, rien ne peut atteindre une fin quelconque sans être dans un juste rapport avec elle.

Cette droiture est également requise par concomitance. Comme la béatitude consiste dans la vision de Dieu et que Dieu est l'essence même du bien, il est évident que la volonté de celui qui voit Dieu par essence aime tout ce qu'elle aime par référence au bien général qu'elle connaît. Or c'est cela même qui rend une volonté droite.

On le voit, saint Thomas d'Aquin entend par volonté droite cette forme parfaite de droiture que donne l'orientation explicite vers la vision de Dieu.

Cependant, et d'une manière plus actuelle, se pose la question de cette autre forme de droiture, simplement humaine, que l'on constate chez tout homme fidèle à ce que lui dicte sa conscience du bien et du mal. Cette bonne volonté-là est-elle nécessaire? Par exemple, l'homme qui avec une conscience droite vit dans la recherche immédiate des plaisirs parce qu'il est sincèrement persuadé que la vie terrestre se termine dans le néant peut-il accéder au salut?¹⁵¹ Il faut remarquer que la conscience de cet homme n'est droite qu'en rapport avec son intelligence préalablement déviée du vrai. Si cette intelligence n'est pas elle-même déviée par une recherche égoïste présumée, comme on le voit chez un homme qui choisit d'être athée pour pouvoir jouir de sa liberté, alors il est certain que lorsque l'intelligence sera remise dans la vérité, la volonté elle-même gardera sa droiture et se tournera vers Dieu. La personne reconnaîtra simplement son erreur et saura en tirer les conséquences par une sincère conversion. Dieu qui lit dans les âmes connaît la droiture de cette volonté. Mais il sait aussi qu'une vie menée par théisme dans l'égoïsme produit elle-même des fruits d'égoïsme. Pour éviter que par l'entraînement de l'habitude, l'homme ne se complaise totalement dans ce danger, Dieu a façonné la nature humaine de telle façon qu'elle produise des fruits amers, selon le livre de la Sagesse: «*Mais Dieu a mis un piège devant les pas de l'Impie.*»

En conséquence, on doit dire que la droiture de la volonté est certainement nécessaire pour entrer dans la gloire à titre de disposition car l'homme qui agit ainsi ne peut agir autrement lorsqu'il se trouve confronté au bien par essence qu'est Dieu. Sa fidélité à la recherche d'un bien participé *le dispose* favorablement à reconnaître et rechercher le bien absolu lorsqu'il le connaît. Cependant, cette bonne volonté nécessaire ne peut être suffisante puisqu'elle ne proportionne pas directement l'homme dans une recherche du bien absolu qui est Dieu.

Solution 1: Ce que dit saint Augustin ne peut infirmer notre conclusion, car il parle en ce passage de la connaissance d'une vérité qui n'est pas en même temps l'essence de la bonté.

Solution 2: On dit avec raison que tout acte de volonté procède de quelque acte d'intelligence; mais il ne s'ensuit point que tel acte de volonté ne précède pas tel acte d'intelligence. C'est ainsi que la volonté tend vers cet acte dernier de l'intelligence qui est la béatitude même. D'où il suit que la rectitude de la volonté est pré exigée à la béatitude comme à la flèche une trajectoire correcte pour que le but soit frappé.

Solution 3: On prétend que la fin obtenue, cette condition n'est plus nécessaire. Mais tout ce qui a rapport à une fin ne cesse pas d'exister en présence de cette fin; cela seulement disparaît qui a un caractère d'inachèvement et d'imperfection comme le mouvement. C'est pourquoi, tout ce qui ne sert

¹⁵⁰ Mathieu 5, 8;

¹⁵¹ Voir dans le livre de la Sagesse au chapitre 2;

qu'au mouvement n'a plus de raison d'être une fois qu'on est arrivé au terme; Mais un juste rapport à l'égard de ce terme est toujours nécessaire.

Article 3: Certaines actions humaines bonnes sont-elles nécessaires pour que l'homme obtienne de Dieu la béatitude?¹⁵²

Objection 1: D'après Luther, la foi seule, même si elle reste passive, sauve. C'est donc qu'aucune œuvre bonne n'est nécessaire pour entrer dans la gloire.

Objection 2: Il semble superflu que des actions humaines interviennent comme condition pour que la béatitude soit conférée à l'homme par Dieu. En effet, Dieu étant un agent d'une puissance infinie, il n'a pas besoin, pour son action, d'une matière préalable ou de dispositions de cette matière; il peut tout produire à la fois. Or, puisque les œuvres de l'homme ne sont pas requises pour la béatitude au titre de causes efficientes, ainsi que nous l'avons montré, elles n'y peuvent intervenir qu'à titre de dispositions. Donc Dieu, qui n'a pas besoin de dispositions pour agir, doit conférer la béatitude sans œuvres préalables.

Objection 3: Au surplus, Dieu produit immédiatement la béatitude comme il a institué immédiatement la nature. Or dans la première institution de la nature, Dieu a produit les créatures sans aucune disposition antérieure, sans aucune action d'un agent créé, mais a posé aussitôt chaque être parfait dans son espèce. Il semble donc que de la même manière Dieu confère à l'homme la béatitude sans aucune opération préalable.

Objection 4: N'est-ce pas ce qu'affirme l'Apôtre quand il parle de la béatitude de l'homme¹⁵³ «à qui Dieu impute la justice indépendamment des œuvres »?

Cependant: on lit dans saint Jean: «*Bienheureux serez-vous si, sachant ces choses, vous les faites* »¹⁵⁴. C'est donc par l'action que nous parvenons à la béatitude.

Conclusion: Nous avons dit déjà que la droiture de la volonté est nécessaire à la béatitude, n'étant autre chose qu'une juste disposition de la volonté dirigée vers la fin dernière, disposition qui n'est pas moins nécessaire à cette fin que la bonne disposition de la matière à la réception de la forme. A vrai dire, il n'est pas prouvé par là qu'une certaine activité de l'homme doive précéder sa béatitude; Car Dieu pourrait créer du même coup une volonté orientée vers sa fin et en possession de cette fin, comme il dispose parfois la matière en même temps qu'il lui donne sa forme. Mais l'ordre de la divine sagesse exige qu'il n'en soit pas ainsi. En effet, comme il est dit au livre du Ciel¹⁵⁵, «*parmi les êtres qui sont aptes à posséder le bien parfait, il en est qui l'ont sans aucun mouvement, d'autres d'un seul mouvement, d'autres au moyen de plusieurs* », et posséder le bien parfait sans aucun mouvement appartient à celui qui le possède par nature. Or posséder la béatitude naturellement est le fait de Dieu seul. A lui seul donc il appartient de n'y être pas conduit par quelque opération antérieure. Au contraire, la béatitude excédant toute nature créée, il n'est aucune pure créature qui puisse convenablement recevoir la béatitude sans un mouvement d'activité par lequel elle y tend. Seulement, l'ange étant par sa nature supérieur à l'homme, il a, selon l'ordre de la sagesse divine acquis le bien suprême par un seul mouvement d'activité méritoire, comme on l'a exposé dans la Première Partie. Les hommes l'obtiennent par de multiples mouvements d'activité qu'on appelle leurs mérites. Aussi, aux yeux du Philosophe lui-même, la béatitude est-elle la récompense des actes vertueux.

¹⁵² Saint Thomas, Somme Théologique, IaIIae, Question 5, a.7;

¹⁵³ Romains 4, 6;

¹⁵⁴ Jean 13, 7;

¹⁵⁵ De Caelo 12, 3 (292 a22);

Solution 1: De manière concrète, l'entrée dans la béatitude et son acte lui-même ne se fait donc pas de manière passive, comme le pensait Luther pour qui la liberté humaine avait été totalement détruite par le péché originel. Au contraire, lorsque Dieu prend l'initiative de proposer son amour et sa lumière à sa créature, il lui demande de se tourner à son tour vers lui librement, telle une épouse. Il y a donc dans l'acte de la grâce et de la gloire une donation active et réciproque. Dieu prend l'initiative de donner la foi et de proposer l'amour. Mais c'est à l'homme de répondre par l'amour à l'amour. A l'actif de Luther, on peut dire qu'il refusait comme nécessité au salut certaines œuvres extérieures de piété, comme des prières récitées et d'autres pratiques dévotes. S'il ne s'agit que de ces œuvres-là, il est évident qu'elles ne sont pas nécessaires au salut. Elles constituent des aides adaptées à la sensibilité de certains.

Solution 2: On invoque à tort la toute puissance de Dieu pour suppléer à nos actes; car si l'action de l'homme est pré-exigée à l'acquisition de la béatitude, ce n'est point que le pouvoir béatifiant manque à Dieu, c'est pour que l'ordre soit observé dans les choses.

Solution 3: Dieu a produit les premières créatures aussitôt parfaites et sans dispositions préalables, sans nulle action créée qui aurait précédé, c'est-à-dire qu'il a posé les premiers individus des espèces, par où la nature spécifique passerait à leurs descendants. Et de même, comme c'est du Christ, Dieu et homme, que doit dériver la béatitude des autres hommes, selon ces mots de l'Apôtre: «*Lui qui a conduit à la gloire un grand nombre de fils*», son âme, dès le premier instant de sa conception et sans aucuns œuvre méritoire antérieure, a été bienheureuse. Mais cela n'appartient qu'à lui seul; chez les enfants même, quand on les baptise, les mérites du Christ concourent à l'octroi de la béatitude, car si en ce cas les mérites propres du sujet font défaut, ces enfants sont rendus par le baptême les membres du Christ.

Solution 4: Quant aux paroles de saint Paul, l'Apôtre y évoque la béatitude de l'espérance, qui est communiquée au chrétien par la grâce qui le justifie. Que si cette grâce n'est pas donnée en raison des œuvres qui précèdent, c'est qu'elle n'a pas le caractère d'un terme de mouvement, comme la béatitude, mais est plutôt le principe du mouvement par lequel on tend vers cette béatitude.

Article 4: L'humilité est-elle requise pour obtenir la vision béatifique?¹⁵⁶

Objection 1: Il ne semble pas. L'humilité nous enseigne à ne pas désirer ce qui nous dépasse. Or la vision béatifique dépasse grandement notre capacité humaine. L'humilité risque donc de nous pousser à nous détourner de l'espérance de la vision béatifique. Elle doit donc être rejetée.

Objection 2: L'humilité met l'homme devant la grandeur de Dieu et lui manifeste au contraire sa petitesse. Si donc l'humilité est nécessaire au salut, ceux qui ne connaissent pas Dieu ne peuvent avoir cette vertu. Ils ne peuvent donc être sauvés.

Cependant: Dans les Ecritures saintes, le Seigneur ne cesse de rappeler l'importance que revêt à ses yeux la vertu d'humilité: il nous enseigne à l'imiter sur cette voie.» *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur*»¹⁵⁷. Il proclame «*heureux ceux qui ont une âme de pauvre car le Royaume de Dieu est à eux*»¹⁵⁸. Saint Pierre confirme ces paroles: «*Revêtez-vous d'humilité dans vos rapports mutuels car Dieu résiste aux orgueilleux*»¹⁵⁹. On pourrait multiplier les citations et toutes aboutissent à cette conclusion: nul n'entre dans la gloire s'il n'est humble.

¹⁵⁶ Voir aussi dans la Somme de Théologie, humilité, IIa IIae, Question 161, 1;

¹⁵⁷ Mathieu 11, 29

¹⁵⁸ Mathieu 5, 3

¹⁵⁹ I Pierre 5, 5

Conclusion: Il reste à savoir quel genre d'humilité est nécessaire et suffisante. L'humilité est une disposition intérieure dont le caractère est de situer l'homme à sa place devant l'autre quel qu'il soit. Elle est une attitude liée à la vérité qui amène à se situer exactement dans l'axe de ce que nous sommes, ni trop haut (ce serait l'orgueil), ni trop bas (le complexe d'infériorité est la caricature de l'humilité.) Cette vertu peut naître de multiples manières, non seulement chez le chrétien mais dans tout homme doté d'une volonté droite. Ainsi, dans son regard sur l'immensité de l'univers, la complexité et l'ordre de la matière, le scientifique peut acquérir une véritable humilité qui se transforme en admiration étonnée devant ce qui le dépasse; de même, le philosophe confronté à l'être dont il perçoit quelques aspects de la vérité mais dont il discerne aussi l'infinie supériorité sur sa pauvre connaissance, peut devenir un homme humble; Encore faut-il qu'il soit un vrai philosophe, c'est-à-dire un homme soumis au réel. Chaque homme confronté à son frère peut découvrir à la fois sa propre grandeur et l'absolu dépassement du mystère de l'autre. Lorsque apparaît l'amitié, l'homme est appelé à découvrir une forme d'humilité qui n'est plus seulement contemplative mais pratique. En effet, l'amitié n'est possible que dans un don mutuel auquel s'oppose radicalement toute volonté de dominer l'autre. L'orgueil est une faute mortelle à l'amitié puisqu'il s'attaque directement à cette forme de dépendance qui fonde l'amour de l'autre. Dans la contemplation philosophique qui aboutit à la découverte de Dieu comme Créateur et grand horloger de l'univers, il peut apparaître une nouvelle forme d'humilité contemplative sans commune mesure avec les formes jusqu'ici décrites. Mais lorsque l'homme découvre que le Dieu infini et tout-puissant dont il sait dans son humilité n'être qu'une créature limitée, propose son amitié à travers le cœur à cœur de l'oraison et, pour après cette vie, la vision de son être, il est évident qu'il peut apparaître une nouvelle humilité pratique, analogue à celle qu'on voit naître dans l'amitié humaine, mais infiniment plus profonde tant est infiniment supérieure la grandeur du Dieu qui se donne ainsi.

Puisque la vision béatifique est le don ultime d'un amour réciproque et choisi, elle présuppose de la part de Dieu comme de l'homme une humilité réciproque seule capable de fonder cet amour. De la part de Dieu puisqu'il s'abaisse infiniment en s'unissant dans l'amour à un être de nature inférieure; De la part de l'homme puisqu'il doit voir un être dont la profonde petitesse ne peut être saisie que par une vertu ressemblante. Puisque d'autre part la vision béatifique dépasse totalement les capacités de la nature humaine et que seul Dieu peut la donner, elle implique que l'homme se laisse passivement modeler par Dieu. L'orgueilleux au contraire résiste à Dieu et ne se laisse pas disposer à recevoir le don. Alors Dieu lui résiste, selon saint Pierre¹⁶⁰, à travers les multiples contradictions de la vie, espérant bien, à force d'humiliations, faire naître un début d'humilité.

De toutes ces considérations, on peut conclure que toute forme d'humilité est une disposition à l'entrée dans la gloire, non qu'elle la mérite directement puisque seul l'amour réciproque de charité mérite un tel mariage, mais parce qu'elle écarte un obstacle mortel à l'amour spirituel: l'orgueil et, à sa source, l'amour égoïste de soi. C'est pourquoi le Christ recommande particulièrement à ses disciples cette forme d'humilité suprême qui vient avec la charité. C'est pourquoi aussi tout ce qui dans le monde provoque dans les hommes, chrétiens ou non, un progrès de l'humilité dans ses autres formes est voulu par Dieu: Les diverses religions parce qu'elles adorent «*un Autre plus grand que l'homme*»¹⁶¹, les sciences soumises à la recherche du vrai, les amitiés respectueuses de l'autre, les souffrances qui montrent à l'homme sa vraie dimension et même la mort physique qui, depuis le péché originel est un puissant vecteur de petitesse.

Solution 1. Prétendre à quelque chose de grand en comptant sur ses propres forces est contraire à l'humilité mais il en va tout autrement si l'on compte sur le secours de Dieu qui exalte dans la mesure où l'on s'abaisse devant lui. Autre chose, dit saint Augustin, est s'élever vers Dieu, et autre chose s'élever contre Dieu »¹⁶²

¹⁶⁰ 1 Pierre 5, 5;

¹⁶¹ Concile Vatican II, les religions non-chrétiennes;

¹⁶² Livre de la pénitence;

Solution 2: L'humilité trouve sa perfection dans la comparaison que peut faire l'homme entre sa nature limitée et la grandeur de Dieu. Ce rapport avec Dieu n'est pas essentiel à l'existence de cette vertu, au moins dans son existence partielle. Elle peut s'appuyer sur simple connaissance de notre faiblesse, sans référence à autre chose qu'à nous-même et aux autres. Elle peut donc exister même chez les païens comme directrice et modératrice de certains actes de la volonté. Elle peut donc constituer même chez ceux qui ne connaissent pas Dieu une disposition à la communication future de la grâce puis de la gloire, disposition qui a Dieu lui-même comme cause première ainsi que cela a été dit¹⁶³. Cette réalité est d'ailleurs essentielle pour comprendre la manière dont Dieu procède pour disposer efficacement au salut les athées, les pécheurs, les païens ou les infidèles. La vie terrestre est ainsi faite qu'il est difficile d'en sortir sans avoir appris par quelque voie, un commencement d'humilité sur lequel viendra se greffer la charité.

Article 5: La souffrance est-elle nécessaire pour entrer dans la vision de Dieu ?

Objection 1: « *Par la croix, le salut est entré dans le monde* », chante-t-on le vendredi Saint. La croix, c'est-à-dire la souffrance, est nécessaire pour entrer dans la gloire.

Objection 2: La moindre humilité et le moindre amour de charité méritent la vie éternelle puisque Dieu ne se refuse jamais à celui qui l'aime. Or l'humilité et l'amour peuvent exister sans l'expérience de la souffrance.

Objection 3 : La souffrance est un mal. Nul ne peut la désirer sans être présomptueux. Lui donner une valeur quelconque, même éducative, n'est-ce pas en faire un bien et faire tomber les croyants dans un risque de déviation morbide ?

Cependant: Adam et Eve, qui avaient été placés sur terre pour la durée d'une vie sans souffrance, avaient reçu la promesse de la vision béatifique. Donc la souffrance n'est pas nécessaire à l'entrée au paradis.

Conclusion: Peu de religions donnent une explication de la souffrance. L'Islam appelle à la confiance et promet l'explication pour l'au-delà. L'hindouisme et le bouddhisme donnent une véritable explication, mais de type philosophique et panthéiste. Quant au catholicisme et à l'orthodoxie, à la différence des Eglises protestantes, ils proposent au niveau de leurs saints ou de son Magistère une théologie unifiée.

Elle est une conséquence ultime de la foi. Elle ne se comprend qu'au terme. La théologie catholique est une " science " en ce sens qu'elle est logique. Elle tire de quelques principes simples la totalité de sa compréhension. Pour comprendre (ce qui ne signifie pas *tout* comprendre), il suffit donc de saisir ces principes. Autre chose est *de croire* à ces principes.

La Bonne Nouvelle est, par son contenu, le principe de toute la théologie chrétienne. « *Dieu propose à l'homme la vision de son Être éternel. Il ne peut se donner qu'à ceux qui l'aiment car, par essence, deux qualités du cœur résument sa vie: l'humilité et l'amour. Sans cesse, le Père s'efface devant le Fils parce qu'il l'aime. Cette humilité et cet amour sont infinis dans toutes les directions des relations trinitaires.* »

Pour s'unir à Dieu, il y a donc des conditions. On ne peut voir Dieu face à face que si on l'épouse librement, comme dans un mariage d'amour. Et, pour l'épouser, il faut devenir semblable à lui. Nul ne peut voir Dieu s'il ne devient, comme Dieu, mais à son niveau de créature, toute humilité et tout amour. « *Nul ne peut voir Dieu sans mourir à soi-même* ». Il ne s'agit pas de n'importe quelle humilité, ni de n'importe quel amour. La moindre trace d'orgueil ou d'égoïsme rend impossible car contradictoire le mariage avec Dieu. Dans ces conditions, on ne peut le comprendre et le voir. La Vision béatifique ressemblerait à un viol. Elle serait vide de toute compréhension, donc impossible.

¹⁶³ Voir dans la Somme de Théologie, humilité, IIaIIae, Question 161, 1;

Concrètement, nous l'avons montré, il est possible de devenir humble *sans la souffrance*. Une méditation profonde et fréquente sur ce qu'est l'homme peut rendre un individu dans sa vraie dimension. Il est aussi possible, dès cette terre, de vivre autour d'une seule intention profonde : le bien des autres et de Dieu (l'amour). Il est par contre impossible, à cause conséquences du péché originel (le foyer du péché), de vivre à chaque instant de ces intentions de vie. « *le juste pêche sept fois par jour* »¹⁶⁴. Ces faiblesses de notre constitution, imposées par Dieu pour nous montrer nos limites, ne constituent pas un obstacle à l'entrée dans la gloire, puisque, en elle-même, elles ne constituent pas une faute volontaire. En conséquence, on doit dire que la souffrance n'est pas nécessaire pour entrer dans la gloire.

Solution 1: Ce n'est pas la souffrance qui nous vaut la rédemption, mais l'humilité et la charité qui sont la synthèse de toutes les vertus. La souffrance n'a de valeur dans la rédemption qu'en fonction de l'humilité et de l'amour qu'elle produit. Elle a donc une grande valeur parce qu'elle a, la plupart du temps, le pouvoir de produire (même avant l'arrivée de la grâce sanctifiante) une humilité sans commune mesure avec toutes les autres formes d'humilité. Ce pouvoir de la souffrance est démontré dans l'épître aux Hébreux, même chez le Christ dont l'humilité et l'amour étaient déjà parfaits¹⁶⁵: « *Tout Fils qu'il était, le Christ apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance; après avoir été rendu parfait, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel* ».

Solution 2: Nous le verrons¹⁶⁶, la mesure de l'union à Dieu dans la vision béatifique est l'intensité du désir de Dieu. Ce désir est directement le fruit de la charité et indirectement celui de l'humilité, puisque c'est dans l'humilité que l'amour peut naître sans obstacles. Mais il est impossible sans la souffrance de devenir tout humble et tout amour, dans la mesure voulue par Dieu. Cette mesure est décrite dans les évangiles à travers la vie et les actes de Jésus. Qui peut se targuer d'être humble et aimant au point d'être capable de donner sa vie pour autrui, surtout s'il s'agit d'un ennemi? Ceux qui ont mis à mort le Christ et qui se moquent de lui, il les aime au point qu'il les accueille à l'heure de leur mort et leur propose la vie éternelle.

Pour approfondir l'humilité de l'homme, la méthode de Dieu consiste à le faire passer par la vie terrestre, puis, si nécessaire, par les cinq autres purgatoires de l'autre monde¹⁶⁷. Cette vie est, on le constate, obligatoirement marquée par la souffrance puisqu'elle est fragile, dépendante des aléas du hasard et qu'elle s'achève par la mort. De plus, l'existence de Dieu et d'une survie après la mort peuvent y être mises en doute. Le silence de Dieu et du Ciel est une des épreuves les plus étonnantes de la terre. Beaucoup d'ailleurs en concluent non sans un certain bon sens : « *Dieu ne peut exister et être amour. Le monde ne serait pas ainsi* ».

Pourtant, si l'on étudie avec attention les écrits de la plupart des théologiens canonisés par l'Eglise, la vie terrestre et ses souffrances s'expliquent justement par le mystère de la Trinité.

L'humanité entière peut être comparée au Golgotha, c'est-à-dire à la colline du calvaire où fut crucifié Jésus avec deux bandits. Une partie de nous (la partie orgueilleuse et égoïste) est représentée par *le mauvais larron*. Il blasphème et insulte pour sa souffrance. Il meurt comme les autres et, en mourant, il touche du doigt la misère de ce qu'il est vraiment. Cette humiliation a des chances de créer en lui un peu d'humilité, ce qui est déjà un premier pas vers le salut, tel que nous l'avons exposé plus haut. *Le bon larron* représente ce qui est droit en nous. En effet, il est déjà juste : « Je paye pour ce que j'ai fait. C'est justice. » Dans sa souffrance, il se tourne vers Dieu et appelle un salut, malgré son péché. Il est humble. Il désire la vie. Il l'aura certainement juste après sa mort, lui promet Jésus. Quant à Jésus, il représente les saints, c'est-à-dire ceux qui savent qu'il n'y a qu'un seul commandement : « aimer Dieu et le prochain » et qui s'efforcent d'en vivre. Eux s'efforcent de faire de leur vie un acte d'offrande pour cet amour.

¹⁶⁴ Proverbe 24, 16 ;

¹⁶⁵ Hébreux 5, 8 ;

¹⁶⁶ Dernier article de cette question.

¹⁶⁷ Le purgatoire des âmes errantes (rarement), le purgatoire du jour du Seigneur (la Parousie du Christ), les trois purgatoires mystiques décrits par sainte catherine de Gènes. Tous sont marqués par une propriété commune : la souffrance.

Solution 3 : La souffrance est un mal mais son effet peut être un bien, affirme Jean-Paul II¹⁶⁸. La souffrance, même quand elle n'est pas acceptée, a pour le moins comme effet *l'humiliation* de l'orgueil. Elle peut creuser le cœur dans le sens de *l'humilité* (je ne suis rien) et *du désir* (désespéré parfois) d'un amour qui sauve. Cette analyse permet de comprendre beaucoup d'enseignements de Jésus:

« *Les prostituées et les pécheurs devancent les prêtres dans le Royaume de Dieu*¹⁶⁹ ». C'est ainsi car les prostituées, humiliées dans leur féminité par la vie et par leurs clients, sont plus disposées à développer l'humilité qu'un prêtre reconnu universellement comme un homme bien¹⁷⁰.

« *Beaucoup de premiers seront derniers, et de derniers seront premiers*¹⁷¹ » pour la même raison. Il est difficile, quand on reçoit la gloire ici-bas, de comprendre qu'on n'est pas grand chose (humilité).

« *Il est plus difficile à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu qu'à un chameau de passer dans le trou d'une aiguille* »¹⁷². Aux yeux de Jésus, un riche se comprend comme un riche au point de vue du cœur. La richesse matérielle, le pouvoir, dans la mesure où ils rendent arrogants, sont un danger pour la vie éternelle. En fin de compte, un enfant mort du Sida au Rwanda est mieux disposé à l'humilité qu'un riche homme d'affaire¹⁷³.

En théologie chrétienne, cela paraît vrai. Mais dès qu'on applique au concret du destin de chacun, cela devient insupportable au point que saint Paul parlait du « *scandale de la croix*¹⁷⁴ » et que sainte Thérèse d'Avila disait : « *Pas étonnant que Dieu ait si peu d'amis* ». Voici, à travers l'exemple du martyr des enfants au cours de l'histoire, ce que cela devient : Il est possible de dire que, aujourd'hui que là où ils sont, les enfants ne regrettent pas d'être passés par une telle souffrance, *non à cause de la souffrance elle-même, qui est un mal*, mais à cause des effets de maturation du cœur qu'elle à produite. L'Apocalypse de saint Jean dit: « *On ne se souviendra plus des larmes d'ici-bas. On se réjouira de l'action de Dieu car il aura lavé nos vêtements dans le sang de Jésus*¹⁷⁵ ». Pourtant, ils ont été totalement écrasés par la souffrance. Ils sont morts dans la misère, sans avoir de réponse de Dieu à la supplication de leur prière. On peut dire que leur mort ressemble à celle de Jésus, puisqu'ils ont été totalement détruits au plan physique, psychologique et spirituel. Mais juste au moment de leur mort, le Ciel tout entier est venu les chercher. Ils ont vu Jésus, accompagné des anges et des saints, de leurs proches déjà décédés. C'était un accueil d'une beauté et d'une tendresse inouïes. Ils ont compris son projet, la raison de leur mort et la raison de son silence. Un tel amour, qu'elles n'espéraient même plus, a enflammé leur cœur. Autant ils avaient subi l'abandon, autant ils se sont jetés avec force dans les bras de Dieu. Leur amour est devenu intense comme celui de nul autre car leur humilité et leur désir, provoqué par leur souffrance, s'était considérablement creusé. Ces enfants sont devenus certainement de grands saints du Ciel auprès de Dieu. »

Face à cette explication, on comprend que certains chrétiens fervents aient pu se révolter, rejeter par moment cette « paternité de Dieu », tout en en comprenant intellectuellement les raisons. Leur attitude est juste. Il est au contraire peu intelligent, disait saint Paul, de cacher ce scandale de la croix.

Cette théologie, quand elle devient concrète, est verticale et scandaleuse. Elle constitue le sommet de la théologie chrétienne, elle est très facilement déviée de son sens. On peut la comparer à une crête entre les deux versants d'une montagne verticale : d'un côté se trouve le sadisme, de l'autre le masochisme.

A l'objection citée en « cependant », il faut répondre: Trois niveaux d'humilité peuvent être distingués :

¹⁶⁸ Méditation sur la souffrance, 11 février 1984. Seul le pape Jean-Paul II, suite aux souffrances terribles après l'attentat de 1981, s'estima en droit d'en parler.

¹⁶⁹ Mathieu 21, 31 ;

¹⁷⁰ Cela ne veut pas dire qu'il faut devenir prostituée !

¹⁷¹ Mathieu 19, 30 ;

¹⁷² Mathieu 19, 24 ;

¹⁷³ Au XIX^{ème} siècle, au nom de cette théologie, certains patrons se servaient de ce genre de propos pour justifier la mise en esclavage des ouvriers. On voit à quel point le message évangélique porte en lui du scandale pour la sagesse naturelle de chacun.

¹⁷⁴ Galates 5, 11 ;

¹⁷⁵ Voir aussi Isaïe 65, 17 ;

« L'humilité en parole ». Elle est présente chez celui qui, sans en vivre, a intellectuellement compris qu'il faut être humble pour être sauvé. Il s'agit d'une humilité théorique mais non d'une humilité vécue. Elle est par exemple le lot des enseignants de la parole de Dieu.

« L'humilité en pensée ». Elle est présente chez celui qui a intellectuellement compris qu'il n'était rien. Elle peut être acquise à travers une vie de méditation scientifique, philosophique ou religieuse. Elle ne nécessite pas d'avoir souffert.

« L'humilité en être ». Elle est le fait de celui qui n'est plus rien, en acte. Cette humilité ne peut être, semble-t-il, acquise sans la souffrance, même pour la personne du Christ ou pour la Vierge Immaculée, selon la parole de l'Épître aux Hébreux 5, 8. Seule la deuxième forme d'humilité est nécessaire pour voir Dieu. Mais la troisième est tellement plus profonde que l'Église chante dans sa liturgie de la semaine Sainte à propos de la faute d'Adam et Eve : « *Bienheureuse faute qui nous valut un tel salut* ».

Article 6: Peut-on sans la grâce mériter la vie éternelle?¹⁷⁶

Objection 1: L'homme mérite devant Dieu, ainsi que nous l'avons dit, le bien pour lequel Dieu l'a fait. Mais par sa nature l'homme est tourné vers la béatitude comme vers sa fin. C'est pourquoi, même naturellement, il désire être bienheureux. Donc par ses moyens naturels et sans la grâce il peut mériter la béatitude qui est la vie éternelle.

Objection 2: Moins une œuvre est due, plus elle est méritoire. Or une bonne action accomplie par celui qui a été moins favorisé est moins due. S'il en est ainsi, celui qui ne possède que les biens naturels ayant été moins favorisé de Dieu que celui qui a reçu en plus les dons gratuits, ses œuvres seront, semble-t-il, plus méritoires devant Dieu. Si donc celui qui possède la grâce peut d'une certaine façon mériter la vie éternelle, à bien plus forte raison, celui qui ne la possède pas.

Objection 3: La miséricorde et la libéralité de Dieu dépassent infiniment la miséricorde et la libéralité humaines. Or un homme peut mériter aux yeux d'un autre même quand il n'a jamais eu auparavant ses bonnes grâces. Il semble donc qu'à bien plus forte raison on puisse sans la grâce mériter devant Dieu la vie éternelle.

Cependant: l'Apôtre dit dans l'épître aux Romains¹⁷⁷: «*La grâce de Dieu, c'est la vie éternelle.*»

Conclusion:¹⁷⁸ L'homme sans la grâce, nous l'avons déjà noté, peut être considéré dans deux états différents: l'état de nature intègre qui fut celui d'Adam avant sa faute et l'état de nature corrompue qui est le nôtre avant la restauration par la grâce. Si nous parlons de l'homme dans le premier de ces états, la raison qui fait qu'il ne peut mériter la vie éternelle, lorsqu'il est réduit à ses ressources naturelles et sans la grâce, c'est que le mérite de l'homme dépend de l'ordre préalablement établi par Dieu. Et d'après cet ordre établi par Dieu, l'acte d'un être ne tend jamais vers un objet sans proportion avec la force active qui est le principe de cet acte. C'est une loi de la divine Providence que rien n'agisse au delà de son pouvoir. Or la vie éternelle est un bien sans proportion avec la portée de la nature créée; puisque même elle dépasse sa pensée et son désir selon la parole de la première épître aux Corinthiens: «*Ni l'œil de l'homme n'a vu, ni son oreille n'a entendu, ni il n'est entré dans son cœur.*» De là vient qu'aucune nature créée n'est le principe suffisant d'un acte qui mérite la vie éternelle, à moins qu'un don surnaturel ne lui soit ajouté; et ce don nous l'appelons la grâce. Si

¹⁷⁶ Voir dans la Somme de Théologie, humilité, IIaIIae, Question 114, 2;

¹⁷⁷ Romains 4, 23;

¹⁷⁸ Tel est l'intitulé de saint Thomas d'Aquin dans sa Somme Théologique pour cette question très discutée dans l'histoire de l'Église. Sa réponse est non, l'argumentation étant appuyée sur un texte de l'épître aux Romains 6, 23: «La grâce de Dieu, c'est la vie éternelle.» La réponse ne fait que développer cet enseignement: Pour obtenir un bien, il faut être proportionné à ce bien. Or le bien de la vie éternelle étant surnaturel, seule une grâce d'ordre surnaturel peut la mériter. Ceci est valable pour toute créature spirituelle, ange ou homme, d'une nécessité de nature. Saint Thomas d'Aquin précise dans d'autres parties de sa Somme (Ia IIae Question 109ss) ce qu'il entend par grâce surnaturelle: il s'agit selon lui de la grâce sanctifiante qui surélève l'âme pour la rendre capable des actes de foi, d'espérance et de charité.

maintenant c'est l'homme soumis au joug du péché que nous considérons, à cette raison que nous venons de donner s'en ajoute une seconde: l'obstacle du péché. En effet, le péché est une offense faite à Dieu, laquelle nous exclut de la vie éternelle, comme il ressort de notre exposé à ce sujet. Dès lors, nul homme en état de péché ne peut mériter la vie éternelle à moins qu'il ne soit réconcilié avec Dieu et que son péché ne soit effacé; or c'est la grâce qui produit ce résultat. Ce qui est dû en effet, au pécheur ce n'est pas la vie mais la mort, comme l'enseigne l'épître aux Romains¹⁷⁹: «*Le salaire du péché, c'est la mort.*»

Solution 1: Sans doute Dieu a donné pour fin à la nature humaine la vie éternelle; cependant l'homme doit l'obtenir, non pas par ses propres forces, mais avec le secours de la grâce. Et c'est de cette façon que son acte peut mériter la vie éternelle.

Solution 2: L'homme sans la grâce ne peut produire une œuvre égale à celle qui procède de la grâce, parce que plus le principe de l'action est parfait, plus l'action elle-même est parfaite. Or l'argument proposé n'aurait été admissible, que si nous nous étions trouvés en présence d'œuvres égales de part et d'autre.

Solution 3: Si nous considérons l'objection à la lumière de la première raison invoquée dans notre conclusion, aucune assimilation n'est possible entre Dieu et l'homme. Car l'homme tient de Dieu tout le pouvoir qu'il a de faire du bien; tandis qu'il ne tient en rien ce pouvoir d'un autre homme. C'est pourquoi l'homme ne peut avoir quelque mérite auprès de Dieu qu'en vertu d'un don de Dieu; l'Apôtre nous le fait entendre expressément par ces mots: «*Qui donc a donné quelque chose à Dieu le premier pour attendre de Dieu une rétribution?*» Au contraire, nous pouvons acquérir quelque mérite auprès d'un de nos semblables avant d'en avoir rien reçu, et cela, au moyen de ce que nous avons reçu de Dieu. Si, par contre, nous considérons l'objection à la lumière de la seconde raison invoquée, celle qui vient de l'obstacle du péché, cette fois la situation est la même qu'il s'agisse de l'homme ou de Dieu; car on ne peut pas non plus mériter auprès d'un homme qu'on a offensé, à moins d'avoir satisfait et de s'être réconcilié avec lui.

Article 7: La foi est-elle nécessaire à l'entrée dans la vision béatifique?¹⁸⁰

Objection 1: Pour son salut et pour sa perfection un être peut toujours se contenter, semble t-il, de ce qui convient selon sa nature. Mais ce qui est de foi dépasse la raison naturelle de l'homme: c'est ce qui ne se voit pas. Pour être sauvé/il ne semble pas être nécessaire de croire.

Objection 2: Le salut de l'homme réside en Dieu: «*le salut des vôtres vient du Seigneur*»dit le psalmiste.¹⁸¹ Mais «*ce qu'il y a d'invisible en Dieu, depuis la création du monde, se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres*»comme le dit l'apôtre¹⁸². Ce qui se découvre à la pensée, on n'a pas à le croire. Il n'est donc pas nécessaire au salut que l'on croie des choses.

Objection 3: Nul n'est tenu à ce qui n'est pas en son pouvoir. Mais croire n'est pas au pouvoir de l'homme puisque la foi est un don de Dieu. Bien souvent, ce don est fait par l'intermédiaire d'instruments humains comme les apôtres «*Mais comment croiront-ils s'ils n'ont pas entendu*

¹⁷⁹ Romains. 6, 23;

¹⁸⁰ Nous parlons ici de la foi dans un sens précis: en tant que connaissance intellectuelle des révélations divines et non en tant que qu'adhésion du cœur envers le Sauveur (confiance.) Nous traitons de la foi en ce second sens, davantage lié à l'amour quoique différent de la charité, à l'article 9. La «confiance» est présupposée à la charité »Voir dans la Somme de Théologie Ia IIae, Question 2, article 3, 7 et 8; Foi. De l'objet de la foi. IIa IIae. q. 1.-De la foi considérée par rapport à son acte intérieur IIa IIae. q. 2.-Par rapport à son acte extérieur. IIa IIae. Question 5.-Par rapport à son habitude. IIa IIae q. 5 -Par rapport à ceux qui possèdent cette habitude IIa IIae Question 5.-Par rapport à la cause de l'habitude IIa IIae Question 6 -Par rapport à ses effets IIa IIae Question 7.

¹⁸¹ Psaume XXXVI, 39;

¹⁸² Romains 1, 20;

prêcher»dit l'apôtre¹⁸³? Ainsi, la foi ne peut être nécessaire au salut sans quoi des millions d'hommes seraient damnés sans responsabilité de leur part n'ayant pas eu la chance d'être visités par des missionnaires. C'est d'ailleurs une position de Calvin rejetée par l'Église: Dieu ne prédestine personne à l'enfer.

Cependant: «*Celui qui s'approche de Dieu doit croire*»¹⁸⁴. «*Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé. Celui qui ne croira pas sera condamné.*»¹⁸⁵

Conclusion: Comme nous l'avons montré, le libre arbitre est requis comme une disposition du côté de l'homme à l'entrée dans la vision de Dieu. Dieu ne se donne qu'à celui qui l'aime et le désire. Mais il ne peut y avoir véritablement libre arbitre si l'on ne connaît pas d'une certaine manière ce vers quoi l'on est conduit. Ainsi, l'âme ne peut d'aucune manière disposer son libre arbitre vers la communication de la béatitude éternelle si elle n'en connaît pas l'existence. Dieu seul peut en révéler la possibilité. C'est pourquoi il est requis que l'homme réponde par la foi à une telle révélation. La foi est requise aussi à l'homme en tant qu'elle implique de sa part une certaine confiance en Dieu car nul ne croit en la parole d'un autre s'il n'a pas confiance en cet autre. De même nul ne peut être établi dans la vision de Dieu s'il n'a pas une totale confiance en celui qui l'appelle à son admirable lumière. Mais nous verrons plus amplement cela dans l'article consacré à la nécessité de la charité.

Solution 1: Parce que notre salut éternel est d'ordre surnaturel, il est nécessaire qu'il nous soit proposé par une connaissance d'origine surnaturelle. D'où la nécessité de la foi.

Solution 2: Les attributs invisibles de Dieu, la foi les perçoit d'une façon plus élevée et en plus grand nombre que ne fait la raison naturelle lorsqu'elle remonte des créatures à Dieu. D'où cette parole de l'ecclésiastique¹⁸⁶ «*On t'a montré beaucoup plus de choses que l'intelligence humaine n'en peut comprendre* »La connaissance obtenue par la raison naturelle sur Dieu ne peut suffire pour rendre l'homme capable de se disposer librement à entrer dans la vision de son essence. Elle peut constituer une disposition à la foi. Mais seule une révélation venant de Dieu, à laquelle l'homme adhère, peut lui-donner connaissance de la nature, de la possibilité et des moyens du salut.

La nature de cette disposition est plus aisée à comprendre par l'analogie du mariage. Savoir qu'il existe des jeunes filles à marier correspond à la connaissance extérieure de la philosophie. Savoir que telle jeune fille est digne d'être aimée, voici le contenu de la foi. Avoir confiance qu'on l'aimera un jour, voici la foi elle-même. L'aimer dans un amour réciproque, voici la charité.

Solution 3: Tout homme peut être amené à croire avec le secours de la grâce. Et ce secours vient toujours selon cette parole de l'Écriture: «Tous les lointains de la terre ont vu le salut de notre Dieu»¹⁸⁷. Les lointains de la terre symbolisent les hommes qui ne connaissent pas Dieu. Si Dieu donne à certains la possibilité d'avoir la foi des cette terre grâce à la prédication de ses apôtres, c'est à cause de sa très grande miséricorde. Quant aux autres, Dieu leur propose son salut à l'heure de leur mort, comme aux ouvriers de la onzième heure. Mais l'essentiel dans tout cela, c'est qu'il dispose chacun en enseignant l'humilité et le désir, à entrer librement dans la révélation de la charité, à son heure.

Article 8: Croire explicitement au mystère du Christ et de la Trinité, est-ce de nécessité de salut pour tous?

¹⁸³ Romains 10, 14 et 15;

¹⁸⁴ Hébreux 11, 6;

¹⁸⁵ Marc 14, 16;

¹⁸⁶ Ecclésiastique 3, 25;

¹⁸⁷ Psaume 98, 3b;

Objection 1: L'apôtre dit seulement¹⁸⁸ *«il faut croire, quand on s'approche de Dieu, qu'il existe et que pour ceux qui le cherchent, il est rémunérateur»* Mais on peut croire cela sans la foi en la Rédemption ou à la Trinité. Il n'est donc pas nécessaire d'avoir explicitement la foi en ces deux mystères pour entrer dans la gloire.

Objection 2: Nous sommes tenus de croire explicitement en Dieu qui est l'objet de la béatitude. Mais ce qui fait la possibilité de la béatitude, c'est la souveraine bonté de Dieu. Or elle peut se concevoir, en lui-même sans la distinction des personnes. Il n'est donc pas nécessaire de croire explicitement en la Trinité et au Christ.

Objection 3: Très peu d'hommes même parmi les chrétiens, soupçonnent l'intensité du mystère présent sous les mots de Trinité et de Sauveur. On ne peut donc dire qu'ils connaissent explicitement par la foi ces réalités. On voit mal comment tant de gens pourraient être écartés du salut à cause d'une ignorance.

Cependant: saint Athanase affirme dans son symbole¹⁸⁹: *«Quiconque veut être sauvé doit, avant tout, tenir la foi catholique: (...) Nous vénérons un Dieu dans la Trinité et la TRinité dans l'unité(...) Mais il est nécessaire au salut éternel de croire fidèlement aussi à l'incarnation de Jésus Christ(...)»*

Conclusion: La vie béatifique à laquelle l'homme est appelé pour l'éternité à pour objet la contemplation du Mystère insondable de la Trinité. D'autre part, c'est par Jésus-Christ, le seul médiateur qui soit entre Dieu et l'homme, qu'est donné ce salut. Il est donc impensable qu'un homme entre en possession de Dieu par Jésus-Christ s'il ne connaît ni Dieu ni Jésus-Christ.

On peut expliquer comme suit ces affirmations: Ce qui appartient proprement et par soi à l'objet de foi, et par excellence à cette foi qui précède l'entrée dans la vision béatifique, c'est la nature de la béatitude proposée et ce par quoi on obtient la béatitude. Or, pour les humains, le chemin qui mène à la béatitude, c'est le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption du Christ¹⁹⁰. Il est dit en effet au livre des actes IV, 12: *«Il n'y a pas d'autre nom qui ait été donné aux hommes, par lequel nous devrions être sauvés.»* Jésus-Christ est d'autre part l'image de Dieu, adaptée parfaitement au mode de la connaissance humaine. Il révèle aux hommes par ce qu'il est le mystère de la vie trinitaire qui est l'objet de la vision béatifique.

Cette connaissance est donc nécessaire. Elle n'a pas besoin d'être parfaite et totale sans quoi, puisque Jésus est Dieu, on devrait dire que l'homme doit d'abord avoir vu l'essence de Dieu pour choisir de la voir pour l'éternité. Cependant, cette connaissance doit être suffisamment lumineuse et profonde pour permettre un choix parfaitement libre et définitif. La foi d'ici-bas a rarement cette qualité même chez les saints. Mais, au moment de la mort, elle est purifiée, illuminée et perfectionnée par le ministère de Jésus-Christ et des anges. Quant aux païens qui n'ont jamais eu la possibilité de connaître l'existence des mystères du salut parce qu'ils n'en ont pas reçu la prédication, ceux-ci leur sont révélés, à tous sans exception à l'instant de la mort. Cela ne veut pas dire que tous aimeront car Dieu n'oblige personne à répondre par une foi vive à la prédication. Nous pensons que cette foi explicite à été nécessaire pour tout homme de tous les temps, inclus ceux qui précéderent l'Incarnation. Nous étudierons plus tard comment Dieu agissait à cette époque. On le voit, qu'il soit nécessaire de croire explicitement ne nous conduit en aucune façon à admettre la damnation des incroyants.

Solution 1: Croire explicitement ces deux choses mentionnées par l'apôtre, cela a été nécessaire en tout temps et pour tous. Comme nous le verrons, la possibilité de croire est offerte à tout homme durant sa vie terrestre, même si cela ne paraît pas expérimentalement évident.

¹⁸⁸ Hébreux 11, 6;

¹⁸⁹ Voir «La foi Catholique », G. Dumeige, pages 9 et 10; Il est aisé de deviner où peut conduire une interprétation rigide d'un tel texte qui fait pourtant partie du Magistère de l'Église par reconnaissance unanime des Pères. Faut-il admettre la damnation de tous les incroyants et de tous les mal-croyants? Avant de se pencher sur ce problème, il convient de montrer pourquoi une telle foi explicite est, de fait, nécessaire au salut.

¹⁹⁰ «Je suis le chemin, la vérité, la vie », Jean 14, 6;

Solution 2: La souveraine bonté de Dieu, dans la mesure où présentement nous la comprenons par ses effets, peut se concevoir en dehors de la Trinité des personnes. Mais en tant qu'elle est comprise en elle-même, elle ne peut se concevoir en dehors de la Trinité des personnes. Or c'est là l'objet de la vision béatifique. Donc ce mystère ne peut être ignoré de l'homme s'il est amené à le choisir ou à le refuser un jour. D'autre part, puisque ce sont les missions du Fils et du Saint Esprit qui nous conduisent à ce salut, et que les moyens doivent nous être connus, nous aboutissons à la même conclusion.

Solution 3: L'objection considère la foi telle qu'elle est ici sur terre. Mais au moment de la mort, elle est purifiée, illuminée et perfectionnée par le ministère de Jésus Christ et des anges. Quant aux païens qui n'ont jamais eu la possibilité de connaître l'existence des mystères du salut parce qu'ils n'en ont pas reçu la prédication, ceux-ci leur seront révélés, à tous sans exception, à l'instant de la mort, selon cette parole de l'Écriture: «Il s'en alla même prêcher aux esprits en prison»¹⁹¹. Cela ne veut pas dire que tous croiront car Dieu n'oblige personne à répondre par une foi confiante à la prédication, comme nous le verrons plus loin¹⁹².

Article 9: L'espérance est-elle nécessaire pour entrer dans la vision béatifique?¹⁹³

Objection 1: La béatitude éternelle dépasse toute aspiration de l'âme. L'apôtre dit en effet «qu'elle n'a pas été révélée à un cœur d'homme»¹⁹⁴. Nul n'est donc tenu d'espérer la béatitude pour y être introduit.

Objection 2: Nous avons montré que l'humilité était nécessaire pour entrer dans la gloire. Or l'espérance de la vision s'oppose à l'humilité puisque l'homme désire un bien qui le transcende, Donc l'espérance de la vision béatifique n'est pas nécessaire pour y entrer.

Objection 3: Celui qui n'espère pas voir Dieu pèche pas. Cela peut venir d'une ignorance s'il ne connaît pas l'existence de la béatitude. Or l'ignorance n'est pas coupable; Cela peut venir aussi du sentiment de la grandeur de Dieu ou de l'horreur de ses péchés personnels ce qui est un signe de grande pauvreté d'âme. Donc l'espérance n'est pas nécessaire pour entrer dans la gloire.

Cependant: L'espérance a pour objet la béatitude éternelle. Or nul ne peut recevoir librement ce qu'il n'espère pas donc l'espérance est nécessaire pour être introduit par Dieu dans la vision béatifique.

Conclusion: L'homme est tenu d'avoir une espérance théologique parfaite pour être introduit dans la vision béatifique. En premier lieu, cette espérance doit porter explicitement sur la vie éternelle c'est-à-dire sur la vision et la jouissance de Dieu. La raison en est que le moyen doit être proportionné à la fin. Or la fin de l'espérance c'est la possession de Dieu. Nul ne peut être introduit dans la vision béatifique s'il ne l'espère car Dieu ne s'impose pas à la liberté de sa créature, comme nous l'avons montré.

En outre, il est nécessaire que la certitude de l'espérance s'appuie tout entière sur le secours divin. Dieu est en effet un bien supérieur que nul ne peut atteindre par ses propres forces. Espérer cela autrement serait de la présomption.

¹⁹¹ 1 Pierre 3, 19;

¹⁹² Le péché contre l'Esprit Saint: le refus de croire malgré l'évidence.

¹⁹³ Bibliographie pour cet article: Somme de Théologie, Crainte. De la crainte considérée en elle-même: Ia Iae Question 41; L'objet de la crainte: Ia Iae Question 42 De sa cause: Ia Iae Question 45; De ses effets. Ia Iae Question 44; Du don de crainte qui répond à l'espérance. Iia Iae Question 19; Du vice de la crainte Iia Iae L'espérance: De l'espérance considérée en elle-même: Iia Iae Question 17; Du sujet de l'espérance: Iia Iae Question 18; De l'espérance et du désespoir considérés comme des passions de l'irascible: Ia Iae Question 40; Toutes les formes de l'espérance chrétienne sont longuement étudiées et non seulement comme ici, l'espérance théologique informe;

¹⁹⁴ 1 Corinthiens 2, 9;

L'espérance parfaite ne peut exister sans une foi parfaite sur laquelle elle s'appuie car la foi propose à l'espérance ses deux objets qui sont la béatitude éternelle et le secours divin par lequel nous l'obtenons.

Solution 1: En effet, la béatitude éternelle n'est pas révélée d'une façon parfaite au cœur de l'homme, de telle manière que l'homme puisse en connaître avant d'y être introduit, toute la nature et la qualité. Mais, selon sa raison commune, celle du bien parfait, l'homme peut en avoir une certaine connaissance; Et c'est sous cet aspect que le mouvement de l'espérance s'élève vers elle. D'où est-ce par métaphore que l'épître aux Hébreux¹⁹⁵ dit que l'espérance pénètre «*jusque de l'autre côté du voile* », l'objet de notre espérance nous étant encore pour l'instant voilé.

Solution 2: L'espérance théologale désire obtenir un bien supérieur non en s'appuyant sur ses propres forces, mais sur celles de celui qui peut le lui donner. Au contraire, l'orgueil qui s'oppose à l'humilité cherche à obtenir la vision de Dieu sans l'aide de Dieu car il est meilleur d'avoir un bien par soi-même que de le tenir d'un autre, selon saint Grégoire. Donc l'espérance ne s'oppose pas à l'humilité. C'est la présomption qui s'oppose à l'humilité.

Solution 3: Dans l'instant qui précède l'entrée dans la vision de Dieu, l'ignorance n'existe plus comme nous le montrerons plus loin¹⁹⁶ car le Sauveur révèle à l'âme tout ce qu'il lui faut pour se porter librement vers sa fin.

Si une telle ignorance subsiste dans l'âme, elle ne peut être que coupable et volontaire. Elle peut être causée par un péché contre le Saint Esprit par exemple un refus de croire malgré l'évidence. De même, dans cet état particulier qui précède la gloire, si la peur de Dieu ou l'horreur de ses péchés subsistent jusqu'à conduire au refus d'espérer le salut, ce ne peut être par humilité. Car l'humble soumet sa volonté à celle de Dieu quand elle lui est suffisamment manifestée. Or Dieu donne à l'âme la possibilité de connaître la grandeur de sa tendresse qui supprime toute peur et de son pardon qui efface tout péché. Il y a donc nécessairement une racine d'orgueil dans un tel désespoir qui constitue alors aussi un blasphème volontaire contre le Saint Esprit.¹⁹⁷

Article 10: La charité est-elle nécessaire pour entrer dans la vision béatifique?

Objection 1: Il semble que la charité ne soit pas nécessairement requise pour entrer dans la vision béatifique. Dieu ne demande pas à l'homme ce qui dépasse ses forces. Or la charité est une amitié surnaturelle pour Dieu. Elle dépasse donc les forces de l'homme,

Objection 2: Avant la venue de Jésus, Dieu conclut avec les hommes diverses alliances dans lesquelles il promet-tait de leur donner un jour une terre où couleraient le lait et le miel¹⁹⁸, ce qui symbolise sa gloire. Or Dieu demandait simplement aux hommes l'obéissance à sa volonté comme nous le montre le Pentateuque. Donc la charité n'est pas nécessaire pour entrer dans la vision béatifique.

Objection 3: Que penser enfin des hommes qui, même après la venue du Christ, refusent d'aimer Dieu comme un ami, c'est à dire par amour de charité, à cause de leur sens de la grandeur du Créateur devant qui l'homme ne peut que plier le genou.

Cependant: Jésus dit¹⁹⁹: «*si quelqu'un m'aime, mon Père l'aimera et nous viendrons vers lui et nous ferons chez lui notre demeure* » Donc la charité est nécessaire pour être introduit en Dieu.

¹⁹⁵ Hébreux 6, 19;

¹⁹⁶ Voir dans ce traité la Question 8;

¹⁹⁷ Voir la question 11 a.5 du présent traité;

¹⁹⁸ Exode 3, 8;

¹⁹⁹ Jean 14, 23;

Conclusion: Nul ne peut être introduit dans la vision béatifique s'il n'aime Dieu. Il faut en effet considérer que la vie éternelle consiste dans la jouissance de Dieu. Or le mouvement de l'âme humaine vers la jouissance du bien divin, c'est l'acte propre de la charité et c'est par lui que tous les actes des autres vertus se rapportent. A cette fin puisque la charité commande les autres vertus. Aussi est-ce premièrement à la charité qu'il appartient de recevoir la vie éternelle car Dieu ne donne la jouissance de sa présence dans l'âme que par amour libre et gratuit pour sa créature qui doit répondre en retour par l'amour. Les autres choses que nous avons décrites n'ont de valeur aux yeux de Dieu que parce que leurs actes conduisent à l'amour de charité. L'assemblage des vertus peut se comparer à un édifice. L'humilité est première et fondement de cet édifice en ce sens qu'elle enlève les obstacles qui peuvent s'opposer à sa construction et en particulier l'orgueil. Elle rend l'homme docile à l'action de Dieu. La grâce habituelle est le fondement immédiat de l'édifice car elle rend l'âme capable de recevoir les vents surnaturelles infusées par Dieu. La première de ces vertus est la foi qui nous met face à Dieu comme fin suprême; l'espérance est seconde car elle fait que l'âme désire posséder ce bien divin; la charité en est le sommet car elle nous fait aimer Dieu de tout son cœur, de toute notre âme de toute nos forces et parce qu'elle nous fait aimer le prochain à cause de Dieu comme nous nous aimons nous même; Étant un amour de Dieu, elle nous mérite de sa part la vie éternelle car Dieu, dans sa justice donne à celui qui l'aime ce qu'il a promis.

«*Si quelqu'un m'aime, mon Père l'aimera et nous viendrons vers lui et nous ferons chez lui notre demeure.*»²⁰⁰ Nul ne peut être introduit dans la vision béatifique s'il n'aime Dieu. Il faut en effet considérer que la vie éternelle consiste dans une vie de communion d'amour avec Dieu. Or le mouvement de l'esprit créé vers cette communion, c'est l'acte propre de la charité et c'est par lui que les actes de toutes les autres vertus se rapportent à cette fin puisque la charité commande les autres vertus. Aussi est-ce premièrement à la charité qu'il appartient de recevoir la vie éternelle car Dieu ne donne la jouissance de sa présence dans l'âme que par amour libre et gratuit pour sa créature qui doit répondre en retour par l'amour. Les autres aspects dont nous avons manifesté la nécessité jusqu'ici n'ont de valeur aux yeux de Dieu que parce que leurs actes conduisent à la possibilité d'un amour de charité. L'assemblage des vertus peut se comparer à un édifice. L'humilité est première et fondement en ce sens qu'elle enlève les obstacles qui peuvent s'opposer à sa construction et en particulier l'orgueil. Elle rend l'homme docile à l'action de Dieu. La foi est le commencement du bâtiment car elle révèle à l'homme l'existence de la fin suprême; l'espérance vient ensuite car elle fait que l'âme désire avancer dans sa quête. La grâce habituelle peut alors intervenir comme finition du temple puisqu'elle rend possible la charité par laquelle Dieu vient l'habiter, invisiblement dès ici-bas, visiblement au Ciel.

De même, la nécessité de la charité ne nous conduit pas à admettre la damnation de ceux qui meurent sans elle, sauf si elle est refusée explicitement sous la forme d'un blasphème contre l'Esprit Saint. Autre chose est par exemple le cas des musulmans qui refusent par humilité d'aimer Dieu dans l'amitié de la charité. Ils n'en sont pas moins disposés par leur religion aux sentiments intérieurs qui écartent l'obstacle de l'orgueil. La droiture de leur volonté les dispose directement à accepter la prédication que le Sauveur leur adresse au moment de leur mort par la vision de son humanité Sainte. Rien n'empêche donc qu'ils soient sauvés.

Solution 1: Dieu donne à l'homme à un moment ou à un autre la possibilité de le connaître de telle façon qu'il puisse l'espérer et l'aimer. La charité surnaturelle n'est pas hors de portée de l'homme s'il s'appuie sur la grâce que Dieu ne lui refuse pas. Et cette vertu est nécessaire car Dieu est amour et ne se donne qu'à ceux qui l'aiment.

Solution 2: Avant la venue du Christ, quand la possibilité d'aimer Dieu par la charité n'avait pas encore été rendue à l'homme à cause du péché originel qui le séparait de Dieu, les hommes n'entraient pas dans la vision de l'essence divine. Il leur fallut attendre la mort du Sauveur qui, en s'offrant comme victime pour les péchés, prit sur lui les fautes de chacun. Auparavant, ils attendaient

²⁰⁰ Jean 14, 23;

dans les enfers et le Christ vint lui-même les délivrer selon cette parole de saint Pierre²⁰¹ «*Il s'en alla même prêcher aux esprits en prison* » Quant au fait que le Christ vint si tard, il s'explique par la dureté du cœur de l'homme que Dieu dut relever par étapes, se révélant à lui d'abord comme l'ami et même l'époux.

Solution 3: Les musulmans, les juifs et les fidèles des religions qui par humilité refusent d'aimer Dieu dans l'amitié de la charité n'en sont pas moins disposés par leur religion aux sentiments intérieurs qui écartent l'obstacle de l'orgueil droiture de leur volonté les dispose directement à accepter la prédication que le Sauveur leur adresse au moment de leur mort par la vision de son humanité Sainte. Rien n'empêche donc qu'ils soient sauvés. Ils y sont au contraire disposés par leur religion.

Article 11: Une charité parfaite est-elle requise pour entrer dans la vision béatifique?

Objection 1: Cela ne semble pas possible. Aimer Dieu parfaitement, c'est l'aimer tel qu'il s'aime lui-même. Or personne ne peut aimer Dieu comme il s'aime. Donc une charité parfaite n'est pas requise.

Objection 2: L'homme ne peut être continuellement tourné vers Dieu, ce qu'exigerait pourtant une charité parfaite. Or Dieu ne peut exiger ce qui dépasse les forces de l'homme. Donc une charité parfaite n'est pas requise.

Objection 3: Le moindre acte de charité trouve son origine en Dieu qui en rend l'homme capable par sa grâce. Or la moindre grâce de Dieu est capable de nous mériter la béatitude. Donc une charité parfaite n'est pas requise pour être sauvé.

Objection 4: Après la mort, nul ne peut augmenter sa charité pour Dieu puisque nul ne peut mériter. Or beaucoup meurent avec une charité imparfaite. Faut-il donc admettre qu'ils seront séparés de Dieu? Cela n'est pas possible. Donc la charité parfaite n'est pas requise pour entrer dans la vision béatifique.

Cependant: Jésus dit «celui qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi.»²⁰² Il dit aussi: «qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile la sauvera.»²⁰³ Or aimer Dieu plus que ses proches plus que sa propre vie c'est la charité parfaite selon ce que dit saint Augustin: la charité atteint sa perfection quand elle dit: je désire mourir et être avec le Christ.»²⁰⁴ Donc une charité parfaite est requise pour entrer dans la vision béatifique.

Conclusion: Il est nécessaire que l'homme aime Dieu plus que tout pour entrer dans la vision béatifique. La raison en est que Dieu est par essence la source de toute bonté. Il est plus aimable que tout bien participé. Il faut donc que le cœur de l'homme soit disposé de telle façon qu'il désire voir Dieu plus que tout autre chose. Un tel désir qui dispose le cœur de l'homme à recevoir le Bien parfait est un acte de la charité parfaite.

Solution 1: Par charité parfaite, nous n'entendons pas un amour qui aimerait Dieu tel qu'il s'aime. Aucune créature n'en est capable car Dieu est aimable autant qu'il est bon. Il est donc infiniment aimable puisque sa bonté est infinie. Or aucune créature ne peut aimer Dieu infiniment puisque toute vertu créée est limitée.

Solution 2: Il n'est pas nécessaire que l'homme aime Dieu de telle façon qu'il se porte continuellement vers lui de toute sa force. Une telle perfection de la charité est celle qui règnera dans

²⁰¹ 1 Pierre 3, 19;

²⁰² Mathieu 10, 35;

²⁰³ Luc 9, 24;

²⁰⁴ Philémon I, 21;

la gloire car l'homme sera fixe dans la vision de Dieu, d'une manière actuelle et éternelle. Il est seulement exigé que l'homme donne habituellement tout son cœur à Dieu, de ne rien penser et de ne rien vouloir qui soit contraire à la divine dilection. Dans l'instant qui précède son entrée dans la gloire, cela se réalise concrètement par le fait que l'âme vaque tout entière à Dieu et aux choses divines, en laissant tout le reste. Une telle charité est vécue dans certains cas des ici-bas par ceux qui sont consacrés à Dieu dans la vie contemplative. En ce sens, ils sont témoins de ce que vivent toutes les âmes avant leur entrée dans la vision de Dieu.

Solution 3: Le moindre acte de charité mérite à l'homme de recevoir la gloire de la vision divine. Cependant, tant que cet acte est mélangé par des restes de péché, c'est-à-dire par des affections qui sont autres que celle qui se porte vers Dieu et vers les biens divins, il ne peut conduire immédiatement à la vision de Dieu. Il demande donc à être purifié d'où l'existence après la mort d'un feu purificateur comme nous le verrons ultérieurement.

Solution 4: La charité, si on la considère en elle-même, est toujours parfaite puisqu'elle est infusée par Dieu qui ne saurait faire oeuvre imparfaite. Mais, relativement à celui qui possède la charité, elle peut être imparfaite en ce sens qu'elle trouve dans la volonté un obstacle à son parfait exercice. C'est cet obstacle qui est supprimé par le purgatoire, sans que la charité ait besoin d'être augmentée en elle-même²⁰⁵.

Article 12: Le baptême est-il nécessaire à l'entrée dans la gloire?

Objection 1: Le baptême est nécessaire selon les paroles du Seigneur: «Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé; celui qui ne croira pas, sera condamné.»²⁰⁶ L'autorité de cette Parole ne saurait être mise en doute.

Objection 2: Il semble que l'homme doit non seulement recevoir le baptême pour être sauvé mais aussi le sacrement de l'Eucharistie selon la parole de Jésus: «Je suis le pain vivant descendu du ciel; Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra à jamais.»²⁰⁷ Si donc l'Eucharistie est nécessaire au salut, a fortiori, le sacrement du baptême qui y introduit est indispensable.

Cependant: Jésus dit au bandit crucifié à sa droite: «Aujourd'hui, avec moi, tu seras dans le paradis»²⁰⁸. Or cet homme n'avait pas été baptisé, ni par le baptême d'eau, ni par celui du martyre. Donc il est possible d'être sauvé sans recevoir le sacrement de baptême.

Conclusion: Le baptême est un sacrement puisqu'il réalise efficacement dans l'âme de celui qui le reçoit ce qu'il signifie. Il est possible de distinguer en lui au delà du signe sensible qui est l'eau versée accompagnée de la parole dite, une réalité efficacement reçue par le baptisé. Cette réalité n'est autre que le pardon de tous les péchés commis antérieurement, et la réception de la grâce comme d'une vie nouvelle. Ces deux effets du baptême sont signifiés par l'eau qui lave et fait naître la vie. Ainsi, si l'on considère le baptême en tant qu'il donne le pardon et la grâce, alors sa réception est indispensable au salut. Nous avons montré en effet que nul ne peut rentrer au ciel si ses péchés ne lui sont pardonnés et s'il n'a reçu la grâce.²⁰⁹

Cependant, cette grâce du baptême peut être reçue par l'homme de plusieurs manières: Bien des humains la reçoivent avant même d'avoir été baptisés sacramentellement. Ainsi, ceux qui tournent

²⁰⁵ Voir, dans ce traité, les questions sur le purgatoire.

²⁰⁶ Marc 15, 16;

²⁰⁷ Jean 7, 51;

²⁰⁸ Luc 22, 43;

²⁰⁹ Voir l'article de Charles Journet «Hors l'Église, pas de salut» Nova et Vetera, 1949/1, p. 63. On y trouvera une bibliographie

Voir aussi «Lettre du Saint Office à Mgr Cushing, Archevêque de Boston, 8 août 1949: Hors l'Église, pas de salut»

Dans la Somme théologique, le baptême:

Du baptême du Christ, Du sacrement de Baptême, Supplément-

Sacrements. En quoi consistent les Sacrements, Supplément, De leur nécessité-De leur effet principal -De leur caractère.

leur âme vers Dieu par une sincère conversion reçoivent dès cet instant de sa part les effets du baptême. Sachant cela, l'Église n'hésite pas à différer chez les catéchumènes la réception du baptême plusieurs années après qu'ils l'aient demandé. Elle sait qu'elle ne met pas en danger leur salut. De même, les enfants morts sans baptême sont considérés comme sauvés à cause de la prière de leurs parents pour eux ou des parents adoptifs du ciel.

En conséquence, on doit dire que *la grâce* du baptême est nécessaire au salut d'une manière absolue. Quant au sacrement du baptême, il n'est pas nécessaire en soi mais relativement à cet effet dont il est la cause la plus habituelle.

Solution 1: Les paroles du Seigneur doivent s'entendre en premier lieu de l'effet du baptême qui est la conversion du cœur vers la vie de la grâce. Cependant, en un second sens, on doit les interpréter par une nécessité de recevoir le sacrement de baptême. En effet, celui qui est véritablement introduit par l'Esprit Saint dans la vie de la grâce ne peut que désirer la réception de ce bain d'eau instauré par le Christ. S'il refuse obstinément, c'est que sa conversion n'est pas totale. En ce sens là, on doit dire que le baptême sacramentel est nécessaire au salut.

Solution 2: Comme nous l'avons montré, l'homme ne peut entrer dans la gloire s'il n'a pas une foi ferme et profonde en Dieu, une espérance infailible et une charité brûlante. Or c'est le rôle du sacrement de confirmation de rendre la foi et l'espérance adultes; De même, l'eucharistie enflamme la charité puisque, en communiant, l'homme s'unit amoureusement à Dieu en même temps qu'à son prochain. Il réalise sensiblement dans sa vie les deux commandements donnés par le Seigneur. Cependant, ces effets de la grâce peuvent naître dans l'homme par d'autres moyens, comme on le voit chez certains saints qui furent longtemps privés par la persécution de la réception des sacrements. Bien des hommes ne reçoivent ces grâces qu'au moment de leur mort. Nous le montrerons ultérieurement.

En ce qui concerne l'argument en sens contraire, on doit répondre ceci: le bandit crucifié à la droite de Jésus fut réellement baptisé, non d'un baptême d'eau certes mais du baptême de l'Esprit Saint. En effet, il confessa sa foi au Seigneur et une telle profession ne peut venir «*de la chair mais seulement du Saint-Esprit*»²¹⁰, comme le dit le Seigneur à saint Pierre. On peut même affirmer que le bandit fut baptisé d'un baptême de sang puisqu'il estima juste devant le Seigneur les souffrances qu'il endurait pour son péché. Il est donc évident que cet homme était rempli de la grâce que confère habituellement le baptême d'eau.

D'autres théologiens pensent que ce bandit ne reçut pas sur sa croix la grâce sanctifiante dans ce qui la spécifie, à savoir cette amitié cœur à cœur avec Dieu, mais seulement l'humilité et l'espérance qui en étaient les dispositions. Dans cette hypothèse, il reçut la grâce du baptême un peu plus tard, c'est-à-dire juste à l'heure de sa mort, par la Révélation de l'Évangile du Royaume de Dieu. C'est ce qui se produisait habituellement pour tous les hommes de l'Ancienne Alliance.

Article 13: La vision béatifique sera-t-elle donnée à chaque homme en proportion de sa charité?

Objection 1: On ne peut affirmer qu'un homme pourra voir Dieu plus qu'un autre. Dieu ne se prête pas au plus et au moins. Il est simple. Celui qui le voit le voit donc tout entier ou alors il ne le voit pas dans son essence.

Objection 2: Cela ne se peut pas. Nous avons montré²¹¹ que la vision béatifique est une opération dont le siège est l'intelligence. Elle consiste en un acte de contemplation. La charité quant à elle est

²¹⁰ Mathieu 14, 17;

²¹¹ Question 4;

un amour de la volonté. L'expérience montre que l'intelligence d'un homme n'a pas de rapports proportionnels avec sa bonté.

Objection 3: Dans l'autre monde, nous serons semblables aux anges, selon l'affirmation de Jésus²¹². Or les anges reçoivent la vision béatifique en proportion de leur capacité naturelle. C'est ce qu'affirme Denys.

Cependant: Saint Jean de la Croix affirme que «*nous serons jugés sur l'amour.*» Par le mot amour, il n'entend pas n'importe quelle dilection mais bien la charité.

Conclusion: La vision béatifique sera donnée à l'homme en proportion du degré de sa charité au moment de sa mort. C'est une vérité de foi qui ressort avec évidence des enseignements de Jésus et que les saints n'ont cessé d'enseigner. Ils manifestent la nécessité de se préparer dès cette terre à la réception de la gloire. La notion de mérite ne signifie pas autre chose: Dieu sera vu par nous en proportion de ce que désirera notre charité. La nécessité en tient à la nature même de Dieu qui est infiniment lumineux et qui éclaire l'intelligence dans la proportion même de son désir de le connaître, un peu comme un petit et un grand vase sont qualifiés de totalement plein sans pourtant contenir la même quantité d'eau. Il faut maintenant essayer de découvrir l'origine de ce lien de proportionnalité entre la charité et la vision de Dieu. Certains théologiens ont affirmé qu'il n'était autre qu'une règle établie souverainement par l'auspice de Dieu, celui-ci se montrant volontairement à sa créature d'une manière plus ou moins profonde, cachant une partie de son mystère à celui qui l'aime moins. Mais cette raison ne convient pas car Dieu est simple et se livre simplement et totalement à celui qui l'aime: «*Il fait briller son soleil sur les bons comme sur les moins bons.* »²¹³ Il faut donc chercher la cause de cette différence ailleurs, dans la créature. Parmi les opérations intellectuelles, il en est certaines qui se réalisent sans lien direct avec l'affectivité. Le savant qui cherche à découvrir une loi physique ne la découvrira qu'à force de sagacité intellectuelle et sa qualité morale n'interférera pas avec sa recherche. C'est ainsi que fonctionnent les sciences dont l'objet consiste dans des réalités inférieures à l'homme. Mais il existe d'autres types de connaissance humaine qui ne trouvent pas toute la profondeur de leur objet sans l'intervention de l'affectivité. Elles atteignent pourtant leur objet d'une manière vraie. C'est d'elles dont parle le philosophe Aristote quand il dit qu'il vaut mieux connaître les réalités inférieures et aimer les réalités supérieures. Parmi ces réalités supérieures, on peut citer la personne humaine, l'ange et Dieu. Il est évident par exemple que l'ami connaît mieux que tout autre son ami. Il pénètre par son amitié des réalités de son âme que nulle science ne peut atteindre. De même, dans l'ordre de la grâce celui qui aime Dieu le connaît plus profondément que celui qui n'en a que la science. C'est que la réalité la plus profonde en Dieu (celle qui a suscité son acte créateur et l'incarnation du Verbe) est l'amour. Cette réalité est davantage accessible la connaissance issue de l'amour qu'à la connaissance rationnelle qui, quant à elle, atteint d'une manière plus connaturelle ce qui est lié à la toute puissance de Dieu, par réflexion sur la création. Dans l'ordre de la gloire qui vient accomplir la vie de la grâce par la vision de Dieu, il en est de même: plus un homme aime Dieu, plus son intelligence se trouve favorablement disposée à son mystère. Orientée par la charité, elle se trouve en connaturalité avec le tréfonds de Dieu qui consiste aussi dans l'amour. Lorsqu'elle entre dans la vision, elle se trouve donc capable de comprendre davantage le mystère que ne le peut celui qui aime moins.

En conclusion le chrétien doit tenir solidement deux points essentiels à propos du sens de cette vie et de son rapport à l'au-delà: il doit croire d'une part à la continuité fondamentale qui existe, par la vertu de l'Esprit Saint, entre la vie présente dans le Christ et la vie future. En effet, la charité est la loi du Royaume de Dieu et c'est la mesure de notre charité ici-bas qui sera celle de notre participation à la gloire du ciel; mais, d'autre part, le chrétien doit discerner la rupture radicale entre le présent et l'avenir du fait que, au régime de la foi, se substitue celui de la pleine lumière: nous serons avec le

²¹² Luc 20, 36;

²¹³ Mathieu 5, 45;

Christ et nous «verrons Dieu »²¹⁴ promesse et mystère inouïs en quoi consiste essentiellement notre espérance. Si l'imagination ne peut y arriver, le cœur y va d'instinct et fond.

Solution 1: Ce n'est pas du côté de Dieu qu'il faut rechercher la cause des différences de vision chez les saints. Dieu en ce qui le concerne se livre tout entier et sans mesure à sa créature. C'est du côté de l'homme que réside du plus et du moins. Chacun au Ciel aimera Dieu de toute la force de son cœur mais tous n'auront pas la même capacité à aimer. Or c'est cette capacité à aimer, que l'homme est appelé à développer durant sa vie terrestre, qui détermine le degré de vision en chacun.

Solution 2: Dans l'exercice de l'amour spirituel, les deux facultés de l'esprit n'agissent pas l'une sans l'autre. Il existe un double rapport entre elles: en premier lieu, l'intelligence donne à la volonté son objet car nul ne peut aimer ce qu'il ne connaît en aucun cas. En second lieu, l'amour en grandissant aiguise l'intelligence en lui donnant à la fois le désir et la pénétration nécessaires pour connaître plus profondément le bien aimé. Il en est ainsi aussi bien dans l'ordre de l'amour humain que de l'amour divin, car la grâce et la gloire suivent la nature qu'elles surélèvent. Ainsi, dans l'autre monde, celui qui aimera davantage Dieu lui sera davantage semblable et, en conséquence, le comprendra davantage.

Solution 3: Les anges sont de purs esprits. Leur nature est ainsi faite qu'ils se portent vers leur fin tout entier et d'un seul coup. Après leur création, lorsque les anges eurent à choisir entre la voie qui mène au paradis et celle qui mène à l'enfer, ils s'y portèrent chacun selon leur choix et définitivement. En effet, lorsque leur fut adressée la révélation divine concernant la gloire, chacun la comprit en proportion de la puissance naturelle de son intelligence; aidé par la grâce de Dieu, chacun choisit ou au contraire refusa cette voie avec une détermination volontaire proportionnelle à ce qu'il avait compris; chacun reçut alors ce qu'il méritait en proportion de la force de ce choix qui n'est autre, pour les bons anges, que la charité. Voilà pourquoi Denys peut affirmer qu'en définitive les anges voient Dieu en proportion de leurs capacités naturelles.

Mais il en est tout autrement pour l'homme: de part son corps et sa sensibilité, il ne peut comme l'ange aimer Dieu d'un seul coup et de toute l'intensité dont il est capable. L'expérience montre qu'il apprend à aimer par étape et d'une manière faillible. Par contre, à la différence de l'ange, l'homme peut aimer sans limite naturelle, c'est-à-dire au delà de ce qu'il comprend de Dieu ou de son prochain. Il peut se déposséder de lui-même jusqu'à renoncer à sa vie. Une telle charité peut lui mériter une gloire supérieure à celle des chérubins.

DEUXIEME PARTIE: CE QUI PRECEDE LA RESURRECTION²¹⁵

Il nous faut maintenant considérer la résurrection des corps qui a été promise à tous les hommes par le Sauveur: *«l'heure vient où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de l'homme et sortiront: ceux qui auront fait le bien pour une résurrection de vie, ceux qui auront fait le mal pour une résurrection de jugement»*²¹⁶. Et cette résurrection se produira dans le temps, à un instant que Dieu connaît²¹⁷. Nous verrons donc successivement:

²¹⁴ cf. I Jean 3, 2 ;

²¹⁵ Cette deuxième partie a pour but d'établir le plus précisément possible ce que nous vivrons au terme de notre pèlerinage sur la terre. La mort (1) qui vient séparer notre âme de notre corps, nous laisse démunis et fragiles. C'est le moment que choisit le Christ pour nous montrer sa gloire. Nous voyons son Sacré Cœur (2), nous comprenons son amour et le pourquoi de notre vie terrestre. Nous sommes invités alors à choisir de l'aimer en retour et de renoncer pour toujours à toute forme d'égoïsme. Notre choix est libre et Jésus le respectera toujours(3.) Celui qui choisit, dans la logique de sa vie passée, de rejeter son Dieu(4), s'établit lui-même(5) en enfer(6); Celui qui se tourne vers son Sauveur reçoit la promesse d'entrer dans la vision béatifique (7.) S'il lui reste quelque attachement à lui-même, in s'en libérera par l'amour assoiffé qui règne au purgatoire(8.)

(1) question 8; (2) question 8; (3) question 10; (4) question 11; (5) question 13 (6) Question 12 (7) questions 1 et ss; 20, 21, 22, 23, 24. (8) questions 15, 16, 17.

²¹⁶ Jean 5, 29;

²¹⁷ Voir les questions sur la fin du monde, à la fin de ce traité.

- I) Ce qui précède la résurrection;**
- II) La résurrection elle-même et ses circonstances;**
- III) Ce qui la suit.**

Concernant le premier point, nous examinerons:

A) Le destin individuel²¹⁸ de chaque homme

- 1) La mort et la condition des âmes séparées de leur corps;
- 2) Le jugement particulier;
- 3) Les demeures des âmes après la mort;
- 4) Les suffrages par lesquels les vivants peuvent aider les défunts.

B) Le devenir du monde

De même que le corps de chaque homme en particulier passe par la mort pour ensuite ressusciter, de même le monde dans son ensemble²¹⁹ doit avoir une fin qui précèdera l'apparition d'un monde nouveau, d'une Jérusalem céleste selon l'Apocalypse²²⁰. A ce sujet, il nous faudra voir:

- 1) les signes précurseurs de la fin de ce monde;
- 2) la conflagration de l'univers à la fin des temps.

L'HEURE DE LA MORT

QUESTION 8: la mort

Au sujet de la mort qui est pour chacun de nous le passage de ce monde à l'au-delà, quatorze interrogations nous paraissent nécessaires:

- 1- La mort est-elle la séparation de l'âme et du corps?
- 2- La mort est-elle instantanée?
- 3- L'homme reçoit-il certaines révélations de la part de Dieu dans la durée qu'on appelle l'heure de la mort?
- 4- Dans le moment de la mort, l'homme est-il délivré du foyer du péché?
- 5- L'homme voit-il Dieu dans son essence au moment de la mort?
- 6- L'homme voit-il l'humanité Sainte du Christ au moment de la mort?
- 7- L'homme peut-il voir des personnes décédées avant lui?
- 8- L'homme peut-il voir le démon au moment de la mort?
- 9- L'homme peut-il voir des personnes encore vivantes sur la terre?
- 10- L'homme voit-il défilé sa vie, le bien et le mal commis?
- 11- Peut-il y avoir repentir et conversion dans le moment de la mort?
- 12- Cette révélation de l'Évangile fut-elle nécessaire au moment de la mort à tous les hommes de tous les temps?
- 13- Le sort des petits enfants.
- 14- Le jugement dernier a-t-il lieu au moment de la mort?

²¹⁸ Précisons avec Balthasar «L'amour seul est digne de foi», Aubier-Montaigne 1966, p. 117, que si nous parlons ici du salut individuel de chacun, il ne s'agit pas de son salut «égoïste»: il suffit de contempler l'amour de Dieu révélé à la croix pour se rendre compte qu'il s'agirait là d'un contre-sens. Voir à ce sujet, «communion des saints», Communio 1988, 1;

²¹⁹ Le Nouveau Testament laisse une place importante à une eschatologie politique mais nul ne peut la comprendre qu'en discernant qu'elle est entièrement assumée, portée, finalisée par l'eschatologie de chaque personne. Notre plan montre que nous maintenons un passé, présent et futur dépendant du Christ déjà venu, qui se racontent comme un gigantesque drame centré sur l'évènement glorieux final qui révélera à tous le sens du premier avènement douloureux.

²²⁰ Apocalypse 3, 12;

Cette question, nous en sommes conscients, aborde un domaine d'étude jamais encore approfondi de cette manière par la théologie. Pourtant, l'étude de la mort et des événements qui l'accompagnent est d'une importance extrême pour le reste du traité. La question de l'apparition glorieuse du Christ donne l'intelligibilité du destin individuel de chacun.

Article 1: La mort est-elle la séparation de l'âme²²¹ et du corps ou la destruction de l'âme comme du corps?²²²

Objection 1: Le mot «âme» lui-même est piégé. Il porte les vestiges de certaines philosophies grecques dualiste comme celle de Platon. Il n'est plus possible de l'employer aujourd'hui, alors que nous savons que l'homme est un, substantiellement.

Objection 2: Il ne semble pas que la mort soit la séparation de l'âme et du corps. Elle est plutôt la destruction de l'âme. En effet, l'âme est la forme du corps. Or la forme ne peut plus subsister quand la matière se corrompt.²²³

Objection 3: En parlant de séparation de l'âme et du corps, on est amené à poser dans l'être humain deux parties essentiellement différentes. Or l'expérience montre que l'homme est un seul être.

Objection 4: Si l'âme pouvait subsister après la disparition du corps, cela apparaîtrait par l'existence d'une activité vitale indépendante du corps. Mais cela n'est pas vrai de l'acte intellectuel pour lequel il faut toujours des images, phénomène d'origine corporelle.

Objection 5: Il semble que l'âme est détruite après la mort d'après l'Écriture et l'Église. On redit en effet lors de la liturgie des cendres la parole de Dieu au jardin d'Eden: «*Tu es poussière et tu retourneras à la poussière.*»²²⁴ Si l'âme devait subsister après la mort, elle ne retournerait pas à la poussière.²²⁵

Cependant: Luc XXIII, 43: Le «bon larron» sera dès sa mort avec Jésus;

Act. I, 59: Etienne demande au Seigneur d'être accueilli dès sa mort au ciel;

Ph I, 21-26: Paul est certain d'être dès sa mort avec le Christ d'une façon définitive;

2 Co XII, 1-6: Paul a été déjà au paradis;

2 Tm. IV, 18: la confiance de l'apôtre d'entrer dès la mort dans le Royaume;

Luc XX, 38: Jésus répond à ceux qui ne croyaient pas en la survie actuelle des morts: «*Dieu n'est pas le Dieu des morts mais des vivants.*»

Ap. 6, 9: Les âmes des martyrs sont au ciel;

Ap. 14, 13: «*Heureux dès à présent ceux qui sont morts dans le Seigneur*»

L'ecclésiaste XII, 7: «*La poussière retourne à la terre comme elle en est venue et le souffle à Dieu qui l'a donné*» Donc la mort est la séparation de l'âme (autrement dit du «souffle») et du corps.

Conclusion: La mort est la séparation de l'âme et du corps. Pour mieux le comprendre, il faut considérer ce qu'est l'âme. Par expérience, nous pouvons constater chez nous l'existence d'actes vitaux d'espèces différentes tels que manger, imaginer, penser, aimer. Ces actes permettent de remonter aux puissances vitales qui les causent à savoir par exemple la puissance nutritive,

²²¹ Le mot «âme», en tant que porteur d'un aspect fondamental de l'espérance chrétienne, est donc considéré comme faisant partie du langage fondamental de la foi, ancré dans la prière de l'Église, et indispensable à une vraie communion dans la réalité de cette foi. Aussi les théologiens ne peuvent-ils pas en disposer à leur gré.

²²² Dans la Somme théologique, voir: âme. De l'âme en général. Ia Question 87 à 90;

²²³ Voir Ecclésiastique, 3, 16-22; 10, 4-10;

²²⁴ Genèse 3, 19;

²²⁵ Voir aussi Job 14, 1-22;

l'imagination, l'intelligence, la volonté. Parmi ces facultés, certaines ne peuvent exister sans un organe biologique ce qui se manifeste clairement si on analyse leur objet et leur exercice qui sont indissociables de la matière. Ce sont les facultés corporelles. Elles peuvent être classées parmi les facultés de *la vie végétative* en tant qu'on les retrouve dans la vie des plantes ou parmi *les facultés de la vie sensible* en tant qu'elles nous sont communes avec les animaux.

Certaines facultés au contraire n'ont pas besoin d'un support biologique pour exister même si, dans l'état présent, elles ne s'exercent pas sans le corps, comme cela a été montré dans la première partie: L'intelligence et la volonté nous sont communes avec les anges. En ce sens, on peut appeler le troisième degré de vie «la vie spirituelle»

Les trois degrés de vie sont unis indissociablement pour former nature humaine. Cette unité se réalise par une cause efficiente vitale qu'on appelle l'âme car elle anime de l'intérieur la nature humaine tout entière. Non seulement l'âme réalise l'unité en un seul être de deux natures différentes à savoir une nature corporelle et un esprit; Mais elle est source de leur vie. On le constate avec évidence pour le corps qui ne subsiste pas dans sa forme de corps humain mais se décompose dès qu'il n'est plus animé. La mort survient lorsque le corps se trouve soustrait à l'influence vivifiante de l'âme. Cela vient de la déficience du corps qui, à cause de la maladie, d'un accident ou de l'usure de la vieillesse perd son adaptation à l'âme.

C'est ici que commence la voie d'Aristote. Il analyse l'intelligence humaine et la volonté. Il constate que, même si nous ne pouvons pas penser sans nous aider avec des images (l'imagination nous aide donc à penser), nous pouvons cependant penser à des objets qui ne sont pas des images.

Illustration: Pour comprendre ce qu'est l'amour, nous pouvons avoir en tête un exemple concret d'attraction entre deux personnes. Nous pouvons en faire un dessin (un cœur blessé par exemple.) Mais la *notion* d'amour, *ce que nous comprenons de l'amour* dépasse toute représentation. Il s'agit d'un concept abstrait, d'une pensée. Nous sommes incapables de représenter cette pensée par une image. *Cette pensée n'est pas matérielle. Elle la dépasse totalement. Elle est d'un autre ordre, spirituel.*

De même, notre volonté peut aimer une réalité (une personne par exemple) uniquement parce que notre intelligence nous fait comprendre que cette personne est digne d'amour. Cela dépasse ce que nous pouvons ressentir pour elle (amour passion.) Il s'agit d'un amour qui dépasse toute matière. Nous sommes capables d'aimer de manière spirituelle un bien spirituel. *Notre amour volontaire n'est donc pas matériel. Il dépasse complètement les domaines du sensible, du psychologique.*

“ Si les deux facultés de l'esprit humain ont un objet immatériel, c'est donc qu'elles-mêmes dépassent la matière. Elles ne peuvent avoir d'organe matériel. Toute faculté liée à un organe matériel produit une action matérielle. C'est parce que l'œil est fait de matière qu'il peut capter la lumière matérielle. Principe de causalité: “ toute cause (ici l'œil organique) produit un effet qui lui est proportionné (ici la vision de la lumière qui est matérielle.)”

De même, puisque l'intelligence humaine peut comprendre des réalités non matérielles, c'est donc qu'elle est elle-même immatérielle (donc qu'elle n'a pas d'organe.)

Aristote pose une autre conclusion nécessaire à son raisonnement: l'âme spirituelle (l'âme humaine, l'intelligence et la volonté) ne peuvent venir de l'action des parents lorsque, à travers l'acte sexuel, ils conçoivent un enfant. La matière (spermatozoïde et ovule) ne produit que de la matière. C'est donc que l'âme spirituelle vient « d'ailleurs » Aristote ne dit rien de plus. Mais saint Thomas d'Aquin, au XIII^{ème} siècle après J.C., conclura le raisonnement d'Aristote: *“L'âme spirituelle vient d'ailleurs, c'est-à-dire qu'elle est créée immédiatement par Dieu, pour chaque enfant individuellement, après la conception. Seul Dieu, en effet, qui est un être spirituel et infini peut créer des réalités spirituelles.”*

Ainsi lorsque le corps se soustrait, à cause de sa potentialité, à l'influence de l'âme, celle-ci se sépare de lui et survit, de même que les puissances spirituelles dont elle est source. L'âme spirituelle subsiste donc après la mort C'est pourquoi Jésus a pu dire au bandit qui était crucifié à sa droite: *«aujourd'hui, avec moi, tu seras dans le paradis»* Le fait que l'âme subsiste après la mort est un article de foi selon l'enseignement du Saint Concile du Latran²²⁶. *«Nous condamnons et réprouvons*

²²⁶ Bulle «*Apostolici Reginimus* » de Léon X, 1513;

tous ceux qui affirment que l'âme intellectuelle est mortelle.» Mais c'est aussi une vérité que la raison naturelle peut arriver à découvrir par ses propres forces.

Solution 1: A la différence de Platon, Aristote n'est pas dualiste. Il n'oppose pas l'âme, principe de la pensée au corps qui serait son fardeau et sa punition. Pour lui, l'être humain constitue un seul être complet, corps, sensibilité et esprit inclus. Il possède trois niveaux de vie qui s'exercent en harmonie:

-- Une vie végétative, commune avec les plantes. Elle est une vie purement physique. Elle s'exerce de manière *inconsciente* à travers une série d'organes. Ses facultés sont essentiellement celles de la nutrition, de la respiration, de la croissance et de la reproduction.

-- Une vie psychologique, commune avec les animaux supérieurs. Elle est le siège d'une *certaine conscience sensible* mais reste toujours liée à des organes (le système nerveux et le cerveau.) On peut citer, entre autre, parmi ses facultés: les cinq sens, les passions (amours et haines sensibles d'un bien sensible), l'imagination, la mémoire des images, l'estimative (intelligence animale de l'utile et du nuisible.)

-- Une vie spirituelle enfin, spécifiquement humaine, et qui est le fait de deux facultés complémentaires: l'intelligence et la volonté (qui n'est autre que la faculté d'aimer de l'intelligence.) Ces deux facultés ne sont pas autre chose que **L'ESPRIT**.

Toute cette diversité appartient à un seul être, une personne humaine complète et unifiée. Or, pour expliquer l'unité qui apparaît au delà de la multiplicité des facultés, il faut bien accepter l'existence d'un principe d'unité. Aristote l'appelle **L'ÂME** (*psyche* en grec, *anima* en latin.) Selon lui, même les animaux et les plantes ont une âme puisqu'ils sont unifiés dans une grande diversité de matière et de facultés vitales. Mais, chez l'homme, l'âme fait exister non seulement un corps et un psychisme sensible, mais aussi un esprit. Son **ÂME** n'est donc pas seulement végétative ou animale mais **SPIRITUELLE**.

Solution 2: L'âme est la forme du corps. Mais elle est une forme qui subsiste par elle-même. On peut le montrer par la considération suivante: De même que l'intelligence humaine est séparée de la matière et donc incorruptible de même sa cause est nécessairement immatérielle et incorruptible car une cause ne peut produire un effet supérieur à elle. Quant à l'immatérialité de l'intelligence, on peut la découvrir en regardant son objet qui est la connaissance de tout ce qui pourrait connaître ce qui est si sa nature ne dépassait pas la nature de tel ou tel être particulier. Son objet serait alors restreint à tel ou tel être particulier comme on le voit par exemple pour l'œil qui, étant matériel n'atteint que tel domaine du monde matériel à savoir le visible²²⁷.

Solution 3: L'âme et le corps ne sont pas deux parties essentiellement différentes, comme le pensait Platon. De même que la forme de la statue est une avec sa matière pour former une seule oeuvre d'art de même pour l'âme et le corps. L'âme réalise l'unité substantielle de tout l'homme en informant le corps. Mais elle est aussi une forme subsistante. Elle peut donc continuer à exister lorsque l'intégrité humaine est brisée.

Solution 4: Le corps n'est pas requis pour l'acte intellectuel à la manière d'un organe mais en raison de l'objet qu'il fournit à savoir l'image qui est à l'intelligence ce que la couleur est à la vue. Le fait d'avoir besoin du corps pour on exercice n'empêche pas l'intelligence d'être subsistante. Dans l'au-delà, elle acquiert un nouveau mode d'exercice comme nous le verrons²²⁸.

Solution 5: Quand Dieu dans le livre de la Genèse dit à l'homme qu'il est poussière et qu'il retournera à la poussière, il ne veut pas lui dire que toutes les parties de son être sont matérielles et donc corruptibles. En disant à l'homme qu'il est poussière, il lui signifie qu'il n'est rien quand il se sépare de la source de sa vie, Dieu. Par la mort l'homme sera conduit à expérimenter jusque dans la destruction de sa chair le caractère insensé de sa révolte contre Dieu.

²²⁷ Voir Somme Théologique, Ia Question 75, a.2;

²²⁸ Voir notre traité, Question 9 article 4;

Article 2: Après la mort, l'homme conserve-t-il un corps psychique?

Objection 1: L'argument d'Aristote pour prouver philosophiquement la survie de l'esprit consiste à montrer que l'objet de l'intelligence et de la volonté est immatériel. Les facultés le sont donc aussi. Or l'objet de toutes les facultés psychologiques (sensations, passions, imagination, mémoire sensible, estimative) est toujours lié à la matière. L'organe de ses facultés est connu, c'est le cerveau. Il est donc impossible qu'elles subsistent à la destruction du cerveau.

Objection 2: La phase de décorporation ressemble beaucoup à certaines expériences décrites dans la toxicomanie. Elle semble être l'effet d'une hallucination produite par le cerveau en détresse. Il semble abusif d'en conclure qu'après la mort, l'homme conserve-t-il un corps psychique?

Objection 3: La rencontre avec un être de lumière, avec des proches décédés, tout cela fait penser à l'effet d'une réaction anesthésique du cerveau dans le stress de la mort approchée. On ne saurait fonder une doctrine sur une vision si critiquable.

Objection 4: On ne trouve trace nulle part de cette expérience de la mort approchée, ni dans la foi de l'Église, ni dans sa Tradition. Il est dangereux d'ajouter de telles expériences au domaine de la révélation.

Objection 5: Enfin, cette expérience de la mort approchée semble être dangereuse pour la foi. Là où est l'expérience, la foi disparaît.

Cependant: Saint Augustin se réfère souvent à l'Expérience de la Mort approchée, déjà bien décrite à son époque²²⁹: Il reconnaît que ces personnes ravies hors de leurs sens corps, ont conservé «*une certaine ressemblance de leur corps*», par laquelle elles peuvent être emportées vers des lieux corporels.» *Je ne vois pas comment il pourrait en être autrement: l'âme garde quelque chose qui ressemble à un corps lorsque, le corps étant étendu privé de sentiment, mais sans être mort, elle voit ce qu'une foule de personnes rendues à la vie, après avoir éprouvé cette sorte de ravissement, ont raconté qu'elles avaient vu; je ne vois pas, dis-je, pourquoi elle ne l'aurait pas, une fois que, par la mort corporelle, elle a complètement quitté son corps* «

Conclusion: Le docteur Moody, psychologue américain, publia en 1978 son livre: La vie après la vie.²³⁰ Il s'agit d'une étude faite auprès des américains ayant connu, à un moment, un état d'arrêt cardiaque ou même de mort clinique. En dépit des différences présentes pour chaque cas, écrit le docteur Moody, tant par les circonstances qui entraînent les approches de la mort que les différents types humains qui les subissent, il n'en reste pas moins que de frappantes similitudes se manifestent entre les témoignages qui relatent l'expérience elle-même. En fait, ces similitudes sont telles qu'il devient possible d'en dégager des traits communs, sans cesse répétés.

Voici donc un homme qui meurt et, tandis qu'il atteint le paroxysme de la détresse physique, il entend le médecin constater son décès. Il commence alors à percevoir un bruit désagréable, comme un fort timbre de sonnerie ou un bourdonnement et, dans le même temps, il se retrouve hors de son corps physique immédiat. Il aperçoit son propre corps physique à distance, comme en spectateur. Il observe de ce point de vue privilégié les tentatives de réanimation dont son corps fait l'objet. Il se trouve dans un état de forte tension émotionnelle. Au bout de quelques instants, il se reprend et s'accoutume peu à peu à l'étrangeté de sa nouvelle condition. Il s'aperçoit qu'il continue à posséder un "corps" mais ce corps est d'une nature très particulière et jouit de facultés très différentes de celles dont faisait preuve la dépouille qu'il vient d'abandonner. Après cela, il se sent emporté avec une grande rapidité à travers un obscur et long tunnel. Et soudain, une entité spirituelle d'une espèce inconnue, un esprit de chaude tendresse, tout vibrant d'amour (un être de lumière) se montre à lui. Cet être fait surgir en lui

²²⁹ Commentaire littéral du livre de la Genèse, Chap. 32;

²³⁰ La vie après la vie, docteur Moody, Romains bert Laffont, 1977 page 35.

une interrogation, qui n'est pas verbalement prononcée, et qui le porte à effectuer le bilan de sa vie passée. L'entité le seconde dans cette tâche en lui donnant une vision panoramique, instantanée, de tous les événements qui ont marqué son destin. Bientôt, d'autres événements se produisent, d'autres êtres s'avancent à sa rencontre, paraissant vouloir lui venir en aide. Il entrevoit des parents et des amis décédés avant lui. Le moment vient ensuite où le défunt semble rencontrer devant lui une sorte de barrière ou de frontière, symbolisant apparemment l'ultime limite entre la vie terrestre et la vie à venir. Mais il constate alors qu'il faut revenir en arrière, que le temps de mourir n'est pas encore venu pour lui. A cet instant, il résiste car il est désormais subjugué par le flux des événements de l'après vie, et ne souhaite pas ce retour. Il est envahi d'intenses sentiments de joie, d'amour et de paix. En dépit de quoi il se retrouve uni à son corps physique. Il renaît à la vie.

Par la suite, lorsqu'il tente d'expliquer à son entourage ce qu'il a éprouvé entre temps, il se heurte à différents obstacles. En premier lieu, il ne parvient pas à trouver des paroles humaines capables de décrire de façon adéquate cet épisode supraterrrestre. De plus, il voit bien que ceux qui l'écoutent ne le prennent pas au sérieux, si bien qu'il renonce à se confier à d'autres. Pourtant, cette expérience marque profondément sa vie et bouleverse notamment toutes les idées qu'il s'était faites jusque-là à propos de la mort et de ses rapports avec la vie.

On peut résumer ce tableau idéal en cinq grandes étapes²³¹:

1) décorporation: la personne se trouve comme suspendue au-dessus de son corps; 2) tunnel noir; 3) vision de l'être de lumière; 4) vision de proches décédés précédemment; 5) le retour et ses conséquences psychologiques. L'ordre des étapes peut varier puisque certaines personnes affirment avoir vu l'être de lumière avant le passage dans le tunnel noir. D'autre part, certains témoignages s'arrêtent à la première ou deuxième étape, la mort clinique n'ayant apparemment pas assez duré.

Les propriétés du corps double ont pu être décrites d'une manière assez précise: Il s'agit tout d'abord d'un corps matériel, même s'il n'est pas composé de matière palpable. Il s'agit plutôt de matière sous forme d'énergie, de flux ondulatoire. C'est une sorte de champ magnétique, organisé sur lui même, un corps psychique. Il s'agit malgré tout d'un véritable corps humain, double du corps physique, ayant toute une vie psychologique et spirituelle: Il possède ses cinq sens, même si le toucher et le goût s'exercent différemment. L'imagination est entièrement présente, avec la mémoire et leur exercice cérébral. Des souvenirs disparus peuvent réapparaître intacts. Les émotions passionnelles sont présentes mais elles sont beaucoup plus paisibles. La joie, la paix, la peur et la tristesse s'exercent sans excès, comme si l'absence du corps physique les rendait plus contrôlables.

La vie spirituelle est, quant à elle, intensément présente. L'intelligence comprend ce qui leur arrive, la volonté se porte vers tel ou tel choix. Mais le plus étonnant demeure sans doute l'apparition de propriétés parapsychologiques nouvelles. Ce corps est fluide: il peut passer à travers les murs les plus épais, obéissant aux désirs de la volonté. Une femme raconte que, s'étant aperçu qu'elle mourrait, elle eut une pensée pour son mari et son fils présents dans la salle d'attente. Elle se retrouva aussitôt auprès d'eux, ayant traversé plusieurs pièces de l'hôpital à travers les murs. Elle décrivit après son réveil des détails sur cette salle d'attente qui ne laissent aucun doute de sa bonne foi.

Ce corps est agile: il peut se déplacer à volonté avec une vitesse incroyable. Un homme se voyant quitter son corps physique pensa intensément à son épouse qu'il avait laissé à l'étranger. Il se retrouva auprès d'elle, ayant franchi en quelques instants des milliers de kilomètres.

Ce corps est léger: il ne présente aucun des inconvénients du corps physique: fatigue, poids, inertie; Étant entièrement soumis à la volonté, il peut être appelé en ce sens " corps spirituel »

Ce corps est parfait: il ne présente aucun des handicaps du corps physique. Une jeune fille, aveugle de naissance, put décrire avec force de détails la couleur de ce qu'elle avait vu dans la pièce lors de son expérience. Un ancien combattant, amputé des deux jambes, eut la surprise de se voir tel qu'il était avant son accident.

Enfin, ce corps est doué de perceptions extrasensorielles nouvelles et qui lui apparaissent comme naturelle. Les témoins prétendent non seulement entendre les paroles proférées autours d'eux mais

²³¹ Voir docteur Kenneth King;

lire directement les sentiments et les pensées de chacun. C'est une sorte de télépathie à sens unique puisqu'ils sont, quant à eux, incapables d'attirer l'attention de qui que ce soit. Chaque personne, chaque objet, leur apparaît nimbé dans une auréole de lumière aux couleurs vivantes ce qui rend leur perception de l'univers presque féérique. Selon les pensées et les sentiments de ceux qui sont dans la pièce ces couleurs prennent des nuances différentes.

Solution 1: L'argument d'Aristote est logique. Mais il ne tient pas devant l'expérience. Or c'est le propre du philosophe de soumettre son raisonnement devant la réalité qui est maîtresse de sa science. Reste donc à savoir si l'expérience de la mort approchée est sûre et non imaginaire. C'est donc un problème d'ordre philosophique.

Face aux propriétés décrites du corps psychique, on est tenté de le rejeter dans le domaine imaginaire. L'hypothèse d'un effet psychique subjectif dû à la mort clinique a été émise mais elle ne tient pas car les récits liés à la décorporation ont une objectivité vérifiable. Le problème n'est donc pas d'affirmer que ce n'est pas possible. Le problème est que cela est. Certains philosophes américains ont donc essayé de se pencher sur l'historicité de la question. Il leur est apparu que le phénomène de la décorporation n'est pas nouveau. La psychologie le décrit comme propriété de certains hallucinogènes puissants. D'autre part, de longs traités pluriséculaires, écrits dans les traditions philosophiques chinoises, hindoues et tibétaines²³² en parlent. C'est d'ailleurs là qu'on trouve les plus profondes explications philosophiques du phénomène. Selon ces traditions, on peut discerner dans l'être humain trois degrés de vie auxquels correspondent trois corps parfaitement adaptés l'un à l'autre pour former une seule personne: le corps physique, le corps astral et le corps mental. Le corps physique est le siège des facultés végétatives comme la nutrition, la reproduction, la croissance. Il est aussi le siège d'un autre corps, appelé le corps astral. C'est le corps physique qui est source de l'existence du corps astral, au moins pour sa naissance.

De même, après la mort du corps physique, le corps astral s'en sépare et subsiste un certain temps en se nourrissant de sa propre énergie, avant de disparaître à son tour d'où l'expérience de la décorporation. Le corps astral est, avec le corps physique, siège des facultés psychiques comme les sensations, les passions, l'imagination et la mémoire.

Le corps mental n'est autre que ce que nous appelons l'esprit, siège de l'intelligence et de la volonté. Ils ne lui donnent le nom de " corps " que par métaphore car selon eux, il dépasse cette notion pour être entièrement spirituel. Le corps mental est immortel et indestructible. C'est lui qui, dans la sagesse hindouiste, se réincarne à travers les âges.

Cette explication orientale traditionnelle, loin de s'opposer à la philosophie occidentale, semble au contraire prendre la réalité selon un regard complémentaire. Aristote distingue de la même façon trois degrés de vie mais son analyse s'attache moins à la cause matérielle de la vie. Le mérite de la philosophie orientale semble être ici de rendre intelligible un phénomène que l'occident ne fait que découvrir. Cela ne reste bien sûr encore qu'une explication hypothétique, une piste de recherche qui devrait pourtant encourager la science à s'intéresser au phénomène. En effet, si le corps astral existe et est matériel, il doit y avoir moyen d'en mesurer la présence.

Solution 2: L'intérêt philosophique fut très vif aux USA et l'on s'efforça de vérifier la véracité des récits. Seule la décorporation peut-être objet d'une telle enquête scientifique. Pour les autres phases, le témoignage des patients ne peut être confronté à aucun moyen de mesure. Cette expérience de décorporation présente un intérêt unique. On ne peut qu'être frappé par le récit des victimes qui semble concorder en tout point avec la réalité. Or la victime est en état de mort clinique. Elle est allongée sur une table, son cerveau est en état de mort clinique transitoire. Elle ne peut, théoriquement, rien voir de ce qui l'entoure. Pourtant, on est obligé d'admettre qu'elle voit ce qui se passe et qu'elle le voit d'un point situé en dehors de son propre corps. Dans une salle de réanimation, un médecin eut l'idée de pousser les vérifications en fixant sur la face supérieure des armoires de petits autocollants, de telle façon qu'on ne puisse les voir que du plafond. On eut la surprise de recueillir, dans le témoignage de ceux qui prétendaient avoir connu une expérience proche de la mort,

²³² Voir l'étude du bouddhisme tibétain.

la mention de ces autocollants. Il ne s'agit donc pas d'un rêve puisque les sensations éprouvées correspondent à la réalité sensible extérieure au témoins en état de mort clinique.

A cause du perfectionnement des méthodes de réanimation, cette expérience se multiplie et met la science devant un nouveau phénomène paranormal. On est obligé d'affirmer, à moins de faire mentir les multiples vérifications effectuées, qu'il existe une décorporation. Ce phénomène reste inexpliqué mais on peut en décrire les conditions.

Solution 3: Les phases 3 et 4 (vision de l'être de lumière et de proches décédés) sont invérifiables par la science positive. En effet, si on analyse avec précision le témoignage de ceux qui ont frôlé la mort, ils n'affirment pas avoir vu avec leur seul oeil matériel, de la même manière qu'ils voyaient les infirmières s'agiter dans la pièce. Ils parlent aussi d'une vision intérieure, de l'intuition intellectuelle d'une présence. Elle leur semble puissante et ils manquent de mots pour décrire. Nous semblons être au-delà du monde sensible pour toucher à une dimension spirituelle, *a priori* plus subjective, peut-être même mystique, donc dépassant totalement la mesure des sciences de la matière.

La philosophie et la psychologie ont par contre leur mot à dire. Le docteur Moody, sans se prononcer définitivement, affirme son sentiment d'être en présence d'un phénomène réel. Selon lui, les maladies psychiques de type hallucinatoire ou hystérique, si elles produisent l'audition de voix et la vision de fantômes imaginaires, ont après coup un effet destructeur sur la personnalité: Les personnes s'enfoncent dans leurs névroses (angoisses, obsession, désespoir) et parfois sombrent définitivement dans leurs psychoses (paranoïa, schizophrénie.) Bien au contraire, l'expérience de mort approchée donne comme un souffle puissant de renouveau à leur vie. Pour nombre d'entre eux, la valeur première devient l'amour, selon deux formes significatives: l'amour de l'Être de lumière, qu'ils savent devoir rejoindre un jour (certains l'appellent Dieu, d'autres Jésus, Bouddha selon leur culture), et l'amour de leurs frères: En vue de ces deux amours, ils s'efforcent de progresser, d'éliminer leurs défauts, de développer leur intelligence. Selon le docteur Moody, de tels effets ne peuvent venir d'un état malade d'hallucination mais d'une véritable expérience mystique. Je suis pour ma part assez d'accord avec lui, tout en maintenant que ce raisonnement ne prouve pas mais suggère. Il m'apparaît comme un simple signe de la vérité du phénomène car " d'un mauvais arbre ne sortent pas de bons fruits »

Solution 4: Il est faut de dire que la tradition des théologiens ne parle jamais de l'expérience de la mort approchée. Saint Augustin en faisait un des thème de sa théologie des fins dernières. Mais la précision logique de saint Thomas sur la nature des âmes séparées du corps, à la suite d'Aristote, fit disparaître cette expérience du domaine de la recherche.

L'Église, par la voix de son Magistère, ne s'est jamais prononcée à propos de l'expérience proche de la mort. En général, les théologiens reçoivent de sa part trois critères de discernement vis-à-vis des phénomènes paranormaux:

1) Une vision peut-être considérée comme valide si lorsque, entre autres choses, les effets qu'elle produit sur le comportement humain sont positifs: par exemple, si elle les porte à se rapprocher de Dieu ou encore à approfondir la connaissance de la religion.

2) Il est indispensable qu'une vision soit cohérente avec le message de la Bible, selon l'interprétation authentique du Magistère Romain. Ces deux critères ne suffisent pas à prouver aux yeux de l'Église qu'il y a bien eu vision. N'importe quel faussaire pourrait singer une apparente conversion et une grande orthodoxie.

3) L'Église demande en outre, avant de reconnaître une apparition, quelques miracles dont l'origine divine est manifeste. En l'absence de ce troisième critère, elle ne se prononce pas sur la N.D.E. C'est aux théologiens qu'il revient de rechercher si les critères 1 et 2 sont conformes. Le premier critère est manifestement vérifié. C'est justement dans le sens d'un retour au religieux que se sont senties poussées les personnes marquées par cette expérience. On peut même affiner que la plupart d'entre elles, même si elles ne deviennent pas chrétiennes, se font sans le savoir disciple de Jésus Christ

quand il disait: «*Je vous donne deux commandements: tu aimeras ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et tu aimeras ton prochain comme toi même*»²³³

Quant au deuxième critère, l'Expérience de mort approchée ne présente aucune contradiction avec la foi. Le Magistère solennel de l'Église ne dit rien de l'heure de la mort. Il laisse entièrement libre les théologiens et les philosophes dans leurs recherches sur cette étape.

Reste la tradition profonde qui court dans l'âme des chrétiens. Il n'est donc pas exclu que tout homme, au moment même de sa mort, qu'il soit baptisé, juif, païen ou athée, se retrouve face à l'humanité Sainte de Jésus. La Bible affirme avec force "*toute chair se prosterner devant ta face et devant la face de l'agneau*» Saint Thomas d'Aquin précise que cette vision première qui suit la mort ne peut être aussitôt celle de Dieu tel qu'il est. Dieu, par son irruption brutale dans l'âme, empêcherait tout jugement car la liberté n'existerait plus. Il est si grand, si infini par sa bonté qu'il arriverait à jamais l'âme en son sein. Or Dieu ne veut forcer la liberté de personne. Cette vision ne peut être que celle d'une image sensible de Dieu. La tradition profonde qui court chez les fidèles semble nette pour affirmer que tout cela se passe "*au moment de la mort*". Mais elle n'a jamais précisé ce qu'elle entendait par le moment de la mort. Certaines écoles théologiques pensent qu'il s'agit de l'instant précis où l'âme se sépare du corps. D'autres enseignent que ce moment peut durer plusieurs jours. La liturgie chrétienne penche plutôt pour cette deuxième opinion, d'où la coutume de veiller trois jours le corps des défunts. Marthe Robin pensait qu'il fallait prier pour les morts longtemps et que cette phase pouvait durer plusieurs jours.

Si l'on compare, maintenant, la théologie traditionnelle décrite ici avec le récit de ceux qui ont approché la mort, on est obligé d'admettre qu'il n'existe aucune opposition entre les deux. Bien au contraire, elle semble trouver dans ces récits une confirmation.

Solution 5: L'expérience de la mort approchée n'appartient pas au domaine de la foi mais de la philosophie. En ces temps où la foi est rejetée comme une attitude indigne d'un adulte doué d'esprit critique, Dieu semble avoir accepté de se mettre au niveau de l'homme. Pour se révéler, il parle pour un langage nouveau de sa part: aux astrologues Chaldéens, qui ne comprenaient que l'astrologie, il révéla sa naissance en faisant apparaître une étoile; Aux bergers, prêts à croire le moindre miracle, il envoya un ange. Une telle condescendance de la part de Dieu fut expérimentée par saint Paul, apôtre des païens, qui vécut lui-même une expérience proche de celle-ci²³⁴: «*Je connais quelqu'un, confie-t-il à propos de lui-même, qui, voici 14 ans (étais-ce avec son corps? Je ne sais; Étais-ce hors de son corps? Je ne sais; Dieu le sait), cet homme là fut ravi jusqu'au troisième ciel. Et cet homme là (était-ce en son corps? Je ne sais; Dieu le sait.) Je sais qu'il fut ravi jusqu'au paradis et qu'il entendit des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à un homme de redire* ».

L'expérience de la mort approchée va plus loin puisqu'elle n'est pas le fait d'un seul homme. Elle présente l'intérêt théologique de confirmer le dogme du Concile Vatican I dans sa condamnation du fidéisme: «*l'intelligence humaine peut, par ses propres forces, atteindre l'existence d'une vie après la mort.*»

Article 3: La mort est-elle naturelle?

Objection 1: Cela paraît évident: l'homme est composé d'éléments mixtes aussi divers que l'esprit et la matière. De par son corps matériel, on peut même discerner en lui un programme génétique commun avec celui des animaux et qui, en ralentissant la division cellulaire, le conduit insensiblement et nécessairement vers la vieillesse. Si l'on objecte que ce programme n'est pas partie essentielle de la nature humaine et peut être modifié (voir les expériences déjà réalisées chez le rat)²³⁵, on peut répondre que la durée de la vie n'en est que prolongée, les cellules n'ayant de toute façon pas la faculté de se régénérer à l'infini.

²³³ Luc 10, 27;

²³⁴ 2 Corinthiens 12, 1-4;

²³⁵ La Recherche, juin 1989, n° 21, p. 800-802

Objection 2: Dans l'Ancien Testament, la mort est considérée comme le sort commun de tous les hommes, qui sont comparés à l'herbe des champs²³⁶ et qui retournera en poussière²³⁷. Elle est le chemin par où tout le monde s'en va²³⁸. Elle fait partie de la condition humaine²³⁹ et quel vivant pourrait lui échapper?²⁴⁰ L'ecclésiastique devance les existentialistes en méditant sur la vanité de toute chose puisque tout est condamné à périr²⁴¹. Donc la mort est naturelle à l'homme comme elle l'est à la bête.

Objection 3: Platon manifeste l'état naturel de l'âme lorsqu'elle est séparée de ce corps qui constitue pour elle une prison l'empêchant de contempler les essences éternelles pour lesquelles elle est faite. Saint Paul va dans son sens: «*Qui me délivrera de ce corps de mort?*»²⁴² Il semble donc que la mort nous permet d'échapper à notre condition terrestre passagère et limitée, ordonnée à une mortification passagère de notre orgueil.

Objection 4: Si la mort n'était pas naturelle et voulue par Dieu, n'aurait-elle pas été détruite définitivement par le Christ lors de sa venue. Or nous constatons qu'il nous impose toujours de mourir.

Cependant: Saint Paul écrit: «*Voilà pourquoi, de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, ainsi la mort a passé en tous les hommes, du fait que tous ont péché*»²⁴³. Il fait allusion au récit de la Genèse où Dieu commande à l'homme de ne pas manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal sous peine de mort.²⁴⁴ C'est donc que l'homme ne devait pas mourir.

Conclusion: Nous avons montré²⁴⁵ la réalité d'un projet concret de Dieu au commencement, par lequel l'homme aurait été introduit corps et âme dans la vision béatifique sans passer par la mort. Nous avons montré qu'il ne s'agit pas là d'une simple hypothèse mais d'une volonté initiale de Dieu (si tant est qu'on peut, par analogie, parler de volonté initiale dans l'éternité) dont la réalisation matérielle est visible à travers la vie et la dormition de la Vierge Marie immaculée, dans les moments qui précédèrent son assomption. Ceci étant posé, doit-on dire que l'assomption de Marie, mystère proposé jadis aussi à Eve et Adam est naturelle? Au contraire, est-ce la mort qui l'est?

Pour répondre à cette question, il convient de regarder sous quel aspect formel elle est posée. En effet, la mort est autre chose selon qu'on la regarde du côté du corps, de l'âme c'est-à-dire de la personne tout entière ou de Dieu. *Prise du côté du corps*, il est évident que la mort est naturelle. En effet, la matière minérale n'est pas parfaitement adaptée à devenir un corps vivant. Par nature, son état de stabilité n'est pas celui de l'édifice biologique, mais celui de molécules stables unies par les forces de l'interaction atomique. Ces forces sont faibles et absolument incapables par elles-mêmes de structurer les molécules de la vie. C'est pourquoi, dès que le principe vital (l'âme) a disparu, toute vie se désagrège. De même donc que, prise du côté de la matière, la mort est naturelle à tout être biologique, de même l'apparition à partir d'éléments minéraux de la vie n'est pas naturelle. Il n'en était pas différemment pour Adam et Eve, pour Jésus et pour Marie: Leur corps n'était pas différent du nôtre quant à son mode biologique de fonctionnement. Il était donc par lui-même vulnérable, capable de mourir comme on le voit pour Jésus à l'heure de sa passion. Ils n'étaient délivrés de la mort que par une aide spéciale des anges qui les protégeaient de tout danger et par l'action de Dieu qui fortifiait leur âme et serait venu les prendre dans sa gloire avant que l'âme soit devenue, de par ses forces naturelles, incapable d'assumer un corps devenu trop âgé.

²³⁶ Psaume 103;

²³⁷ Genèse 3, 19;

²³⁸ Josué 23, 14;

²³⁹ Psaume 48, 7-15;

²⁴⁰ Psaume 88, 49;

²⁴¹ Qohélet 1, 2 et 6, 6;

²⁴² Romains 7, 24;

²⁴³ Romains 5, 12

²⁴⁴ Genèse 2, 17

²⁴⁵ Question 1, article 6

Prise du côté de l'âme, on doit affirmer que la mort n'est pas naturelle à la personne humaine. En effet, l'âme spirituelle est par nature immortelle et elle donne vie à un être qui, au plus profond de son désir naturel, veut vivre toujours. Avec le corps, elle constitue un être qui ne saurait être brisé que par une violence substantielle. Ainsi, l'âme est par nature faite pour conserver à l'être tout entier son unité d'être. Si elle ne le peut, ce n'est pas de son fait mais à cause des limites de la matière vivante devenue non assumable. Voilà pourquoi l'homme ressent la mort comme le dépouillement le plus terrible. Il l'aborde d'une façon démunie et elle s'impose à lui comme un signe ultime de sa nature fragile.

Prise du côté de Dieu, la mort est, depuis le péché originel, voulue par lui pour le bien de l'homme. Elle est l'instrument ultime dont il use en vue de le conduire à la vie éternelle. Confronté ainsi à sa petitesse, l'homme est disposé à l'humilité et, par l'humilité à l'espérance d'un salut. Lorsque le salut lui est proposé, il ne lui est alors possible de le rejeter qu'à cause d'un orgueil plus fort que la mort. En conclusion, on peut dire que la mort est biologiquement naturelle, métaphysiquement contre-nature et théologiquement utile au salut depuis le péché originel.

Solution 1: La mort est naturelle au mode biologique de fonctionnement du corps humain;`Mais, nous le verrons, il existe un autre mode de fonctionnement de la matière vivante, capable de se rendre entièrement soumise à la vitalisation de l'âme et qui sera commune à tous les vivants après la résurrection dans le monde nouveau.²⁴⁶

Solution 2: Dieu n'a pas révélé tout de suite à l'homme son projet d'amour après qu'il en eût oublié la nature dans les générations qui suivirent le péché originel. Il se tut durant de longs siècles, comme le rapporte Jésus lui-même: «*Nombreux sont les hommes qui auraient voulu voir un seul de ces jours et ne l'ont pas vu* »²⁴⁷. Mais cette ignorance qui les laissait dans une détresse vive à l'heure de leur mort servait en définitive à leur salut. Lorsqu'au terme d'une vie passée à poursuivre la gloire les terribles guerriers²⁴⁸ de jadis entraient dans la vieillesse, puis rendaient leur âme à Dieu, comme le plus humble de ses esclaves, il ne restait souvent en eux que confusion et regret. Lorsqu'à ce moment, s'attendant à rencontrer un juge terrible et dur, ils se retrouvaient face à face à leur ange gardien, ange de miséricorde, image du Dieu vivant qu'il représentait, accompagné souvent des êtres qu'ils avaient chéris durant leur vie, lorsqu'ils entendaient révéler l'existence d'un Dieu unique au pardon généreux, ils fondaient. Et lorsque la voix de leur ange leur annonçait, pour bientôt, la venue d'un Sauveur qui les délivrerait de tous leurs péchés, ils croyaient. Et ces pécheurs broyés par la vie s'écriaient: «*Pardon Seigneur Dieu, car nous avons péché contre toi. Envoie ton Sauveur. Qu'il vienne nous délivrer, car nous voulons voir son visage.*» Accompagnés de leur ange, ils considéraient l'état de leur âme, apprenaient à découvrir leur péché. Ils acceptaient de toute la générosité de leur cœur, en éclairé sur Dieu, de subir un purgatoire aussi longtemps qu'il le fallait. Ils se plongeaient, eux-mêmes, sans récriminer, dans la solitude de ce purgatoire, pour que disparaisse en eux. Toute trace d'égoïsme. Puis cette oeuvre effectuée, ils s'en allaient retrouver Adam et Eve dans les limbes où ils attendaient, dans l'espérance, la venue du Sauveur promis. Cette attente n'était pas douloureuse car Dieu, en prévision de la venue future du Sauveur, les comblait de la grâce de sa présence invisible d'une manière bien plus forte encore que ce qu'avaient expérimenté Adam et Eve en Eden. Jésus décrivant les limbes où les patriarches attendaient sa venue, parle d'une eau pure qui comblait le pauvre Lazare²⁴⁹. Certes, Dieu ne se montrait pas encore à eux face à face. Il attendait pour cela son heure, l'heure où, face à Lucifer jusqu'ici triomphant, il ouvrirait les portes de la vision béatifique.

Solution 3: De même, les faiblesses de notre corps qui, de par son état provisoire de vie biologique empêche l'âme d'exercer toutes les potentialités qu'elle sent en elle, affaiblit la capacité intellectuelle, limite la liberté, mortifie la volonté par diverses écharde «*plantées dans notre chair*»²⁵⁰ servent Dieu pour notre salut. Elles peuvent parfois, à l'exemple de Platon, nous lasser et nous amener à penser que

²⁴⁶ Question s 39, 40;

²⁴⁷ Luc 17, 22;

²⁴⁸ Genèse 4, 22;

²⁴⁹ Luc 16, 24

²⁵⁰ 2 Corinthiens 12, 7;

ce corps est étranger à nous-mêmes. Il ne s'agit pourtant que d'une impression psychologique bien éloignée de la vérité que nous expérimentons chaque jour. Notre corps est notre être par mode de partie intégrante, comme notre esprit. C'est pourquoi saint Paul, pour manifester cette unité de notre être, écrit par ailleurs: «*Nous ne voudrions pas mourir.*»²⁵¹

Solution 4: Vitalini Sandro²⁵² résout ainsi l'objection: «*L'homme est donc invité à accomplir le geste du pauvre de Yahvé. En s'appuyant sur Jésus et en ayant foi en lui, il entre en possession de la vie, de la vie éternelle.*»²⁵³ *Celui qui possède cette vie triomphe de la mort. Mais étant donné que cette participation est progressive, la victoire sur la mort s'accomplit aussi au fur et à mesure que cette insertion progresse. La progression n'a donc rien d'automatique, car elle relève de la conversion. Il faut mortifier le vieil homme assujetti à la mort par des œuvres de mortification dont la dernière est la mort corporelle. La vie chrétienne implique un renoncement suprême: le don de la vie. C'est justement la force de la foi qui peut permettre l'oblation au lieu du désespoir. On s'appuie sur le Seigneur, sûr que rien n'est à craindre lorsqu'on se met entre ses mains. Nous relevons encore une fois le grand principe de la vie chrétienne qui est insérée dans la Trinité et qui ne peut être que dynamique. On vit pour mourir mais on meurt chaque jour pour vivre plus intensément. La mort corporelle est donc pour le croyant l'heureux passage de la dernière mortification à la vie éternelle qui sera plus plénière parce qu'elle rendra toute la personne plus apte à scruter la beauté de Dieu.»*

Article 4: La mort est-elle instantanée?

Objection 1: Il semble que la mort soit un processus instantané. En effet, elle est la séparation de l'âme et du corps. Or, l'on peut dire que, à l'instant qui précédait cette séparation, l'âme était encore unie au corps.

Objection 2: Le témoignage de ceux qui ont été ranimés après être passés près de la mort, que ce soit à la suite d'un arrêt cardiaque ou d'un accident semble confirmer ce fait. Elles ont perdu conscience et se sont retrouvées instantanément en dehors de leur corps qu'elles prétendaient voir allongé dans la position où elles l'avaient quitté. Elles ne racontent pas s'être vues quitter progressivement ce corps. Donc la séparation de l'âme et du corps est instantanée.

Objection 3: Les médecins définissent la mort par son caractère irréversible. Or la mort est irréversible à partir du moment où le cerveau est détruit. On peut donc dire avec certitude que l'instant de la mort se situe à ce moment, puisque seul un miracle divin peut provoquer un retour à la vie.

Objection 4: Il semble que la mort est instantanée et qu'elle surprend l'homme comme un voleur selon la parole du Seigneur²⁵⁴: «*Je viendrai comme un voleur. Veillez et priez car vous ne savez ni le jour ni l'heure.*» Celui qui soutient que la mort a une certaine durée ne peut comprendre de quelle manière la venue du Seigneur surprend l'âme. Au contraire, il devrait dire que le Seigneur vient en s'annonçant d'une manière progressive et non comme un voleur.

Cependant: La mort est la séparation de l'âme et du corps. Avant la mort, l'âme est présente au corps comme sa forme; après la mort, elle ne lui est plus présente. Entre ces deux termes, il y a un mouvement qualitatif c'est-à-dire un devenir qui est nécessairement d'une certaine durée²⁵⁵.

²⁵¹ 1 Corinthiens 15, 51;

²⁵² Théologie de l'au-delà, Fribourg Université, Suisse, 1980, p. 13;

²⁵³ Jean 11, 25;

²⁵⁴ Luc 12, 39;

²⁵⁵ Du même coup, le problème de la mort apparente et de la mort réelle s'est posé.

Conclusion: Par la mort, on peut entendre deux choses. En un premier sens, on peut vouloir signifier le moment précis où l'âme se sépare du corps. En ce sens, la mort est un phénomène instantané. Il est impossible de savoir exactement à quel moment se produit une telle séparation car l'âme est par nature immatérielle et donc non perceptible.

En un second sens, on peut vouloir parler du processus qui aboutit à cette séparation. En ce sens, la mort a une certaine durée car, comme tout mouvement, elle a un début, un devenir et une fin. Le terme final de ce mouvement qualitatif constitue la mort telle que nous en avons parlé au premier sens. Même s'il est impossible de dire avec précision le moment où se produit la séparation entre l'âme et le corps, on peut tout de même essayer de le conjecturer en s'appuyant sur des signes physiques. En effet, le fait que l'âme n'est plus active doit être discernable par quelques effets dans le corps qui ne vit que par elle.

Les médecins se sont donc donnés une définition de la mort clinique. Ils appellent mort clinique la destruction irréversible du corps. Mais au fur et à mesure que la médecine a progressé, elle a dû repousser plus loin les limites de la mort clinique. Ainsi, on déclarait jadis un malade cliniquement mort en s'appuyant sur le fait qu'il ne respirait plus, puis par la constatation de l'arrêt de son cœur. En dernier lieu, on a dit qu'un malade pouvait être déclaré cliniquement mort lorsque son cerveau avait manqué d'oxygène un temps assez long pour être irrémédiablement détruit. Il est vrai que dans ce cas le retour à une vie normale est impossible. Cependant, au plan philosophique, le fait que certains malades morts cérébralement continuent à vivre d'une vie végétative manifeste la présence du principe d'unité de leur vie, c'est-à-dire de leur âme.²⁵⁶

On est donc arrivé à dire que la mort était certaine lorsque le corps n'avait plus aucune vie végétative apparente.²⁵⁷ Cependant cette opinion n'est pas non plus concluante. Rien n'empêche que même dans cet état l'âme reste un certain temps liée au corps ou à quelque chose du corps. C'est pourquoi la liturgie de l'Église garde la tradition de veiller plusieurs jours le corps de celui qui est mort.

Solution 1: Cette objection parle de la mort dans le premier sens c'est-à-dire comme le terme final du mouvement.

Solution 2: L'expérience vécue par ces personnes n'est pas la mort mais seulement une approche de la mort et on peut le prouver facilement: le fait qu'elles pouvaient voir leur corps au-dessous d'elles ainsi que tout ce qui se passait manifeste qu'elles possédaient encore la faculté de voir. Or les sensations sont des facultés matérielles tant par leur objet qui est le corps sensible que par leur cause qui est une puissance de la vie sensitive. Il fallait donc que l'âme de ces personnes soit d'une manière ou d'une autre en lien avec leur corps physique ou avec une partie de ce corps. Leur âme n'était donc pas totalement séparée de leur corps. Ces personnes n'étaient pas réellement mortes²⁵⁸.

Si l'on insiste en disant qu'elles ont eu des contacts avec des êtres de l'au-delà comme des proches décédés depuis longtemps ce qui semble confirmer qu'elles étaient vraiment mortes, on peut répondre ceci: ces contacts eux-mêmes semblent s'être produits à travers des images sensibles du corps des proches décédés. C'est ce qui ressort des récits de ces personnes qui ont approché la mort. Il y a donc certainement une infusion dans les facultés sensibles du mourant de l'image de ces morts, par le

²⁵⁶ Bien que celle-ci ne puisse plus manifester l'exercice de ses capacités spirituelles au moyen du corps. Il faut aussi distinguer le cas de ces personnes avec d'autres dont on peut maintenir indéfiniment une apparence de vie qui, en fait, n'est plus qu'un fonctionnement mécanique des organes alimentés en oxygène et nourris par transfusion. Ils ne présentent plus d'unité vitale mais une simple juxtaposition de fonctions végétatives plus ou moins concordantes. Ce signe indique l'absence du principe vital unificateur.

²⁵⁷ En 1966, l'Académie de Médecine a donné une nouvelle définition des signes de la mort certaine: si la trace électro-encéphalographique est rectiligne ce qui manifeste la disparition de tout courant électrique, dans l'état actuel de la science, on peut affirmer au bout de 48 heures que le sujet est mort.

²⁵⁸ Voir Docteur Raymond MOODY, *La vie après la vie*, Paris, 1980; Voir aussi les études du Docteur Kübler-Ross sur les expériences de mort approchée (N. D. E. Near Death Experience.)

Ces considérations peuvent nous paraître assez étranges dans une analyse théologique, mais il n'est pas superflu d'en tirer une conclusion importante pour notre étude: le processus qui amène à la situation irréversible de la mort ne semble pas s'opérer instantanément. Son déroulement complexe et en partie mystérieux semble s'étendre sur une longueur de temps considérable, même s'il n'est plus mesurable selon nos catégories.

Si l'on veut concevoir la mort comme la situation qui se détermine là où la vie se retire de l'organisme humain, on devra admettre que cela se fait, normalement, avec une certaine lenteur. Ces cas de réanimation, et peut-être un jour les cas des hibernés réveillés, montrent que celui qui revient à la vie a parcouru seulement une partie du tunnel qui est le processus de la mort, une partie qui paraît déjà coïncider avec la mort, mais qui n'est pas la mort, puisque l'on peut justement en revenir; ceci nous montre la complexité du phénomène et le mystère qui l'entoure encore et qui ne sera pas dévoilé sur terre d'un point de vue médical, car on ne peut pas avoir une expérience scientifique d'une situation dont on ne revient pas.

ministère des anges ou des morts eux-même dans l'hypothèse probable où ils conservent perpétuellement leur corps psychique. En conséquence, on doit affirmer que la mort ne s'était pas encore produite totalement. Dans l'expérience de la mort approchée, les témoins vivent la différence entre leur expérience et la mort réelle à travers l'apparition d'une limite symbolique mais pourtant réelle (rivière, porte, barrière) dont ils savent par intuition que, s'ils la franchissent, leur retour sur terre sera impossible.

Solution 3: Le caractère irréversible définit la mort clinique. Il s'agit d'une définition qui se prend par l'aspect matériel de la mort. Mais la mort au sens philosophique est la séparation définitive de l'âme et du corps et c'est l'aspect formel de la mort. Ainsi, l'instant où s'achève le processus de séparation entre l'âme et le corps ne correspond pas forcément à celui de la destruction irréversible de ce même corps. Certains théologiens affirment même que plusieurs jours peuvent séparer ces deux moments.

Solution 4: Quand Jésus dit qu'il vient comme un voleur, il ne veut pas signifier que l'âme surprise par la mort reste figée pour l'éternité dans l'état où elle a été trouvée de telle façon que celui qui aurait commis la veille avant de s'endormir un péché mortel et aurait omis de s'en repentir sur le champ serait irrémédiablement damné si la mort venait à le surprendre durant le sommeil. Il veut dire que celui qui ne maintient pas habituellement son âme dans la charité prête pour la mort, risque d'être surpris alors qu'il n'est pas prêt et que son éternité se décide.

Article 5: L'homme reçoit-il de Dieu certaines révélations dans la durée qu'on appelle le moment de la mort?²⁵⁹

Objection 1: Il ne semble pas. L'homme qui meurt en état de péché mortel est immédiatement introduit en enfer selon les paroles du pape Innocent IV²⁶⁰. Il est donc inutile qu'elle reçoive une révélation puisqu'elle est déjà jugée.

Objection 2: Jésus dit à propos des pécheurs «*même si un mort ressuscitait, ils ne croiraient pas*»²⁶¹. Il est donc inutile qu'une révélation soit donnée au moment de la mort puisque ceux qui n'ont pas cru sur la terre ne croiront pas plus à cet instant.

Objection 3: Jésus dit: «*celui croira et sera baptisé sera sauvé*»²⁶² ce qui signifie que celui qui n'a pas reçu le baptême ne peut être sauvé. Inutile donc qu'il reçoive une révélation au moment de la mort pour être sauvé.

Objection 4: On voit mal à quoi cela sert. Il suffit pour réaliser son salut que l'âme reçoive ces révélations après sa mort, c'est-à-dire après la séparation complète de l'âme et du corps. Inutile donc de poser d'hypothétiques révélations dans les moments troubles de la mort.

²⁵⁹ Nous employons l'expression «l'homme»et non «l'âme»pour signifier que la séparation d'avec le corps n'est pas faite. C'est l'homme tout entier - corps et âme- qui vit ces événements.

Dans une série d'études très remarquées et très discutées sur cette question, le cardinal Billot a donné au passage un très bel exposé de la théologie thomiste de l'Enfer. Prenant son point d'appui sur cette étude, Mgr Glorieux a soulevé un autre problème. Lorsqu'un pécheur paraît obstiné, si loin de Dieu qu'il semble comme virtuellement damné, ne doit-on pas penser qu'il y a encore pour lui la possibilité d'accueillir certaines grâces au moment de la mort? Du même coup, le problème de la mort apparente et de la mort réelle s'est posé. L'influence de la philosophie existentialiste a fait mieux comprendre comment l'homme, qui est esprit, se construit lui-même en ce sens que les options particulières qui jalonnent sa vie donne a celle-ci une orientation sans que pour autant celle-ci, surtout dans le mal, soit définitive; Finalement, le problème de l'éternité des peines a conduit à cet autre: peut-on être damné pour un péché mortel? La théologie du péché, la distinction entre les péchés, la purification du péché en cette vie ou dans l'autre vie sont aujourd'hui un problème théologique plus actuel que celui du feu de l'enfer ou de l'éternité des peines. L'homme, image de Dieu, est paru à la découverte de son âme, et de sa relation avec le créateur par la médiation de Jésus-Christ et de l'Église. L'eschatologie n'est pas un domaine séparé, on ne peut en traiter sans toucher à mille autres choses.

²⁶⁰ Lettre à l'évêque de Tusculum, 06 mars 1254;

²⁶¹ Luc 16, 31;

²⁶² Marc 16, 16;

Objection 5: Cela paraît inutile au moins pour ceux qui croient puisqu'ils n'ont pas besoin de recevoir la foi qu'ils ont déjà.

Objection 6: Récemment la discussion, grâce aux conceptions de H-U von Balthasar (et donc d'A. von Speyr), a pris une tournure différente. » Au jugement, le bien d'une vie humaine n'est pas opposé quantitativement au mal. Par ailleurs, la liberté humaine ne fait pas une sélection ponctuelle entre des biens finis mais elle transcende la finitude et décide à partir d'une autonomie absolue, qui la dépasse elle-même. C'est pourquoi la décision humaine, «le choix fondamental», doit être évalué qualitativement. » Ce choix fondamental.. ne se fait cependant pas *in abstracto*, mais dans les différentes situations de vie qui se succèdent, dans une série d'actes et d'attitudes qui ont tous une pente vers la mort et qui nous révèlent aussi sans cesse la finitude de l'espace assigné à la liberté de choix. Il est difficile d'éclaircir la relation avec le choix fondamental, qui ne se laisse pas décomposer d'après les différentes situations; il y va sans aucun doute, primordialement de la sentence objective (c'est-à-dire le jugement de Dieu), d'une part, et, d'autre part, de son incarnation nécessaire dans les décisions toujours exigées par les situations.. Et comme il ne s'agit pas d'une estimation qualitative mais de la qualité du choix fondamental se pose la question de savoir si un choix fondamental négatif, même s'il s'agit du dernier dans le temps d'une vie, a pu s'exprimer sans restriction dans toutes les situations d'une vie.. Ici le juge cherchera «si, dans la vie de celui qu'il a à juger, quelque chose peut se laisser trouver qui a été saisi, peut se laisser saisir de son amour vivifiant, une possibilité au moins potentielle de foi, si donc dans l'homme qu'il a à juger, quelque chose est capable d'amour! D'un petit grain d'amour en réponse à tout l'amour qui lui est offert par Dieu.»²⁶³

Cependant: Il est écrit: *»Tout homme verra-le salut de notre Dieu »*²⁶⁴ et *«l'Évangile sera prêché à toutes les nations puis ce sera la fin»*²⁶⁵. Il est donc annoncé que les hommes reçoivent la révélation de l'Évangile avant leur jugement dernier, surtout ceux qui n'ont aucunement entendu parlé du Christ auparavant.

C'est pourquoi la bienheureuse sœur Faustine KOWALSKA, béatifiée par le pape Jean-Paul II en 1993, peut écrire²⁶⁶: *«J'accompagne souvent les âmes agonisantes et je leur obtiens la confiance en la miséricorde divine. Je supplie Dieu de leur donner toute la grâce divine, qui est toujours victorieuse. La miséricorde divine atteint plus d'une fois le pécheur au dernier moment, d'une manière étrange et mystérieuse. A l'extérieur nous croyons que tout est perdu, mais il n'en est pas ainsi. L'âme éclairée par un puissant rayon de la grâce suprême se tourne vers Dieu avec une telle puissance d'amour, qu'en un instant elle reçoit de Dieu le pardon de ses fautes et de leurs punitions. Elle ne nous donne à l'extérieur aucun signe de repentir ou de contrition, car elle ne réagit plus aux choses extérieures. Oh! Que la miséricorde divine est insondable.*

Mais horreur! Il y a aussi des âmes, qui volontairement et consciemment rejettent cette grâce et la dédaigne. C'est déjà le moment même de l'agonie mais Dieu, dans sa miséricorde donne à l'âme en son for intérieur ce moment de clarté. Et si l'âme le veut, elle a la possibilité de revenir à Dieu.

Mais parfois il y a des âmes d'une telle dureté de cœur, qu'elles choisissent consciemment l'enfer. Elles font échouer non seulement toutes les prières que d'autres âmes dirigent vers Dieu à leur intention, mais même aussi les efforts divins.»

Conclusion: En effet, on peut comparer l'entrée dans la vie éternelle à un mariage d'amour entre deux époux. Dieu serait l'époux et l'âme la fiancée. Pour que le mariage soit valide, il est évident qu'il faut que les époux échangent leur consentement sans y être contraints mais avec une pleine liberté. Pour cela, un certain nombre de conditions sont requises; Il faut que le futur conjoint soit capable d'aimer en général, c'est-à-dire qu'il ne soit pas complètement perverti par l'égoïsme. Cette disposition générale n'est autre que la bonne volonté mais, cela est évident, il ne suffit pas que Pierre soit en

²⁶³ H-U von Balthasar, Théodramatik 4, ibid. 268-270. Les citations de ce texte sont tirées du commentaire de la première lettre de saint Jean par Adrienne von Speyr, alors que la note en bas de la page fait référence à Mechtilde de Magdebourg. La mystique du Moyen-Age y décrit comment le Père céleste s'approche d'une âme chargée de péchés et lui dit: «Ai-je seulement trouvé quelque chose de bien en toi?

²⁶⁴ Isaïe 52, 10;

²⁶⁵ Mathieu 24, 14;

²⁶⁶ Journal de sœur Faustine, édition J. Hovine, p. 542.

général un homme de bonne volonté pour qu'il épouse Marthe. Il faut en outre qu'il connaisse l'existence de Marthe et quelque chose de son cœur (ce qui correspond au plan surnaturel à la foi); Il faut en plus que les deux conjoints soient libres de tout autre lien donc qu'ils aient un certain espoir vis-à-vis de la possibilité du mariage (ce qui correspond au plan surnaturel à l'espérance.) En outre, s'il est arrivé jadis que l'un ait offensé gravement l'autre, il doit être prêt à en demander pardon (ce qui correspond au plan surnaturel à la contrition signifiée par le baptême de Jean.)

Enfin, une dernière disposition requise: il faut que, chacun par de vers soi, les futurs conjoints soient attirés l'un vers l'autre. Je veux parler ici du premier amour qui s'impose d'une manière non libre: lorsqu'un homme tombe amoureux d'une femme, cet amour s'impose à lui dans un premier temps sans qu'il en ait cherché la naissance (De même, au plan surnaturel, c'est toujours Dieu qui prend l'initiative d'attirer à lui l'homme. C'est ce que le Concile de Trente²⁶⁷ appelle la prémotion divine.

Tous ces éléments, s'ils constituent une disposition très proche au mariage, ne suffisent pourtant pas à le fonder. C'est pourquoi le Concile de Trente²⁶⁸ enseigne qu'il ne s'agit là au plan surnaturel que de dispositions prochaines à la justification mais que tous ces éléments (bonne volonté, attraction divine, foi, espérance, contrition) ne méritent pas la vie éternelle. Il est évident en effet, pour qu'un mariage d'amour puisse avoir lieu, qu'il est nécessaire que chacun des conjoints se sachant aimé, ait choisi d'aimer l'autre: Après un temps convenable de fiançailles qui leur permet de se connaître mutuellement, il faut qu'ils choisissent de se donner l'un à l'autre pour la vie entière, à cause de leur amour, pour le meilleur et pour le pire. De même, pour ce mariage éternel qui fait entrer dans la vision de Dieu, il est nécessaire que l'âme, connaissant suffisamment le cœur de Dieu par la révélation qu'en donne Jésus Christ désire explicitement s'unir à lui. Il s'agit d'un acte de charité, et même d'une charité parfaite puisque nul n'entre dans la gloire sans elle, comme l'enseigne l'Église à propos du purgatoire. Ainsi, c'est la charité et la charité seule qui nous mérite la vie éternelle de même que c'est l'amour réciproque, libre et fervent qui conduit au mariage. Cette charité implique tous les éléments dispositifs dont nous avons parlé précédemment car nul ne peut aimer Dieu et désirer le voir face à face pour l'éternité s'il ne croit pas, n'espère pas, ne se repend pas et n'est pas attiré par sa présence.

De tout cela, nous pouvons tirer la conclusion suivante:

1°) Puisque l'Église nous enseigne qu'« aussitôt après la mort », le choix de l'âme est fait au point qu'elle est conduite en enfer ou au contraire promise à la gloire.²⁶⁹

2°) Puisque d'autre part, l'expérience nous montre que les conditions de ce choix lucide ne sont pas données à tous les hommes durant ce que nous voyons de leur vie terrestre (les païens non visités par les missionnaires, les chrétiens ignorants de leur foi etc).²⁷⁰

3°) Puisque enfin nous savons que Dieu veut proposer à tout homme cette vie, au point que nul ne peut se damner pour l'éternité qu'à cause d'un blasphème parfaitement lucide contre cette révélation, appelé par notre Seigneur le « blasphème contre l'Esprit Saint. »²⁷¹

Nous pouvons conclure que, nécessairement, tout homme reçoit La révélation du Salut de Dieu dans ce moment que nous avons appelé « l'heure la mort », moment ultime de la vie terrestre qui précède la mort. Par cette grâce donnée par Dieu, chacun peut alors se porter vers Dieu ou le rejeter, en fonction de ce qu'il s'est fait pendant sa vie terrestre.

Solution 1: Il est nécessaire d'affirmer que l'homme reçoive de Dieu certaines révélations dans le moment de la mort, c'est-à-dire dans le devenir immédiat qui précède la séparation totale de l'âme et du corps. La raison en est que le moment de la mort tel que nous venons de le définir précède immédiatement le jugement personnel de l'âme et son orientation définitive vers l'enfer ou vers le

²⁶⁷ Concile de Trente, Décret sur La justification, Ch. 5;

²⁶⁸ Idem Chapitre 6, «LA FOI CATHOLIQUE», p. 347;

²⁶⁹ Voir par exemple: la constitution *Benedictus Deus* de benoît 12, FC page 511

²⁷⁰ Voir ce qu'en dit saint Paul aux Romains.

²⁷¹ Voir la lettre d'Innocent IV à l'évêque de Tusculum (6 mars 1254), «LA FOI CATHOLIQUE», page 608. La solution de Saint Augustin qui consiste à admettre la damnation éternelle des païens qui, sans faute de leur part, meurent sans la grâce, des enfants morts sans baptême etc. ne peut être retenue car, tout en tenant compte de 1 et 2, elle ne tient pas compte de 3. De même, la solution de Luther qui prétend que la foi seule suffit pour le salut ne peut être retenue car elle ne tient pas compte de la solution 6. Quant à la thèse de Calvin enseigne que Dieu prédestine certains à l'enfer, elle est indigne.

paradis, c'est-à-dire vers la séparation avec Dieu ou vers la vision de Dieu. L'âme qui arrive au terme d'une vie, est jugée sur les intentions qui ont orienté cette vie terrestre et ses actes.

Or, pour qu'il y ait un jugement juste, certaines conditions sont requises en celui qui est jugé. En premier lieu, il doit savoir de quoi il est accusé et pour quelles raisons. C'est pourquoi le premier acte des juges dans les procès est d'énoncer le délit commis et de préciser sur quel point du droit il s'oppose. Celui qui ignore complètement ce dont on l'accuse et pourquoi on l'accuse ne peut bien évidemment pas être jugé avec justice.

Jésus, à la différence de bien des hommes, juge en fonction des intentions qui sont source de nos actes, selon cette parole: «Dieu sonde les reins et tes cœurs» Il est donc essentiel de remonter à la source.

Or l'homme, dans sa condition terrestre, n'agit pas toujours en fonction d'intentions parfaitement éclairées et pleinement libres. Ainsi, bien des péchés mortels commis dans le monde n'ont pas leur source première dans la malice de la volonté, mais dans la faiblesse de la chair et dans l'ignorance de l'intelligence comme cela a été montré²⁷².

Le péché mortel peut être défini ainsi²⁷³: «c'est un acte de la volonté humaine qui met sa fin dernière dans un bien de telle façon que Dieu ne peut-être en même temps aimé comme la fin dernière: *«nul ne peut servir Dieu et l'argent»*²⁷⁴ dit Jésus, manifestant ainsi que l'homme ne peut avoir deux fins dernières. Il subordonne nécessairement l'une à l'autre. Ainsi, celui qui s'aime lui-même, au point de subordonner Dieu à l'amour de soi comme un moyen à sa fin, ne peut être vivant de la vie de la grâce. Il est mort spirituellement, d'où la notion de péché mortel.

Certains commettent des péchés mortels à cause d'une ignorance préalable: en effet s'ils avaient su parfaitement la gravité du péché et de ses conséquences contre Dieu, contre le prochain et contre eux-mêmes, ils n'auraient jamais péché. C'est ce que veut exprimer l'apôtre quand il dit²⁷⁵: *«Si le Christ n'est pas ressuscité, mangeons et buvons car demain nous mourrons»* Le péché d'ignorance peut être une faute mortelle en tant que l'homme met sa fin dernière dans les créatures mais il est en partie excusable à cause de l'ignorance qui lui est conjointe;

Certains commettent des péchés mortels parce que leur volonté est détournée de sa fin par l'action des puissances sensibles qui les entraînent vers leur fin particulière. Ainsi, celui qui se livre à la débauche à cause de son amour pour le plaisir peut tel savoir d'une manière générale que Dieu ne consent pas à de tels actes et pourtant il y cède dans certains cas particuliers à cause de l'entraînement de son désir sensible. Sa volonté se détourne alors de Dieu pour mettre sa fin dernière en autre chose que Dieu. Dans cette mesure, il s'agit d'un péché mortel, selon les paroles de l'apôtre aux Romains²⁷⁶: *«les passions perverses produisent en nos membres des fruits de morts»*, même si ce péché mortel est en partie excusable à cause de la faiblesse qui en est l'origine²⁷⁷.

Enfin, certains peuvent commettre des péchés mortels avec une pleine connaissance qui exclut l'ignorance et une pleine maîtrise de soi qui exclut la faiblesse. Leur acte est alors pleinement volontaire et c'est avec pleine responsabilité qu'ils se détournent de Dieu. Mais un tel péché est rare car peu d'hommes sont capables des deux conditions énoncées. Un tel péché de malice volontaire, quand il ne présuppose aucune ignorance et aucune faiblesse déterminante est appelé par Jésus le péché contre l'Esprit Saint, car il s'oppose à l'amour qui est attribué en Dieu par appropriation à l'Esprit Saint. Seul le péché contre l'Esprit Saint épuise ce qui est contenu sous la notion de péché mortel car l'homme porte alors son intention sur une fin en sachant et en voulant que cette fin le détourne de Dieu.

Ainsi, dans le moment qui précède la séparation définitive de l'âme et du corps, il convient que le juste juge qui juge les intentions supprime toute ignorance préalable aux péchés. Il faut donc qu'il révèle à l'homme certaines choses essentielles à son salut tels que l'amour de Dieu, l'existence d'un Sauveur, la malice du péché. Si l'homme, malgré cette révélation, maintient obstinément sa volonté

²⁷² Saint Thomas, Somme Théologique, Ia IIae Question 76, 77 et 78;

²⁷³ Attention, il s'agit ici de la définition de l'école thomiste, telle qu'elle était utilisée par l'Église jusqu'au Concile de Vatican II. Actuellement, l'Église préfère appeler péché mortel le seul péché contre le Saint Esprit. Il faut donc toujours vérifier son vocabulaire dans les discussions.

²⁷⁴ Luc 16, 13;

²⁷⁵ 1 Corinthiens 15, 32;

²⁷⁶ Romains 7, 5;

²⁷⁷ Saint Thomas, Somme Théologique, Ia IIae, Question 14, 1;

dans le péché, il peut être jugé pour des actes dont il est vraiment responsable. C'est pourquoi Jésus dit, à propos du péché d'ignorance: «Si je n'étais pas venu et ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché; mais maintenant ils n'ont pas d'excuse à leur péché.»²⁷⁸

De même, pour le péché de faiblesse²⁷⁹, il convient que l'homme au moment de sa mort et avant son jugement soit délivré des passions du corps qui s'entraînaient à pécher. De la même façon, celui qui délivré de sa faiblesse au moment de sa mort, maintient obstinément sa volonté dans le péché, peut être jugé pour des actes dont il prend la pleine responsabilité. Ce n'est donc pas n'importe quel péché mortel qui introduit l'homme immédiatement après sa mort dans la damnation éternelle mais seulement le péché contre l'Esprit Saint, c'est-à-dire le péché mortel «parfait» qui implique pleine conscience, pleine volonté et liberté. C'est pourquoi le même pape Innocent IV écrit: «Puisque la Vérité affirme dans l'Évangile que si quelqu'un a blasphémé contre l'Esprit Saint, il ne lui sera pas pardonné ni dans ce monde ni dans le monde à venir»²⁸⁰, elle nous fait comprendre que certaines fautes sont déliées dans le siècle présent, mais d'autres dans le siècle futur »²⁸¹. Les péchés qui sont pardonnés dans le siècle futur, c'est-à-dire au moment de la mort sont les péchés contre le Fils (c'est-à-dire les péchés d'ignorance car on attribue en Dieu au Fils par appropriation la science) et les péchés contre le Père (c'est-à-dire les péchés de faiblesse puisque le Père est considéré comme la puissance en Dieu par appropriation.) Après la mort, les seuls péchés qui subsistent sont les péchés véniels, c'est-à-dire les restes de l'attachement au péché, et les fautes contre l'Esprit Saint, c'est-à-dire l'obstination orgueilleuse dans le péché. Les restes du péché sont purifiés par le purgatoire; Les péchés mortels qui subsistent et qui, comme on l'a vu sont des blasphèmes contre le Saint Esprit conduisent en enfer où il n'y a plus d'autre amour dans l'intention du pécheur que l'amour de soi.

Solution 2: Il existe deux manières d'être incroyant: en un premier sens, cela peut-être par haine de la foi alors même qu'elle a été entendue. Il convient que la foi soit prêchée à ces hommes là au moment de la mort afin que, s'ils maintiennent avec obstination leur refus, ce soit en pleine conscience et liberté. Il s'agit lors de la première espèce du péché contre l'Esprit Saint, c'est-à-dire le refus de croire à la vérité suffisamment manifestée²⁸².

En un second sens, cela peut être par ignorance de la foi selon ce que dit l'apôtre: «*Comment peut-on croire sans avoir entendu?* »²⁸³ Une telle incroyance n'est pas coupable. Elle est donc supprimée au moment de la mort, à cause de la bonté et de la justice de Dieu qui veut sauver tous les hommes.

Solution 3: Jésus ne parle pas ici du baptême au sens sacramentel mais d'abord de ce que signifie et réalise ce baptême, à savoir l'entrée dans la grâce de Dieu qui est la communication de la grâce sanctifiante. Or une telle entrée en grâce peut avoir lieu jusqu'au dernier moment, c'est-à-dire jusqu'au moment de la mort accomplie.

Solution 4: Dans l'hypothèse (semble-t-il erronée, voir article 2) où l'âme humaine perdrait après la mort les facultés de sa vie psychique, elle serait moins bien disposée à poser un acte pleinement humain qu'à l'heure de la mort. Après la séparation complète de l'âme et du corps, la volonté humaine se comporterait d'une manière comparable à celle des anges: elle se porterait tout entière vers son objet, suivant en cela l'acte d'une intelligence devenue intuitive. Mais ce mode d'élection, propre aux anges, est disproportionnée par rapport à l'exercice normal de l'intelligence humaine. Il implique une puissance intellectuelle que l'homme ne possède pas. Le propre de l'homme est de connaître les réalités spirituelles par l'instrument d'images sensibles dont l'intellect agent extrait l'intelligibilité. Ainsi, une telle connaissance intuitive lui serait moins claire car trop éblouissante. C'est pourquoi le choix doit être réalisé avant la mort qui vient briser l'unité de la nature humaine. C'est pourquoi, au moment de la mort, alors que l'âme est encore unie à son psychisme, elle reçoit la grâce de l'apparition *visible* de Jésus dont le corps glorieux devient pour elle source de la plénitude de

²⁷⁸ Jean 15, 22;

²⁷⁹ Voir article suivant;

²⁸⁰ Mathieu 12, 31;

²⁸¹ op. cit. Innocent IV;

²⁸² Voir question 11, article 4;

²⁸³ Romains 10, 14,

la révélation spirituelle de l'Évangile. Voilà pourquoi un choix humain et libre est possible durant notre vie terrestre et, selon la foi catholique, «aussitôt après la mort», l'âme est définitivement fixée sur son destin éternellement choisi.

Nous insistons sur ce point: ce n'est donc pas l'âme mais l'homme tout entier qui choisit, durant sa vie terrestre, son destin éternel.

Solution 5: Même les croyants reçoivent la révélation de Jésus Christ au moment de leur mort. En effet, nul ne peut prétendre connaître sur terre la profondeur du mystère du salut. Il reste bien souvent des préjugés et des erreurs qui doivent disparaître avant le jugement dernier. La prédication opérée par Jésus purifie la foi de toute ignorance essentielle.

Seule la Vierge Marie, à cause de sa sainteté inégalable, aura pu être introduite directement dans la Vision de l'essence divine de son Fils. Cependant, il est évident que celui-ci s'est montré à elle au jour de sa dormition, dans son corps, son âme humaine. La foi de Marie, avant même de voir la divinité de son Fils, en a toujours été vécue.

Solution 6: Cette hypothèse de Balthasar concernant le salut présente certains avantages. Elle montre l'importance de la vie terrestre dans son ensemble comme orientation vers le salut. Elle manifeste d'autre part comment Dieu reconnaît et bénit tout acte bon, naturel ou surnaturel dans sa créature. Mais elle présente des inconvénients par rapport à ce que nous avons exposé de la foi de l'Église qui nous obligent à la considérer comme insuffisante: 1) Le premier d'entre eux (et le moins important sans doute puisqu'il suffirait de modifier la position de Balthasar et de situer ce qu'il décrit à l'heure de la mort et non après la mort est la non concordance de sa position avec la constitution «*Benedictus Deus*» du pape Benoît XII de l'an 1336. Il y est dit: «*Nous affirmons en plus: comme Dieu l'a ordonné communément, les âmes de ceux qui sont morts chargés d'un péché effectivement grave descendent immédiatement en enfer, où elles subissent des peines infernales.*»²⁸⁴ Nulle âme ne saurait être conduite au ciel à cause d'un acte ou même de toute une vie passée dans le bien, qu'il soit humain ou surnaturel si, dans le moment ultime de sa vie, face à Jésus qui se révèle, elle ne s'appuie pas sur ce passé pour poser un acte actuel de charité envers lui. Ainsi, nous sommes d'accord avec Balthasar pour reconnaître ce «*petit grain d'amour*» que Jésus manifeste à tout homme dans sa vie passée, mais nous affirmons en plus que Jésus en attend un autre, actuel, surnaturel et parfait, ayant la qualité du «oui» que se disent mutuellement les époux le jour de leur mariage. Sans cet acte (c'est-à-dire dans le cas où une créature refuserait obstinément de le poser, nul n'entre au Ciel après la mort.

Article 6: Dans le moment de la mort, l'homme est-il délivré de la faiblesse du corps?

Objection 1: Tant que l'âme n'est pas séparée du corps, elle reste liée aux faiblesses du corps. Elle ne peut donc être libérée de la faiblesse de la sensibilité avant que la mort soit totalement accomplie.

Objection 2: Jésus met en garde l'homme contre le péché en disant «*veillez et priez car vous ne connaissez ni le jour ni l'heure où le fils de l'homme viendra*»²⁸⁵. Il veut signifier par là qu'il faut se garder de tout péché, même des péchés de faiblesse car un seul péché mortel, si nous sommes surpris par la mort, peut conduire en enfer.

Objection 3: Dieu a imposé à l'homme sa faiblesse afin qu'il apprenne l'humilité²⁸⁶. Si donc cette faiblesse est supprimée au moment de la mort, l'homme risque de s'enorgueillir à cause de la pleine

²⁸⁴ Dentzinger- Schönmetzer, 1002;

²⁸⁵ Luc 21, 36;

²⁸⁶ De telles épreuves, comme toutes les souffrances de la vie terrestre ont pour unique finalité de disposer le cœur de l'homme à l'humilité de sa condition et, ce faisant, de l'orienter au désir d'un salut qu'il reçoit en la personne de Jésus Christ. Une méditation de Pascal sur l'agonie nous manifeste cette disposition que la mort vécue dans la lumière du sacrement des malades peut réaliser. Ces souffrances dispositrices de l'agonie n'étant plus utiles lorsqu'il s'agit de choisir pour l'éternité, elles disparaissent aussitôt que la mort commence son oeuvre de séparation de l'âme et du corps.

«Oui, au moment de la mort, je serai seul! Les vanités ne m'accompagneront pas, ni l'argent, ni les souvenirs qui me seront inutiles, sauf pour me convaincre de mes péchés et me combler de remords. J'aurai vécu seul mais je ne sentirai ma solitude que devant le problème du posthume. J'aurai passé ma vie à interroger les livres, les prêtres, je n'aurai rencontré que Dieu, Jésus. Voici donc la vérité, je suis seul avec Dieu. Des lors,

maîtrise qu'il a de lui-même. Cela semble contradictoire avec la sagesse de Dieu qui veut conduire tout homme à la vision de son essence. Donc l'homme n'est pas délivré de la faiblesse au moment de la mort.

Cependant: Nul ne peut se porter d'une manière absolument libre vers une fin s'il est entraîné par quelque passion du corps.

Conclusion: De même que le péché lié à une ignorance est supprimé au moment de la mort par une révélation concernant la nature du salut préparé par Dieu, de même il est nécessaire que le péché de faiblesse qui est très souvent mortel soit supprimé. Et cette nécessité vient de la fin du jugement particulier auquel aboutit la mort. Ce jugement détermine le sort éternel de l'âme par rapport à Dieu. Or une âme ne peut être damnée que pour des actes dont elle est pleinement responsable ce qui n'est pas le cas du péché de faiblesse à cause de s'entraînement de la passion subi par la volonté. Ainsi, dans le moment qui précède la séparation de l'âme et du corps, le corps est rendu par Dieu léger pour l'âme de telle manière que la volonté ne peut plus subir l'entraînement du foyer de péché²⁸⁷. Dans cette situation, si un homme s'obstine à maintenir sa volonté fixée sur le péché, ce ne peut être qu'à raison d'un péché contre l'Esprit Saint comme l'impénitence finale. Au contraire, si l'homme se repent au moment de sa mort, il reçoit le pardon de Dieu et peut être sauvé, même si c'est à travers un feu²⁸⁸, c'est à dire en passant par le purgatoire.

Solution 1: La mort, telle que nous l'entendons dans cette question, est le devenir progressif qui aboutit à la séparation de l'âme et du corps physique, mais non des facultés du psychisme. Ce devenir implique une certaine durée au fur et à mesure de laquelle le lien qui unit l'âme au corps physique devient de plus en plus tenu. Au point de départ, l'intelligence ne peut s'exercer sans le concours des images données par l'organe du cerveau et la volonté sans entraîner avec elle les appétits du corps sensibles. Au terme final, l'intelligence s'exerce d'une manière plus aisée car les images lui sont apportées par des facultés sensibles bien réelles s'exerçant pourtant de manière séparée de l'organe du cerveau. Pour l'intelligence, l'exercice devient aisé, comme si le poids de la matière dont se plaignait Platon n'était plus un obstacle mais au contraire une harmonie. Pour la volonté, aucune entrave n'affaiblit sa capacité à se porter vers le bien.

Solution 2: Le péché mortel quel qu'il soit, même s'il a des circonstances atténuantes dans l'ignorance ou la faiblesse, peut conduire l'homme au péché contre l'Esprit Saint lorsque l'ignorance et la faiblesse disparaissent. Rien ne prouve en effet que l'homme se repente toujours de ses péchés au moment de la mort, à cause de l'attachement à soi qui est présent dans tout péché et qui subsiste même après la mort. Cet amour déréglé de soi peut conduire à la révolte définitive contre Dieu, comme nous le verrons.²⁸⁹

Solution 3: Dieu veut conduire tout homme à la vision de son essence mais pas à n'importe quel prix. Comme nous l'avons montré, il convient que l'homme désire librement entrer dans cette gloire. C'est pourquoi il est nécessaire que tout élément qui conditionne de l'extérieur cette liberté disparaisse comme la violence, la faiblesse, la peur. Dieu n'impose donc à l'homme l'état de faiblesse qui aboutit à la mort que sur cette terre et en préparation du jugement dernier que la mort inaugure.

aujourd'hui, il n'y a que Dieu qui compte, Dieu, c'est-à-dire ma conscience, l'opinion que j'ai de moi-même, la route de mon devoir. Il ne s'agit pas de ce que l'on pense de moi, mais de ce que Dieu pense.» Je mourrai seul, Blaise PASCAL

²⁸⁷ Le foyer du péché est cette propension de notre sensibilité à chercher son propre bien (valorisation, autonomie, sécurité.) Depuis le péché originel, ces instincts de notre sensibilité sont devenus difficiles à contrôler. Ils entraînent souvent notre volonté, malgré son désir profond. Au moment de la mort, le foyer du péché est éteint par Dieu. La personne expérimente alors un état de profond calme psychologique, comparable à celui d'Adam et Eve en Eden. C'est un fruit de la rédemption.

²⁸⁸ I Corinthiens 3, 15;

²⁸⁹Voir dans ce traité, Question 11;

Article 7: L'homme voit-il Dieu dans son essence au moment de la mort?²⁹⁰

Objection 1: Il est nécessaire que l'homme voit l'essence de Dieu au moment de la mort. Nous avons montré que la vision béatifique devait être précédée d'un choix libre. Or nul ne peut choisir ce qu'il ne connaît pas donc l'âme voit Dieu dans son essence au moment de la mort.

Objection 2: Dieu veut que tout homme soit sauvé. En montrant son essence sainte dès le moment de la mort, il pourrait réaliser ce salut pour tous puisque nul ne peut plus pécher en voyant Dieu. Il semble donc qu'il agit ainsi dans sa bonté.

Cependant: S'il en était ainsi, l'homme serait confirmé et stabilisé dans le bien dès le moment de la mort. Or il n'en est pas ainsi puisque certains d'entre eux seront damnés selon cette parole du Seigneur:²⁹¹ *«Allez loin de moi, maudits, dans le feu éternel qui a été préparé pour le Diable et ses anges»* Donc l'homme ne voit pas l'essence de Dieu dès le moment de la mort.

Conclusion: La béatitude qui consiste à voir Dieu dans son essence ne peut être donnée avant le jugement personnel de l'âme. En effet, voir l'essence de Dieu, c'est voir l'essence de la bonté. L'âme qui voit Dieu se trouve donc réellement et totalement dans le bonheur absolu. Or personne ne peut vouloir ou agir sinon en vue du bonheur. Il est en effet impossible de se détourner du bien comme tel. Ainsi l'homme, s'il était uni dès le moment de la mort au Bien Incréé ne pourrait plus pécher. Sa liberté serait définitivement fixée en lui comme à l'essence même du bonheur, et ne voudrait jamais s'en séparer, ce qui, on le sait par les paroles de Jésus, n'est pas la manière dont Dieu veut le salut de l'homme. Il veut s'unir à lui à travers un choix libre, comme on le fait dans un mariage²⁹².

Solution 1: Il n'est pas nécessaire, pour se porter vers un bien de connaître tout ce qui est implique dans ce bien mais simplement de connaître la raison générale de sa bonté. Ainsi, il n'est pas nécessaire que l'homme voie l'essence de Dieu pour se porter vers Dieu, comme on le voit sur terre chez ceux qui aiment Dieu plus que tout, sans avoir vu son essence.

Solution 2: La bonté de Dieu est aussi Sagesse. Or Dieu dans sa sagesse a créé l'homme avec un libre arbitre. C'est donc selon le mode de la nature de sa créature qu'il se donne à lui, c'est-à-dire après un acte de son libre arbitre, ce qui ne serait pas possible si Dieu manifestait son essence dès le premier instant.

Article 8: L'homme voit-il l'humanité sainte de Jésus au moment de la mort?²⁹³

Objection 1: Il semble que cela n'est pas possible: Jésus est actuellement glorifié et son corps glorieux est invisible à l'œil humain à cause de sa nature supérieure, qui est spirituelle.

Objection 2: Nul ne peut voir s'il n'a les yeux ouverts. Or le corps, dans le moment qui précède la mort, est dans une situation limite telle que ses fonctions sensibles ne fonctionnent plus. Il n'est donc plus en mesure de voir quoique ce soit.

²⁹⁰ Cette question est d'une extrême importance face à l'imprécision de certains traités de théologiens qui parlent abusivement de vision de face à face avec Dieu pour des gens qui sont confrontés à une apparition de Jésus dans son humanité. Jésus est Dieu mais on ne voit pas l'essence de Dieu face à face quand on voit son humanité.

²⁹¹ Mathieu, 25, 41;

²⁹² «Le don de cette vision suppose une préparation pour laquelle personne ne peut être contraint» Vitalini Sandro, *Théologie de l'au-delà*; Université de Fribourg-Suisse, 1980, p. 27;

²⁹³ «Conformément à l'Écriture, l'Église attend la manifestation glorieuse de notre Seigneur Jésus Christ (Dei Verbum 1, 4), considérée cependant comme distincte et différée par rapport à la situation qui est celle des hommes immédiatement après leur mort.» sainte Congrégation pour la doctrine de la foi, lettre sur quelques questions concernant l'eschatologie, 17 mai 1979;

En effet, à la fin du monde, le retour du Christ en gloire sera manifesté à toute la dernière génération, d'un seul coup. (Voir Question 25);

Objection 3: Aucun texte de l'Écriture n'enseigne cela. On ne doit rien ajouter à la Révélation sous peine de malédiction selon l'apocalypse²⁹⁴.

Cependant: L'Écriture dit²⁹⁵: *«Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé»* De même dans l'Évangile, le Seigneur annonce: *«les puissances des cieux seront ébranlées et alors on verra le Fils de l'homme venant dans une nuée avec grande puissance et grande gloire»*²⁹⁶, parole qui peut s'appliquer à la fin générale du monde aussi bien qu'à la fin de ce petit monde qu'est l'homme.

Conclusion: Nous avons montré qu'il est nécessaire que l'homme reçoive dans le moment de la mort certaines révélations de la part de Dieu concernant son salut. Or la parole de Dieu faite chair, c'est Jésus Christ lui-même selon saint Jean: *«et le Verbe s'est fait chair et il a demeuré parmi nous»*²⁹⁷ Dans l'humanité du Christ, Dieu a façonné une image de sa divinité, une image parfaitement adaptée au mode de la connaissance humaine qui s'appuie sur ce qui est senti pour s'élever à ce qui est compris par l'intelligence. Il convient donc que la révélation de la gloire réalisée dans le moment de la mort le soit par le Christ Jésus. C'est pourquoi l'Écriture dit²⁹⁸: *«Il n'existe pas d'autre nom sous le ciel que celui de Jésus par lequel nous devons être sauvés»* Ce n'est donc pas par des paroles mais par la rencontre bouleversante avec Jésus que se fera l'ultime révélation précédant le jugement dernier. Elle est donnée non seulement aux hommes qui ne connaissent pas Jésus, c'est-à-dire aux païens, mais aussi aux croyants. Car nul chrétien, aussi contemplatif soit-il sur terre ne soupçonne l'intensité de lumière et d'amour qui rayonne de l'humanité Sainte de Jésus. On raconte de saint Thomas qu'il cessa d'écrire sa somme théologique à la suite d'une apparition du Christ. Il confia à son secrétaire qu'il n'écrirait plus car il avait compris en un instant qu'il ne savait rien.

Quant au mode de cette révélation, elle est décrite métaphoriquement par l'apôtre Jean dans ses visions²⁹⁹: *«Je me retournais pour regarder la voix qui me parlait et, m'étant retourné, je vis au milieu de sept candélabres comme un Fils d'homme, revêtu d'une longue robe serrée à la taille par une ceinture d'or. Sa tête avec ses cheveux blancs, est comme de la laine blanche, comme la neige, ses yeux comme une flamme ardente, ses pieds pareils à l'airain précieux que l'on aurait purifié au creuset, sa voix comme la voix des grandes eaux. Dans sa main, il y a sept étoiles et de sa bouche sort une épée acérée, à double tranchant, et son visage, c'est comme le soleil qui brille dans tout son éclat. A sa vue, je tombais à ses pieds comme mort mais il posa sur moi sa main droite en disant, ne crains pas. »*

En parlant de Fils d'homme, saint Jean veut nous signifier que ce n'est pas Jésus en tant qu'il est Dieu qu'il a vu; Sa longue robe est la plénitude de toutes les vertus que tient la plus grande d'entre elles: la charité qui est comme une ceinture d'or; les cheveux blancs symbolisent la sagesse qu'on attribue d'habitude aux vieillards; la blancheur rappelle la pureté du cœur de Jésus; ses yeux sont comme une flamme ardente car il émane d'eux un amour qui enflamme celui qu'il regarde; ses pieds sont pareils à l'airain car Jésus est le rocher sur lequel tout homme peut et doit s'appuyer, il nous l'a montré dans le creuset de sa crucifixion; Sa voix est comme celle des cascades car tout homme l'entendra. Dans sa main se trouvent sept étoiles, c'est-à-dire la grâce qu'il peut donner si quelqu'un la demande; quant à l'épée acérée, elle est sa parole qui dévoile dans chaque âme le péché là où il est, ne laissant rien de caché dans la conscience. Tout son être rayonne comme le soleil car il éclaire de sa vive lumière tout homme qui arrive en sa présence.

On peut résumer la révélation ainsi décrite de cette manière: à sa mort, l'âme encore liée à son corps voit avec les yeux de sa chair l'humanité Sainte de Jésus, selon le mode voulu par lui, de telle façon qu'elle découvre comme dans un miroir la lumière de Dieu et l'amour de Dieu. Dans cette lumière, l'homme découvre à quel point il est ténèbres et péché, *«néant devant Dieu»* selon les paroles de Sainte Catherine de Sienne. Il s'agit d'une révélation à la fois bouleversante car elle remet en

²⁹⁴ Apocalypse 22, 18.

²⁹⁵ Zacharie 12, 10;

²⁹⁶ Luc 21, 27;

²⁹⁷ Jean I, 14;

²⁹⁸ Actes 4, 17;

²⁹⁹ Apocalypse I, 12-17;

question notre connaissance limitée de Dieu³⁰⁰, et effrayante car elle fait toucher du doigt ce que nous sommes vraiment.³⁰¹

Solution 1: Le corps glorieux de Jésus obéit parfaitement à son âme: il se rend donc visible au gré de sa volonté et selon le mode qu'il veut. Il adapte la vision de son humanité en fonction du bien de chaque homme à qui il se montre.

Solution 2: La vision du corps glorieux du Christ se fait avec les facultés de la vie sensible. La raison en est que le corps de Jésus est un corps physique et non un corps intelligible. Il faut donc admettre que les facultés sensibles de l'homme peuvent s'exercer un certain temps après l'arrêt de ses fonctions végétatives. Cela correspond d'ailleurs au témoignage de ceux qui sont passés près de la mort. D'après eux, la vie sensible demeure et s'exerce avec un mode supérieur au mode habituel, durant un certain temps.

Quant au fait qu'il faut avoir des yeux ouverts pour voir, cela ne prouve rien car Jésus peut imprimer directement dans l'œil et dans l'imagination l'image de son humanité Sainte³⁰². Une autre explication a été apportée plus haut³⁰³. Nous la devons aux philosophes de l'Extrême Orient. Les facultés psychiques survivraient par la survie d'un corps fait d'une matière psychique que l'âme a le pouvoir de maintenir vivant au-delà de la disparition du corps physique.

Solution 3: Dans le cas qui nous occupe, des textes explicites existent bien qu'ils puissent être appliqués aussi au retour définitif de Jésus qui aura lieu à la fin du monde. Ce fait apparaît clairement dans l'évangile selon saint Mathieu³⁰⁴: *«Comme les jours de Noé, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme. En ces jours qui précèdent le déluge, on mangeait et on buvait, on prenait femme et mari, jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche, et les gens ne se doutèrent de rien jusqu'à l'arrivée du déluge, qui les emporta tous. Tel sera aussi l'avènement du Fils de l'homme. Alors deux hommes seront aux champs: l'un est pris, l'autre laissé; deux femmes en train de moudre: l'une est prise, l'autre laissée. Veillez donc, parce que vous ne savez pas quel jour va venir votre Maître »* Jésus parle de son «avènement», ce qui semble signifier sa dernière Parousie, celle de la fin du monde. Or pour s'expliquer, il dit *«qu'en ce jour-là, deux hommes seront aux champs: l'un sera pris, l'autre laissé.»* Cela ne peut signifier que l'heure de la mort individuelle de cet homme.

Un autre texte peut aller dans le sens de l'identification par Jésus entre les mystères de la mort individuelle et ceux de la fin politique du monde: *«En vérité, je vous le dis, cette génération ne passera pas que tout cela ne soit arrivé. Le ciel et la terre passeront mais mes paroles ne passeront pas.»*³⁰⁵ Ce texte et d'autres analogues semble annoncer la fin du monde et la Parousie générale en en fixant la date à la génération de ceux qui ont connu Jésus. Cela ne s'est pas réalisé. Notre thèse permet d'ouvrir la voie à une interprétation nouvelle: il existe une Parousie au cours de l'histoire qui marque chaque génération tout aussi réellement que la Parousie définitive qui fera s'arrêter le cycle des générations. En effet, moins de cent ans après que Jésus a prononcé ses paroles prophétiques, toute la génération qui les avait entendues avait réellement et historiquement connu la Parousie. Cela ne s'était pas réalisé d'un seul coup mais par la somme des parousies individuelles à la mort de chacun.

La Révélation plénière ne se trouve pas tout entière dans la lettre de l'Écriture, mais aussi dans la Tradition et la confirmation du Magistère. Ainsi, poussée par l'Esprit Saint, l'Église fut contrainte de proclamer les dogmes de l'Immaculée Conception de la Vierge Marie et de son assumption alors qu'ils ne sont pas présents d'une manière littérale dans la Bible. Avant même cette proclamation, l'Esprit n'avait pas attendu pour en susciter la foi dans le cœur de certains saints et dans le peuple de Dieu. De même, la tradition de l'Église n'est pas totalement muette sur cette Parousie à l'heure de la mort. Outre la bienheureuse sœur Faustine, nous trouvons le passage suivant chez saint Thomas

³⁰⁰ Revoir à ce sujet la question 7, article 7;

³⁰¹ Voir question 7, article 10;

³⁰² Voir à cet égard dans la Somme de Théologie: «Intellect. De la manière dont notre intellect comprend les choses corporelles »Ia. q. 89;

³⁰³ article 2;

³⁰⁴ Mathieu 24, 37 à 41;

³⁰⁵ Mathieu 24, 34-35;

d'Aquin. De manière plus récente, l'un des textes les plus beaux est à trouver chez Mgr d'Hulst sur le salut des incroyants.³⁰⁶ *«Notre Sauveur est au-dessus de ses propres lois, et il ne demande permission à personne pour sauver une âme qui l'a plutôt ignoré que trahi. Dans ce dernier combat de l'agonie, (...) il y a certainement une sollicitation suprême de la miséricorde; il y a une apparition (je prends ce mot dans le sens métaphysique et le plus large), une apparition de Jésus; il y a le souvenir, tout d'un coup ranimé, de ces fragments épars d'instruction religieuse oubliés depuis l'enfance. (...) Et quand l'âme est droite, quand elle a péché par ignorance, faiblesse ou entraînement, quand elle n'a pas commis et multiplié ces grands crimes de trahison intérieure, de résistance à la voix de Dieu entendue, de mauvaise foi dans la calomnie et le blasphème; de guerre impie faite à la croyance et à la vertu des autres; alors se réalise pour elle la personne de Jésus crucifié.»*³⁰⁷
C'est ce qu'enseigne saint Jérôme *«Le jour du Seigneur est aussi bien la Parousie lointaine que le jour de la mort.»*³⁰⁸

Article 9: L'homme peut-il voir des personnes décédées avant-elle?

Objection 1: Cela ne paraît pas possible. Les personnes décédées n'ont plus de corps. Elles sont comme des anges et ne peuvent être vues par l'œil matériel. Elles ne peuvent donc apparaître au moment de la mort.

Objection 2: La vision de l'humanité Sainte de Jésus suffit amplement pour révéler à l'âme la nature du bonheur éternel et la manière de l'atteindre. Car Jésus est l'image parfaite de Dieu. Il est donc superflu que des personnes décédées apparaissent avec lui.

Objection 3: Parmi les proches décédés, il est possible que certains soient damnés. Il semble inconvenant qu'ils soient rendus présents pour provoquer la conversion de l'âme. Les damnés en effet voudraient que chacun le soit avec eux.

Cependant: L'apôtre parle de *«l'avènement du Seigneur Jésus avec tous ses saints»*³⁰⁹. C'est donc accompagné de personnes déjà décédées que le Seigneur se montrera à la fin de notre vie. Le Concile Vatican II appuie cette fonction essentielle des morts³¹⁰: *«Étant en effet plus intimement liés avec le Christ, les habitants du ciel contribuent à affermir plus solidement l'Église en sainteté. Ils ajoutent à la grandeur du culte que l'Église rend à Dieu sur la terre et l'aident de multiples façons à se construire plus largement»*³¹¹. *Car admis dans la patrie et présents au Seigneur»*³¹² par Lui avec Lui et en Lui ils ne cessent d'intercéder pour nous auprès du Père offrant les mérites qu'ils ont acquis sur terre par l'unique Médiateur de Dieu et des hommes le Christ Jésus³¹³ servant le Seigneur en toutes choses et complétant en leur chair ce qui manque aux souffrances du Christ en faveur de son corps qui est l'Église³¹⁴ Ainsi leur sollicitude éternelle est du plus grand secours pour notre infirmité.»

Conclusion: La finalité de la révélation qui accompagne la mort est d'amener l'homme à se tourner vers Dieu, s'il ne l'a déjà fait et à le faire davantage s'il est déjà justifié, de la même façon que toute prédication de l'Évangile. Dans ce but, Jésus donne dès cette terre à ses apôtres des pouvoirs extraordinaires qui manifestent extérieurement la vérité du message. Au moment de la mort, la manifestation de la gloire du corps de Jésus est suffisante par elle-même car elle manifeste en plénitude la vérité et la bonté de l'Évangile. Elle n'a donc pas besoin d'être accompagnée d'autre

³⁰⁶ Mgr d'Hulst, Lettres de direction, 1906, p. 40-41;

³⁰⁷ Voir aussi, Ibidem p. 51-52

³⁰⁸ Jérôme In Joelem, c. II; p. L. p. 965 B. La formule est très remarquable pour cette époque.

³⁰⁹ I Thésaloniens 3, 13;

³¹⁰ Lumen Gentium 49

³¹¹ I Corinthiens 12, 12-27

³¹² 2 Corinthiens 5, 8;

³¹³ cf I Timothée II, 5;

³¹⁴ cf Colossiens I, 24;

chose qu'elle-même. L'homme peut alors répondre par la foi qui justifie au contraire se détourner de la foi.

Mais la présence des personnes que l'agonisant a chéri dans sa vie terrestre et qui l'ont précédé dans la mort peut constituer un surcroît de délicatesse de la part de Jésus et manifester efficacement son immense amour. C'est pourquoi il arrive qu'il les rende présents. Car l'amour se nourrit d'actes de délicatesses qui le révèle. Il peut s'agir de la présence des proches décédés comme les parents ou les amis; Il peut aussi s'agir de la présence des saints que la personne a particulièrement vénérés durant sa vie; C'est pourquoi la Sainte Vierge s'engage dans ses apparitions à être présente lors de la mort de celui qui la prie d'une manière particulière selon les paroles de l'Ave Maria: «*et à l'heure de notre mort.*»

La finalité de la présence des saints ou des proches décédés étant de manifester à l'homme avec délicatesse l'amour de Dieu, Jésus adapte ces présences en fonction de la sensibilité de chacun. Il est donc probable que certains protestants ne reçoivent à l'heure de leur mort ni la visite de la Vierge Marie ni celle des saints. Ils reçoivent la visite de Jésus seul qui respecte leur sens de l'unique rédemption opérée par lui, même si ce sens est erroné puisqu'il va jusqu'à exclure la coopération des saints.

Solution 1: Deux hypothèses: 1) Les morts n'ont plus aucun rapport avec leur corps. Ils sont des esprits séparés. Dans ce cas, dit saint Thomas, ils sont rendus visibles par le ministère des anges qui façonnent pour l'occasion une image de leur corps. Quant à la Sainte Vierge qui est déjà glorifiée avec son corps, elle apparaît en exerçant sa propre puissance. 2) Les morts conservent la partie psychique de leur corps (le corps astral des philosophies extrême-Orientales.) Dans ce cas, ils peuvent apparaître par leur propre force.

Solution 2: L'apparition des proches décédés n'est pas une nécessité absolue puisque Jésus est à lui seul image parfaite de Dieu. Mais elle convient comme un surcroît de délicatesse divine, car c'est par la délicatesse manifestée que naît l'amour.³¹⁵

Solution 3: Quant aux personnes damnées, elles ne sont pas rendues présentes par le ministère des anges bons qui ne sauraient utiliser la tromperie dans leurs actions. Il est par contre possible qu'elles soient rendues présentes par l'action du démon qui fait tout ce qu'il peut pour entraîner l'âme avec lui dans la perte. Ainsi, les proches qui sont en enfer peuvent accompagner le démon dans d'ultime tentative d'entraîner après lui les âmes. Les âmes du purgatoire qui sont saintes et déjà unies intentionnellement avec Dieu peuvent être visibles de la même manière que les âmes du paradis. Mais, à la différence des élus du ciel, elles ne sont pas visibles immédiatement dès qu'elles en expriment le désir. Elles sont en effet, pour leur bien et de leur propre volonté, séparées du reste du monde.³¹⁶

Article 10: L'homme voit-il le démon à l'heure de la mort?

Objection 1: Cela ne paraît pas possible. Le démon est l'ennemi de Dieu et cherche à entraîner l'âme à sa perte éternelle. Dieu ne peut donc permettre sa présence jusque dans le terme ultime de la vie qui précède le jugement dernier.

³¹⁵ On pourrait introduire ici une foule de témoignages patristiques, théologiques, liturgiques et hagiographiques. Qu'on se rappelle seulement les promesses d'un saint Dominique, disant qu'il serait plus utile à ses frères au ciel que sur la terre ou bien d'une sainte Thésalonicienne érèse de l'Enfant Jésus: «Je passerai mon ciel à faire du bien sur la terre» Saint Cyprien peut être cité comme représentant d'une «nuée de témoins»: «Nous considérons le paradis comme notre patrie (...): Pourquoi alors ne pas nous hâter de courir Voir notre patrie (...)? Un grand nombre d'êtres chers nous attend là-bas une foule imposante de parents de frères et sœurs d'enfants se languit de nous, et déjà délivrée du souci de son propre rachat ne se préoccupe plus que de notre salut. Nous hâter sous leurs yeux et nous jeter dans leurs bras quelle grande joie pour eux et pour nous à la fois!» (De Mort. 26. PL 4, 601);

³¹⁶ Voir Question 9, a.8;

Objection 2: le règne du démon a été vaincu par le Christ selon cette parole de l'Écriture: «*Vous avez vaincu le Mauvais*»³¹⁷. Son pouvoir sur l'homme a été détruit. Il paraît donc incroyable qu'il puisse se manifester à l'heure de la mort en même temps que Jésus.

Objection 3: Le démon est un ange déchu. Il n'a pas de corps et ne peut donc pas être vu.

Cependant: L'apocalypse de Jean écrit: «*Le dragon se lança à la poursuite de la femme. Mais elle reçut les deux ailes du grand aigle.. Le serpent vomit alors un fleuve d'eau derrière la femme pour s'entraîner dans ses flots. Mais la terre vint au secours de la femme.*»³¹⁸ La femme peut représenter selon un des sens possibles l'homme au moment de la mort. On voit donc que jusqu'au bout, malgré l'aide de Dieu signifiée par les ailes et par la terre, le démon poursuit l'homme. Donc il est possible qu'il apparaisse au moment de la mort.

Conclusion: Les attaques principales du démon sur l'homme au cours de sa vie terrestre consistent dans tentations. Le diable ne tente l'homme que pour lui nuire en le précipitant dans le péché. Il fait cela de sa propre initiative à cause de sa malice qui lui fait haïr le dessein de Dieu sur l'homme.

Mais ces attaques sont permises par Dieu car il sait se servir avec ordre des divers maux en les orientant vers le bien de l'homme. En effet, par la grâce de Dieu, l'homme est rendu capable de vaincre les attaques du diable et de les mettre au service de la charité.

De même, au moment de la mort, alors que le destin individuel de chaque homme se prépare, il convient que le démon qui est à la tête du règne du péché, soit présent. Car l'homme est amené à opter avec son libre arbitre entre deux royaumes, le règne de l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi ou le règne de l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu selon saint Augustin. Il convient donc que ce royaume de l'amour de soi soit présenté à l'âme. C'est le rôle du démon.

Le démon est d'abord présent comme **séducteur**, selon l'Écriture «*le séducteur du monde entier, fut jeté sur la terre... frémissant de colère et sachant que ses jours sont comptés*»³¹⁹. Son effort consiste alors à manifester à l'homme le bien relatif qui peut être présent dans les péchés. L'homme en péchant, c'est-à-dire en s'opposant à Dieu devient maître du bien et du mal, c'est-à-dire, selon la Genèse, il devient comme un Dieu pleinement libre.

Le démon est ensuite présent comme **accusateur** selon l'Écriture: «*Il est l'Accusateur de nos frères*»³²⁰, c'est-à-dire qu'il rappelle à l'homme ses péchés passés en s'efforçant de le faire désespérer du pardon de Dieu. Mais cette présence ultime du démon, démultipliée à cause du fait qu'elle est la dernière possibilité qui lui est laissée, n'est tolérée par Dieu que dans la mesure où cela est nécessaire au choix ultime de l'homme. C'est pourquoi la moindre conversion du cœur de l'homme vers Dieu fait cesser toute attaque de l'ennemi selon l'apocalypse: «*la terre vint au secours de la femme*»³²¹

Il faut remarquer enfin que nous trouvons une annonce cachée de cette venue du démon dans l'Écriture dans le texte suivant: «*Quand on vous emmènera pour vous livrer, ne vous préoccupez pas de ce que vous direz, mais dites ce qui vous sera donné sur le moment: ce n'est pas vous qui parlerez, mais l'Esprit Saint*»³²². Le démon se faisant accusateur en évoquant toutes nos fautes passées et en appelant à son aide le souvenir de la souffrance que nous avons causée pour nos frères sera vaincu par notre plus petit regard d'amour pour Dieu.

Solution 1: Dieu ne permet la présence du démon que parce qu'il sait pouvoir s'en servir pour sa gloire; et la gloire de Dieu selon saint Augustin c'est le bien de l'homme.

Solution 2: Le règne du démon sur l'homme a été vaincu en tant que la passion du Christ a préparé à l'homme un remède, par lequel il peut se protéger contre les assauts de l'ennemi, de manière à ne pas

³¹⁷ I Jean, II, 13;

³¹⁸ Apocalypse 12, 13;

³¹⁹ Apocalypse 12, 9;

³²⁰ Apocalypse 12, 10;

³²¹ Voir la révélation de Jésus à la bienheureuse sœur FAUSTINA KOWALSKA: «Je promets que l'âme qui vénérera ma miséricorde ne périra pas. Je lui promets également la victoire sur ses ennemis, particulièrement à l'heure de sa mort. Je la défendrai moi-même comme ma gloire.» (22 février 1932.)

³²² Marc 13, 11

être entraîné infailliblement dans la perte de la mort éternelle. Aidé par la grâce, l'homme peut vaincre le démon et, par là, mener jusqu'à l'héroïsme son amour pour Dieu et pour ses frères.

Solution 3: Le démon a gardé après son péché les puissances naturelles que Dieu lui ait données lors de sa création. Il lui est donc possible de se rendre visible, dans la mesure où Dieu le permet, et quand il veut.

Article 11: L'homme peut-il voir des personnes encore vivantes sur terre?

Objection 1: On voit mal comment cela serait possible. Si l'homme, au moment de sa mort, voit l'humanité sainte de Jésus, il faut que ses facultés sensibles soient élevées par lui au-dessus de leur capacité naturelle, comme on le voit chez ceux qui ont des apparitions et qui sont en extase. Or l'homme ne peut être en même temps hors du monde sensible habituel et dans ce monde. Il ne peut donc voir les personnes encore vivantes sur terre.

Objection 2: Au moment de la mort, les premières facultés qui cessent de fonctionner sont les facultés liées au cerveau car, d'après les médecins, le cerveau est l'organe le plus sensible au manque d'oxygène. Il y a une perte de la conscience telle qu'elle implique une séparation par rapport à notre monde. Donc l'homme ne peut voir des personnes encore vivantes sur terre.

Objection 3: Si des personnes encore vivantes sont rendues visibles à celui qui est en train de mourir, ce ne peut être qu'à leur insu. On voit mal le Seigneur agir ainsi.

Cependant: Le Seigneur ne néglige rien de ce qui peut être utile au salut de ceux qu'il appelle à son admirable lumière. Il peut donc arriver que des personnes encore vivantes soient rendues visibles si le bien l'exige.

Conclusion: De même qu'il peut être bon que le salut de l'âme que Jésus soit accompagné par des défunts qui sont déjà sauvés, de même il peut être convenable que soient rendues visibles des personnes encore vivantes sur la terre. Cela arrive principalement quand ceux qui sont sur la terre offrent des prières et des sacrifices à l'intention de celui qui est mort. Ils sont alors rendus visibles et donc coopérants efficaces à l'œuvre de rédemption.

C'est ce qu'enseigne en un certain sens le Concile Vatican II³²³, sans toutefois aller jusqu'à parler de la possibilité du mode sensible de la communion entre les saints du ciel, ceux de la terre et ceux qui vivent l'heure de la mort: *«Tous cependant [les trois «états» de l'Église] à des degrés divers et sous des formes diverses, nous communions dans la même charité envers Dieu et envers le prochain, chantant à notre Dieu le même hymne de gloire. En effet, tous ceux qui sont du Christ et possèdent son Esprit, constituent une seule Église et se tiennent mutuellement comme un tout dans le Christ³²⁴. Donc, l'union de ceux qui sont encore en chemin avec leurs frères qui se sont endormis dans la paix du Christ ne connaît pas la moindre intermittence; Au contraire, selon la foi constante de l'Église, cette union est renforcée par l'union des biens spirituels.»*

Solution 1: Jésus a le pouvoir de rendre visible en même temps que son corps glorifié certaines réalités du monde présent comme on le voit d'ailleurs dans le récit de certaines apparitions authentifiées par l'Église.³²⁵

Solution 2: Relativement à la puissance naturelle de celui qui meurt, de telles visions sont impossibles mais pas si l'on considère la puissance de Dieu et des anges qui réalisent cet effet.

³²³ Lumen Gentium 49;

³²⁴ Ephésiens 4, 16

³²⁵ Par exemple à Pontmain où les enfants, tout en voyant la Vierge leur apparaître dans le ciel, ne perdaient pas contact avec les personnes qui les entouraient.

Solution 3: C'est parce que ceux qui sont sur terre se répondent en prières pour le défunt que le Seigneur manifeste parfois cette prière à celui pour qui elle est adressée. Ce n'est donc pas totalement à l'insu de la personne qui prie. Cette prière, venant visiblement pour l'agonisant d'une personne qui est sur la terre plongée dans l'obscurité totale de la foi bouleverse encore davantage que celle des saints du Ciel car elle implique un amour et une foi dépourvus de l'appui de la Vision béatifique. Il est donc certain qu'elle possède auprès du mourant une vertu démultipliée en vue de sa conversion. On voit donc pourquoi il est si important de prier pour ceux qui meurent.

Article 12: L'homme voit-il défiler sa vie, le bien et le mal commis?

Objection 1: Cela n'est pas possible: les souvenirs du passé sont souvent irrémédiablement oubliés. Quant à ceux qui demeurent dans la mémoire sensible, ils disparaissent immédiatement avec la destruction du cerveau qui est leur siège.

Objection 2: Bien des péchés passés ont été effacés par la pénitence. Il est donc inutile qu'ils soient ramenés à la mémoire au moment de la mort.

Objection 3: Il serait ridicule qu'un homme mûr revoie les fautes commises durant son enfance selon l'apôtre: *«quand nous étions enfants, nous agissions comme des enfants»*³²⁶. «Or ce qui est de l'enfant a disparu depuis longtemps.

Cependant: Le récit de ceux qui sont passés près de la mort rapporte souvent qu'ils voient défiler le film complet de leur vie.

Conclusion: Nous avons montré qu'il est nécessaire que l'homme, au moment de sa mort, reçoive de Dieu les révélations indispensables à son salut car l'Évangile doit être prêché à tous. La parole de Dieu est donnée grâce à la vision du Verbe fait chair c'est-à-dire Jésus Christ. Or la vision de la lumière du Verbe incarné a pour premier effet de manifester à l'homme la nuit qui est en lui. A cela, nul esprit créé ne peut échapper selon cette parole de Job:³²⁷ *«Il convainc même ses anges d'égarément.»* L'homme est donc confronté à revivre sa vie à la lumière de Jésus. Chaque acte bon et chaque acte mauvais est manifesté et rien de ce qui est caché dans la conscience ne le demeure. Et la nécessité de cette relecture de la vie terrestre est manifeste pour la raison suivante: C'est par les actes de la vie terrestre que l'homme devient ce qu'il est au moment de sa mort. C'est donc en voyant sa vie que l'homme peut connaître ce qu'il est vraiment aux yeux de Dieu. Il peut connaître aussi ce que Dieu attendait de lui durant sa vie et, comme dans un miroir, qui est Dieu.» *Il faut que nous soyons mis à découvert devant le tribunal du Christ, pour que chacun retrouve ce qu'il aura fait pendant qu'il était dans son corps, soit en bien, soit en mal.»*³²⁸

Solution 1: On peut donner deux explications possibles de la manière dont les souvenirs passés reviennent à l'esprit et à la conscience au moment de la mort. Cela peut être à cause d'une loi naturelle du psychisme humain qui, dans la situation limite qu'est la mort, fait remonter à la surface les souvenirs enfouis dans la mémoire sensible. Car la mémoire humaine garde la trace de toutes actions, même si de tels souvenirs restent inconscients et ne peuvent ressurgir que dans certaines situations. Il faut se souvenir qu'à l'heure de la mort, la faculté de la mémoire sensible s'exerce d'une manière nouvelle, beaucoup plus efficace, puisqu'elle semble subsister malgré la disparition de l'organe matériel qu'est le cerveau.

Autre explication: Cela peut être aussi un effet de la providence divine ou du ministère des anges qui connaissent chacun selon son mode, les méandres de notre vie.

³²⁶ I Corinthiens 13, 11;

³²⁷ Job 4, 18;

³²⁸ 2 Corinthiens 5, 10;

Solution 2: Même les péchés mortels passés qui ont été effacés par la pénitence sont ramenés à la mémoire non à cause de la condamnation qu'ils auraient mérité s'ils n'avaient été pardonnés mais à cause de la miséricorde de Dieu qui se dévoile dans le pardon.

Solution 3: Rien de ce qui a été commis durant la vie humaine n'est indifférent au salut éternel car la vie tout entière prépare le jugement dernier. Ainsi, les actions bonnes et mauvaises commises dans l'enfance, de même qu'elles ont des conséquences sur la vie d'adulte, en ont aussi par rapport à la vie éternelle

A propos du jugement dernier, le cardinal Gouyon écrit un texte qui peut aussi illustrer le moment de la mort:³²⁹ *«Alors tout apparaîtra: nos efforts comme nos lâchetés, mais surtout notre amour et notre refus. La conclusion se tirera d'elle-même. L'homme qui cherchait Dieu sera ébloui de la rencontre, mais sans doute ressentira-t-il le regret de s'être trop souvent dérobé à un amour qui est ici capable de le satisfaire. L'amertume de ces refus lui causera une souffrance passagère qui permettra sa purification, sans lui enlever l'espérance. Nous voyons ce que nous aurions dû faire et que nous n'avons pas fait³³⁰. Cela devrait suffire à ce délai que nous appelons le purgatoire mais qui porte en lui-même la promesse de cette possession de Dieu sans mesure et sans fin que sera le ciel.»*

Article 13: Peut-il y avoir repentir dans le moment de la mort?

Objection 1: La foi de l'Église affirme que toute personne qui meurt en état de péché mortel et sans avoir été lavée par la pénitence est directement condamnée à la peine éternelle de l'enfer. Il ne semble donc pas qu'il puisse y avoir de repentir au moment de la mort.

Objection 2: Si c'est le cas, il suffit pour être sauvé de se convertir au dernier moment et il n'est nul besoin de vivre une vie parfaite. Cette doctrine semble donc encourager le péché.

Objection 3: La foi catholique enseigne de manière solennelle qu'il ne peut y avoir repentir que pendant la vie terrestre, le temps de la mort étant celui de la récompense ou de la peine. C'est ce qui apparaît clairement dans la Constitution dogmatique de Benoît XII: *«En outre, nous définissons que, selon la disposition générale de Dieu, les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel descendent aussitôt après leur mort en enfer, où elles sont tourmentées de peines infernales.»* Donc il ne peut y avoir de repentir à l'heure de la mort.

Cependant: A une mère qui demandait au curé D'Ars si sa fille était sauvée, alors qu'elle s'était suicidée, celui-ci répondit: *«entre le pont et l'eau, elle s'est converti»* ce qui signifie que jusqu'au dernier moment la conversion est possible.

Conclusion: Tant que l'âme se trouve de quelque manière dans cette vie, le repentir est possible. Et la raison vient de la nature humaine elle-même. Le vouloir de l'homme est en effet proportionné au mode de sa connaissance. L'homme, tant qu'il est lié à ses facultés sensibles selon le mode de leur exercice d'ici-bas, se porte vers l'intelligible en l'abstrayant du sensible et c'est le rôle de son intellect agent. Il n'a pas une connaissance intuitive de la réalité c'est-à-dire qu'il ne saisit pas immédiatement l'essence des réalités. La connaissance de l'homme tant qu'il est lié à son cerveau est rationnelle et discursive car il déduit les conclusions des principes et les moyens de la fin. Une telle connaissance, imparfaite par son mode, est soumise au risque d'erreur.

En conséquence, la volonté de l'homme qui se porte vers ce que l'intelligence lui présente comme bien, n'est pas immuable et inflexible. Demain l'objet lui apparaîtra sous des aspects nouveaux et ce qui est désiré aujourd'hui sera repoussé avec la même ardeur sous l'impulsion des raisons nouvelles que l'on vient de découvrir. De même, la volonté de l'homme peut être amenée à se porter sur un

³²⁹ Quel avenir pour le monde? Lettre pastorale du cardinal Gouyon à l'occasion de la Toussaint D. C n° 1706, octobre 1996;

³³⁰ Martelet, op. cité, p. 41;

objet parce que la connaissance qu'elle a de l'objet est aveuglée par une passion trompeuse. C'est pourquoi, lorsque la passion disparaît nous changeons souvent nos vœux.

Il en est ainsi chez l'homme à l'heure de sa mort. Un nouveau mode de connaissance se met en œuvre à cause d'une certaine séparation de l'intelligence vis-à-vis de l'organe du cerveau. Les images nécessaires au mode de la connaissance humaine sont apportées de manière limpide par la faculté sensible qui s'exerce sans l'organe du cerveau, comme nous l'avons montré (a. 2.) L'image ne constitue plus un obstacle à la signification intellectuelle qu'elle porte en elle. Ainsi, en voyant le corps du Christ et des saints, l'intelligence peut saisir de manière intuitive en un seul regard, l'intelligibilité du mystère de l'Évangile. De même, l'image du démon est suffisante pour révéler les avantages de l'enfer et de sa liberté. L'erreur n'est plus possible face à la Parousie, «*comme l'éclair traverse le ciel de l'Orient à l'Occident* », disait Jésus³³¹.

Ainsi, la volonté qui suit l'intelligence peut se porter vers ce qui lui apparaît le bien sans aucune hésitation et sans qu'aucune raison nouvelle ne puisse modifier son choix, dans un sens ou dans un autre. Le choix de l'heure de la mort est donc définitif et irrévocable, non parce que l'homme ne pourrait pas changer, mais parce qu'il ne le voudra jamais.

C'est pourquoi on ne peut jamais présumer du salut ou de la damnation de personne, même s'il semble que cette personne est morte en état de péché mortel, selon cette parole de Jésus: «*tout péché et blasphème seront remis aux hommes mais quiconque aura parlé contre le Saint Esprit, cela ne lui sera pas remis ni en ce monde, ni dans l'autre*»³³². Quant au blasphème contre l'Esprit Saint, il ne peut être remis car il est commis par un homme en dehors de toute passion aveuglante et trompeuse. Celui qui le commet demeure donc ferme et immuable dans ses résolutions, comme nous le verrons.³³³

Solution 1: Il peut y avoir repentir et conversion car l'intelligence garde son lien au corps et son mode terrestre de connaissance. Sa connaissance est même surélevée à un mode pleinement humain en ce sens que les inconvénients dénoncés par Platon à propos du poids du corps disparaissent. Ainsi, cette conversion au bien et au mal est pour la première fois si lucide qu'elle constitue un choix définitif, maintenu après la mort pour l'éternité.

Solution 2: Celui qui pêche sa vie durant en espérant se convertir au dernier moment fait un mauvais calcul. En effet, tout péché est fondé comme sur une racine par l'amour désordonné de soi qui engendre l'orgueil, le rejet des volontés de Dieu. Chaque acte de péché fortifie et augmente cet amour déréglé de soi et rend de plus en plus difficile le renoncement à un tel amour. Ainsi, arrivé au moment de la mort, il est fréquent que l'homme ne puisse plus (c'est-à-dire *ne veuille* plus tant il est devenu un être individualiste) se convertir, c'est-à-dire renoncer à l'amour désordonné de soi, à cause de la trop grande force de cet amour. Cela aboutit à la damnation non à cause de l'absence de miséricorde divine mais à cause de l'orgueil de celui qui se damne. Il est donc gravement imprudent, sous prétexte de la miséricorde de Dieu, de laisser le règne du péché envahir son âme durant le temps de sa vie terrestre.

Solution 3: Le moment de la mort n'est pas la mort consommée mais l'introduction dans la mort. Il fait encore partie de la vie terrestre, tout en constituant la porte ouverte sur l'éternité. Il est intermédiaire entre les deux mondes. L'entrée dans l'autre monde est d'ailleurs souvent décrite par ceux qui ont vécu une expérience de mort approchée comme une barrière au delà de laquelle il n'y a plus de retour. Il n'y a donc pas d'opposition avec la foi catholique.

Article 14: Cette révélation de l'Évangile fut-elle nécessaire à l'heure de la mort pour tous les hommes de tous les temps?

³³¹ Mathieu 24, 27;

³³² Mathieu 12, 32;

³³³ Question 11. Pour illustrer la possibilité de cette conversion au moment de la mort, nous pouvons citer ce texte saisissant de la mystique allemande Adrienne von Speyr. Dans une vision prophétique, elle voit des âmes hésitantes, entre conversion et damnation. Elle décrit par mode symbolique l'état de leur choix; *Communio*, n°VII, 1 – Janvier-février 1981 «L'expérience du samedi saint »

Objection 1: Dieu n'impose pas à l'homme des exigences impossibles à réaliser. Or, entre le péché originel et la rédemption, il était impossible aux hommes de vivre durant leur vie terrestre de la charité: la connaissance de Dieu avait été perdue et, comme le dit Jésus lui-même, «*l'Esprit Saint n'avait pas encore été donné.*»³³⁴ Quelques particuliers le reçurent en prévision de la Venue future du Messie mais la grande masse du peuple mourut en ignorant tout de l'Évangile.

Objection 2: De même, à notre époque, des millions meurent sans la charité, sans la foi et même dans le péché le plus grave, estimant qu'ils peuvent vivre ainsi dans leur certitude sincère qu'il n'y a rien après la mort. Dieu ne leur demandera donc pas la charité pour les sauver. Il ne la demandera qu'aux seuls chrétiens.

Objection 3: Que dire des enfants morts en bas âge et sans le baptême?

Objection 4: Si la charité est exigée depuis toujours par Dieu durant la vie terrestre, on ne voit pas pourquoi les âmes de ceux qui moururent avant la venue du Christ durent attendre dans les enfers l'accomplissement de la passion du Christ avant d'entrer dans la gloire. On ne voit pas non plus pourquoi Jésus descendit aux enfers s'il n'eût pas à leur révéler l'Évangile.

Cependant: L'homme n'est lui-même que dans sa vie terrestre et après sa résurrection, c'est-à-dire dans son état d'âme unie à son corps; Or il est nécessaire que pour un choix qui engage toute son éternité, l'homme soit en pleine possession de ses moyens. Nous savons que cela ne se produira pas après la résurrection, chacun étant à cette époque déjà fixé sur son destin éternel. C'est donc que cela se produit pour tout homme durant sa vie terrestre. Enfin, puisque ce salut est conditionné par la charité, c'est donc que la charité est proposée à tout homme durant sa vie terrestre.

Conclusion: Platon et Boros considérèrent l'union de l'âme et du corps comme nuisible au choix de l'esprit car ils ne surent pas distinguer le mode terrestre de la vie spirituelle et sa déviation due aux conséquences du péché originel. Il est clair que notre intelligence se trompe souvent dans sa connaissance du réel et que notre volonté ne se porte ici-bas qu'avec difficulté vers ce que l'intelligence lui propose comme bon, même lorsque cette dernière ne se trompe pas. La faute n'en est pas à l'esprit lui-même mais à l'imaginaire, aux passions et à la vie sensible dans son ensemble qui a perdu sa soumission originelle à l'esprit.

Cependant, lorsqu'il s'agit de l'orientation dernière qui doit décider de notre éternité, il n'est pas convenable qu'elle se fasse à travers un choix non pleinement humain. C'est l'homme tout entier qui doit se porter vers bien, dans un choix libre et conscient. Il convient donc qu'il soit délivré de tout ce qui pourrait nuire à la liberté de son choix. Le premier obstacle est le foyer du péché. Nous avons vu de quelle façon Dieu en libère l'homme avant sa mort. (a. 5) Le second est la peur extérieure ou la violence. Les anciens peuples soumis à toutes sortes de terreur sur Dieu ou les dieux pouvaient en être délivrés facilement par une simple révélation. La troisième est la mort qui laisse l'âme humaine dans un état non naturel. C'est pourquoi il convient que la charité soit proposée par Dieu et acceptée ou refusée, par l'homme avant sa mort. Dieu est amour et fait tout en vue de lui communiquer la vision béatifique. Nous pouvons donc être très certains qu'il a toujours agi ainsi, en tout temps, même avant la passion du Christ et en prévision de cette passion. Le quatrième obstacle au choix libre étant l'ignorance, il est certain que le choix rendu possible à travers une prédication de l'Évangile parfaite et adaptée au mode de notre connaissance

Solution 1: Selon l'opinion de Balthasar, les âmes de ceux qui moururent avant la venue du Christ descendaient toutes dans un état d'attente angoissante sans aucune connaissance de leur sort futur si ce n'est une espérance très vague d'une rédemption à venir. Ils attendirent comme des ombres durant les siècles qui précédèrent la descente de Jésus aux enfers. Il est vrai qu'il existe dans l'Écriture des

³³⁴ Jean 7, 39;

textes qui décrivent ainsi **le shéol**. Job parle du «*royaume des ombres où il n'y a aucune joie.* »³³⁵ L'existence de ces «limbes» est attestée en plusieurs endroits dans l'Écriture. De nombreuses religions primitives décrivaient aussi les morts à la manière d'ombres hantant les lieux de leur ancienne vie. Cet état, nous le verrons³³⁶, est encore attesté par de nombreux saints après la venue du Christ. Mais il n'est jamais considéré par eux comme un état permanent, mais plutôt comme une demeure provisoire, un purgatoire particulier et rare qui prolonge la vie terrestre de ceux qui meurent en étant maladivement attachés à la terre. Ces âmes en peine peuvent en être délivré par la prière et les explications de ceux qui sont sur la terre.

Au cours des temps, l'Esprit Saint conduisit petit à petit les juifs dans une plus grande intelligence du mystère de la mort. Ils comprirent que le triste et éphémère séjour des ombres ne disait pas tout du mystère. Ils différencièrent dès l'Ancien Testament trois enfers distincts en fonction de l'état de ceux qui y descendaient: **un enfer des damnés** pour les pervers, **un lieu de purification** pour les justes morts sans être tout à fait nets de toute souillure³³⁷, et un lieu où régnait la grâce appelée par Jésus «*le sein d'Abraham*»³³⁸. Pour signifier cette grâce, Jésus parle dans le même texte d'une eau pure où le riche aurait bien voulu se rafraîchir. Si la grâce régnait dans une demeure des enfers, c'est donc que les âmes des morts avaient reçu la prédication de l'Évangile; s'ils vivaient de la charité, c'est donc qu'ils attendaient la venue future du Messie, en connaissaient la nature, y croyaient et se tournaient vers de Dieu en reconnaissance joyeuse pour le salut à venir. Ils recevaient sa visite et vivaient de Dieu dans le cœur à cœur de la charité par anticipation de la Rédemption. De même, certains pouvaient rejeter par avance cette rédemption et se plonger en enfer éternel.

En conséquence, on doit admettre qu'ils recevaient comme nous une révélation à l'heure de leur mort, non par le Christ cependant, celui-ci n'étant pas encore créé, mais par un messenger qui représentait efficacement Dieu et leur révélaient la bonne nouvelle du Salut futur. Si l'on suit les livres anciens des morts tels qu'ils apparaissent dans les diverses religions pré chrétiennes, ce messenger était un ange du Seigneur, mandaté par lui comme Gabriel le fut à Marie³³⁹. Il se laissait voir à travers une image de corps façonné pour l'occasion, de telle façon que l'homme arrivé à l'heure de sa mort connaisse comme il convient à la nature humaine, c'est-à-dire saisisse l'intelligence du salut à travers la gloire sensible de l'apparition de l'ange. Aujourd'hui, cette révélation est faite par le Christ lui-même. Mais, à cette époque, la gloire de l'ange de la mort suffisait à rendre le choix final des hommes définitif vers l'enfer ou le paradis promis et espéré.

Solution 2: Cette objection trouve sa solution dans les articles précédents.

Solution 3: Comme tout être humain, les enfants parviennent au salut par le choix libre de leur charité. Au moment de leur mort, ils sont accueillis comme n'importe qui par la communion des saints. A la prière de l'Église du Ciel et de la terre, ils sont libérés du péché originel si cela n'a pas déjà été obtenu précédemment par le baptême. Cette libération signifie que l'Esprit Saint propose son inhabitation à leur âme, par l'instrument de l'apparition sensible d'un messenger de Dieu, qu'il soit ange avant la Rédemption ou Jésus Christ après la Rédemption³⁴⁰. Cette vision à la foi sensible et intelligible à le pouvoir par sa gloire, d'éveiller suffisamment leur intelligence pour rendre possible un choix libre. Ils se tournent infailliblement vers l'amour car ils sont petits et incapables de retour sur eux-mêmes.

Solution 4: Selon Balthasar à la suite d'Adrienne von Speyr, Jésus est descendu aux enfers pour vivre jusqu'au bout la condition de l'homme, y compris dans le mystère de son shéol. Selon lui, il a éprouvé l'état de la damnation des réprouvés. Ce faisant, tout en l'homme était sauvé. Nous ne le suivons pas jusqu'au bout dans sa contemplation des abaissements du Christ: en effet, il nous paraît

³³⁵ Job 10, 21;

³³⁶ Question 17, article 5;

³³⁷ Voir 2 Macchabées 12, 46;

³³⁸ Luc 16, 23;

³³⁹ L'Anubis des Égyptiens antiques, le messenger de la mort des bouddhistes. On pourrait citer dans toutes les anciennes religion le nom du messenger chargé d'accueillir les morts dans l'au-delà.

³⁴⁰ Voir notre traité, Question 18, article 5;

que si Jésus a pu s'identifier au pécheur au point de devenir «péché» devant Dieu, il n'a jamais pu éprouver l'état des damnés de l'enfer qui se caractérise par une volonté consciente et métallique de rejeter Dieu: «il n'a pas commis le péché.»³⁴¹ Nous pensons de plus que toutes les descriptions prophétiques laissées par Adrienne sur le désespoir du Christ peuvent s'expliquer non par une descente dans la situation des damnés de l'enfer mais par celle de ceux qui subissent les abandons de la vie terrestre et du purgatoire. «*Il s'est fait péché pour nous.*»³⁴² Ainsi, à la suite du pape Jean-Paul II nous préférons adhérer à l'opinion selon laquelle toute rédemption fut accomplie au moment de la mort de Jésus, selon ses propres Paroles. Sa descente aux enfers ne fut donc pas un moment de souffrance de plus, tout ayant été souffert avant, mais celui du don glorieux aux âmes de la vision béatifique qu'ils espéraient de toute la force de leur charité depuis qu'elle leur avait été promise à l'heure de leur mort. Quant à ces âmes, nous estimons qu'elles avaient déjà été jugées individuellement: les damnés avaient déjà rejeté par avance le Christ et son Salut, par un jugement lucide et définitif posé à l'heure de leur mort devant l'Ange du Seigneur. De même, les élus avaient déjà répondu par la charité à cette Révélation.

Article 15: Le jugement dernier a-t-il lieu au moment de la mort?

Objection 1: Il semble que le jugement dernier peut avoir lieu avant la séparation totale de l'âme et du corps et même dès cette terre, si l'on en croit la parole du Seigneur: «*Qui ne croit pas est déjà jugé car il n'a pas cru au nom du Fils unique*»³⁴³.

Objection 2: L'homme qui est en état de péché mortel s'est séparé volontairement de Dieu. Or la moindre faute mortelle peut être jugée par Dieu par une sentence éternelle qui ratifie cette séparation dont l'homme s'est rendu responsable. Donc le jugement dernier a lieu au moment de la mort.

Objection 3: La durée d'une vie entière est suffisante pour choisir le camp de Dieu ou celui du démon. Ce sont donc les actes de notre vie qui nous jugent et nous valent le salut ou la réprobation éternelle. Le jugement a donc bien lieu au moment de la mort.

Objection 4: Nous avons montré que l'homme est rendu capable, à la lumière de l'apparition glorieuse de Jésus, de discerner le bien et le mal dans son cœur et dans sa vie passée. Or il s'agit bien là d'un jugement. Donc le jugement dernier a lieu au moment de la mort.

Cependant: Tant que l'âme n'est pas séparée totalement du corps, le repentir est possible. La sentence du juge ne peut donc être prononcée. Ainsi le jugement dernier ne peut avoir lieu au moment de la mort mais seulement après la mort.

Conclusion: Dans tout jugement, plusieurs éléments sont nécessaires. Il faut d'abord, comme nous l'avons dit, qu'il y ait énoncé par le juge de la faute dont est accusé le prévenu. Et cette faute ne peut être connue par un simple soupçon mais elle doit être mise à la connaissance de celui qui juge par des preuves sûres. Il faut en second lieu que le prévenu puisse se défendre et se justifier. Il faut enfin que le juge délibère pour déterminer la gravité de la faute et la sentence encourue.

Il en est de même dans le jugement dernier. Mais aux yeux de Dieu qui regarde d'abord les intentions de l'homme, une faute est définitivement considérée comme telle quand elle est pleinement volontaire, c'est-à-dire quand elle est commise sans qu'aucune ignorance ou faiblesse ne viennent en amoindrir la pleine responsabilité. Alors seulement, le juste juge fixe la sentence éternelle. Mais dans le moment de la mort, il peut demeurer une certaine hésitation dans l'âme selon ce que nous avons dit à l'article précédent. Tant qu'il demeure une telle potentialité, la faute n'est pas considérée par Dieu

³⁴¹ 2 Corinthiens 5, 21;

³⁴² 2 Corinthiens 5, 21;

³⁴³ Jean 13, 18;

comme pleinement consommée. Elle n'est donc pas soumise au jugement dernier mais seulement à un jugement provisoire qui manifeste à l'âme ce qu'il y a de mauvais en elle. De même, la sentence définitive et éternelle ne peut être prononcée qu'après la mort, c'est-à-dire lorsque l'âme a choisi définitivement et éternellement sa fin dernière.

Solution 1: On peut donner plusieurs interprétations à ces paroles: en un premier sens, elles peuvent être adressées à l'intention des pharisiens et des chefs du peuple dont Jésus connaissait déjà la perfidie. En effet ceux-ci ne crurent pas en Jésus non pour un motif d'ignorance puisqu'ils reçurent de lui tous les signes annoncés par les prophètes et devaient confirmer sa mission divine. Sachant qu'il venait de Dieu, il semble qu'ils voulurent l'éliminer pour préserver le pouvoir qu'ils avaient peur de se voir enlever par Jésus. En ce sens, on peut dire qu'ils commirent un péché contre l'Esprit Saint, selon les paroles mêmes du Seigneur. En ce sens, on peut dire que tout homme qui dès cette terre ou au moment de la mort, rejette le Nom de Jésus alors même qu'il sait que ce Nom est venu de Dieu est déjà jugé car il reste obstiné dans son péché. En un second sens, les paroles de Jésus peuvent signifier un jugement provisoire et terrestre: ceux qui ne croient pas sont, tant qu'ils ne croient pas, exclus de la grâce et de la rédemption

Solution 2: C'est à cause de sa très grande miséricorde que Dieu repousse le plus loin possible l'énoncé de la sentence éternelle que mérite toute faute mortelle. Dieu connaît trop ce qu'il y a d'ignorance et de faiblesse dans le cœur de l'homme pour lui appliquer une stricte justice distributive. S'il le faisait, nous serions tous, sauf la Vierge Immaculée, damnés pour l'éternité.

Solution 3: Un seul acte de repentir, jusqu'au dernier moment peut valoir à l'homme la grâce de sa justification. C'est pourquoi Jésus nous a donné la parabole des ouvriers de la dernière heure qui, malgré l'heure tardive de leur conversion aux oeuvres de Dieu, reçoivent la même récompense que ceux qui ont peine toute la journée, à savoir la vision béatifique.

Solution 4: Le jugement de discernement doit précéder cet autre jugement dont l'objet est de déclarer coupable ou innocent le prévenu. Quant à la sentence énonçant la peine ou la récompense, elle ne peut venir qu'en dernier lieu car elle découle des deux autres. Cependant, le jugement de discernement qui a lieu au moment de la mort ne doit pas être identifié avec celui qui introduit le jugement dernier, juste après la mort, car l'homme est encore en état de convertir sa volonté vers le bien ou vers le mal. Il ne fait que préparer l'âme au jugement ultime et définitif en la portant à choisir, d'un choix libre et réfléchi, entre la charité et l'égoïsme.

QUESTION 9: La condition des âmes séparées du corps.

Il s'agit maintenant de regarder l'état des âmes après leur séparation complète avec le corps physique. A ce sujet on se demandera :

- 1) Les puissances sensibles demeurent-elles dans l'âme séparée?
- 2) Les actes des puissances sensibles demeurent-ils?
- 3) Les connaissances et les souvenirs de la vie passée demeurent-ils?
- 4) Comment s'exerce l'acte de l'intelligence dans l'âme séparée?
- 5) Comment s'exerce l'acte de la volonté?
- 6) L'âme séparée peut-elle entrer en contact avec une autre âme séparée ou avec un ange?
- 7) L'âme séparée voit-elle les hommes qui sont sur la terre?
- 8) Les âmes séparées peuvent-elles apparaître aux hommes?

Article 1: Les puissances sensibles demeurent-elles dans l'âme séparée?

Objection 1: «L'homme, dit saint Augustin, est composé de deux substances: une âme et un corps, une âme avec sa raison, un corps avec ses sens³⁴⁴«Or, les puissances sensibles dépendent du corps. Donc, dans l'âme séparée du corps, elles ne sont plus.

Objection 2: Aristote, parlant de la séparation de l'âme d'avec le corps, s'exprime ainsi: «Il faut rechercher s'il y a, en dernière analyse, quelque chose de permanent. Ce n'est pas impossible pour certains êtres, l'âme, par exemple, sinon tout entière, du moins cette partie qui est l'entendement, car peut-être l'âme tout entière ne peut avoir cette propriété³⁴⁵», c'est-à-dire que ses puissances sensibles ou végétatives périssent avec le corps.

Objection 3: Parlant de l'intelligence ou entendement, Aristote dit qu'elle est un autre genre d'âme «et le seul qui puisse être isolé du reste comme l'éternel du périssable. Quant aux autres parties, il est manifeste qu'elles sont inséparables du corps, à l'encontre de ce que prétendent certains philosophes³⁴⁶», et, par conséquent, qu'elles ne subsistent plus dans l'âme séparée.

Objection 4: Un tout n'est plus entier s'il lui manque quelque partie. Mais les puissances de l'âme sont considérées comme des parties de l'âme. Si la mort lui en enlevait quelques-unes, elle ne serait donc plus entière: ce qui est inadmissible.

Cependant: Saint Augustin dit: «L'âme se sépare du corps, emportant tout avec elle: la sensibilité, l'imagination, la raison, l'intellection, l'intelligence, l'appétit concupiscible et l'appétit irascible³⁴⁷» saint Augustin dit encore: «Nous croyons que seul l'homme possède une âme subsistante qui, séparée du corps, continue à vivre et garde vivants ses sens et son intelligence.»³⁴⁸

Il appuyait ses dires sur des expériences de mort approchée, déjà fréquentes à son époque. Les expériences de mort approchée se multipliant de nos jours et étant de mieux en mieux étudiées, on est obligé d'admettre au plan philosophique le fait d'une survie, non seulement des puissances de la vie sensible mais de leurs actes.

Conclusion: Cette question a reçu diverses réponses. Certains philosophes niaient la survie de la sensibilité après la mort. La réponse la plus logique à cet égard était soutenue par saint Thomas d'Aquin, à l'école d'Aristote. Selon lui, il est évident que certaines opérations, qui ont les puissances de l'âme pour principes, ne sont pas de l'âme seule, à proprement parler, mais du composé humain, puisqu'elles s'accomplissent au moyen du corps, par exemple, voir, entendre, etc. De ces puissances, le composé humain est donc le sujet, l'âme en est le principe actif, de même que la forme est le principe des propriétés de l'être composé de matière et de forme. Certaines opérations, au contraire, sont accomplies par l'âme, indépendamment de l'organisme, par exemple, comprendre, considérer, vouloir; étant donc propres à l'âme, il s'ensuit que les puissances d'où elles émanent ont l'âme non seulement pour principe, mais encore pour sujet. Dès lors, puisque sujet et propriétés demeurent ou disparaissent ensemble, il est nécessaire que l'âme séparée garde les puissances dont l'action est indépendante de l'organisme, mais qu'elle perde celles dont l'action dépend, c'est-à-dire celles qui appartiennent à l'âme sensitive et à l'âme végétative. Pour saint Thomas, les puissances sensibles et les autres du même ordre, étant liées un organe, demeurent dans l'âme séparée, non pas formellement, mais radicalement, à la manière dont les effets sont contenus dans leurs causes; en d'autres termes, l'âme séparée conserve l'énergie capable de produire à nouveau ces puissances, si elle retrouve son corps. Mais tant que l'âme reste séparée du corps, elle est incapable d'exercer les facultés sensibles. Cette opinion semble la plus raisonnable à première vue. Mais elle est battue en brèche par l'expérience suffisamment documentée de ceux qui ont approché la mort. En effet, on constate toujours dans leur témoignage la présence d'actes sensibles. De même, les âmes des connaissances et

³⁴⁴ Commentaire de Qohelet, chap. 19;

³⁴⁵ Métaphysique, chap. 3 n° 5;

³⁴⁶ De anima, chap. 2;

³⁴⁷ De l'esprit et de l'âme, Chap. 15;

³⁴⁸ Commentaire du livre de Qohelet, Chap. 16;

des amis déjà décédés depuis longtemps qu'ils rencontrent au cours de leur expérience sont dotées du même corps psychique qu'eux.

C'est pour cette raison que certains philosophes, surtout du côté de l'hindouisme, ont cherché une autre explication. Ils ont distingué dans l'homme deux espèces de puissances matérielles. Les unes sont les actes des organes physiques faits de matière atomique. Elles dérivent de l'âme dans le corps physique et disparaissent avec lui. Ce sont les facultés de *la vie végétative*. Mais les autres sont l'acte d'une autre sorte de matière physique, appelée corps psychique ou astral, ce sont les facultés de *la vie sensible*. Le corps psychique est constitué de matière dont l'état est plus subtil que celui de la matière atomique. C'est une forme d'énergie qui peut subsister après la disparition du corps physique en s'appuyant sur l'âme qui possède le pouvoir de le faire durer. Il est le siège des facultés sensibles. Par lui, l'âme rend le corps sensible à la vision, à l'audition, etc., même après la disparition du corps physique.

Cette distinction entre deux corps faits de matière, s'emboîtant l'un dans l'autre à la manière de poupées russes semble être seule capable de rendre raison de la survie hors du corps physique décédé d'un double matériel, doté des facultés sensibles.

Solution 1: La science moderne n'a pour le moment aucun moyen expérimental de visualiser l'existence et la survie de l'âme dans son lien avec un corps psychique. Pourtant, rien ne s'oppose scientifiquement à ce qu'un état de la matière, différent dans ses propriétés de ce qui est connu, puisse exister. Il paraîtrait incroyable à un homme du XVIII^{ème} siècle qu'il puisse exister des ondes capables de porter le signal de la radio. Il en est sans doute de même pour nous vis-à-vis du corps astral.

L'objection soulevée par saint Augustin porte sur la possibilité de survie de ce corps fait de matière psychique alors que son support physique, le corps physique et le cerveau, a cessé d'exister. On peut expliquer cette survie de la manière suivante. Il existe une grande distance entre les facultés spirituelles (intelligence et volonté) et les corps physiques composés d'atome. Mais rien n'empêche que la distance soit moindre entre ce même esprit et un état subtil de la matière, à tel point que l'esprit, par ses propres forces, ait le pouvoir de le garder vivant sans l'aide du corps physique.

Solution 2: Le domaine de la matière psychique semble être digne de recherche au plan de la science physique. Il ouvre des perspectives sur un nouvel état de la matière dont les propriétés ne nous sont connues que par des accumulations de témoignages concordants et certaines expériences sur les particules élémentaires. C'est tout le domaine du cerveau, qu'il soit humain ou animal qui s'en trouvera probablement éclairé.

Solution 3: L'expérience montre effectivement que l'organe du psychisme (sensations, imagination, mémoire, passions et estimative) est le cerveau. Mais un autre genre d'expérience, tout aussi crédible montre que, après l'arrêt complet de l'activité du cerveau, ces facultés s'épanouissent dans un nouvel exercice plus performant. De nouvelles sensations apparaissent (couleurs inconnues par exemple) et de nouvelles facultés se manifestent (lecture directe des pensées de l'autre, etc.) Certains pensent que ces témoignages relèvent du rêve, ce qui est contredit, nous l'avons montré, par le fait que c'est la réalité elle-même, de manière objective, qui informe le sens et non une série d'images immanentes au sujet. Le réel étant le maître du philosophe, il est nécessaire de sortir de ce qui est simplement logique pour expliquer ce qui est vrai.

Solution 4: En perdant son corps physique qui est une partie de lui-même, l'âme humaine garde la racine des facultés végétatives mais perd totalement leur exercice qui est purement physique. Par contre, elle garde ce qui est essentiel dans l'organe des facultés psychiques à savoir la matière subtile qui est leur support réel, le cerveau n'étant semble-t-il que le support dispositif à leur naissance et à leur épanouissement.

Article 2: Les actes des puissances sensibles demeurent-ils dans l'âme séparée?

Objection 1: Ce qui exige l'union de l'âme et du corps ne saurait demeurer dans l'âme séparée. Or, toutes les opérations des puissances sensibles exigent cette union, puisque toutes exercent leur activité par l'entremise d'un organe corporel. Cette activité doit donc être refusée à l'âme séparée.

Objection 2: Aristote dit que «*le corps ayant disparu, l'âme n'a plus ni souvenir ni amour.*»³⁴⁹ Et il en va de même pour tous les actes des puissances sensibles.

Objection 3: Parmi les actes des facultés sensibles, certains sont indissociables du corps physique comme les activités liées à la reproduction et à la nutrition. Donc ces actes là au moins disparaissent.

Objection 4: L'âme sent au moyen du corps car cet acte est non celui de l'âme elle-même, mais du composé auquel elle donne le pouvoir de sentir. C'est ainsi que l'on dit que la chaleur chauffe. En l'absence du corps physique, l'âme ne peut donc plus avoir de sensation. Cela paraît pour le moins évident pour le sens du toucher.

Objection 5: Si par l'amour, la joie, la tristesse, etc. on entend des passions de la sensibilité, elles ne sont pas dans l'âme séparée, puisque, par définition, elles supposent un mouvement du cœur et de l'organisme. Si l'on entend des actes de la volonté, faculté intellectuelle, elles sont dans l'âme séparée; c'est ainsi que le plaisir qui, en un sens, est une passion de la sensibilité, comporte un autre sens suivant lequel Aristote l'attribue à Dieu qui, dit-il, «jouit toujours d'un plaisir unique et simple»

Objection 6: Le mot *mémoire* peut désigner deux choses: une puissance de la sensibilité, selon qu'elle a pour objet les images sensibles du temps passé. Cette mémoire fait défaut à l'âme séparée; c'est en ce sens qu'Aristote dit: «*Le corps disparu, l'âme n'a plus le souvenir.*»³⁵⁰ Il peut désigner encore «une partie de l'image» des choses spirituelles dans la partie intellectuelle de l'âme; car elle fait abstraction de toute différence de temps et a pour objet l'intelligible, au delà du présent et du futur aussi bien que du passé. Cette mémoire persiste dans l'âme séparée.

Cependant: Saint Augustin, se référant à l'expérience de la mort approchée, reconnaît que ces personnes ravies hors de leurs sens corps, possèdent «*une certaine ressemblance de leur corps*», par laquelle elles peuvent être emportées vers des lieux corporels et éprouver quelque chose de semblable aux images des sens. Or, on ne peut comprendre que l'âme ait «*une ressemblance de son corps*», sinon parce qu'elle la voit.

Augustin affirme encore: «*L'âme séparée du corps jouit ou souffre, selon qu'elle l'a mérité, de ces choses*»³⁵¹, à savoir, l'imagination, l'appétit concupiscible et irascible, qui sont des puissances sensibles. «*Ce n'est pas le corps qui éprouve la sensation, mais l'âme.*»³⁵² Il dit encore un peu avant: «*Il y a cependant certaines choses que l'âme ressent par elle-même, indépendamment du corps, comme la crainte, etc.*» Elle peut donc aussi les ressentir, séparée du corps.

Conclusion: La solution de cette question découle de la précédente. Si l'âme séparée du corps physique garde un corps fait de *matière psychique*, siège de toutes les facultés sensibles, il en garde aussi tout naturellement les actes.

Plusieurs différences sont cependant relevées dans les témoignages entre les actes sensibles d'ici-bas et ceux de l'heure de la mort:

1) D'abord, il semble que l'exercice des actes est beaucoup plus facile qu'ici-bas. La raison en est de la subtilité et de la légèreté de la *matière psychique*, beaucoup plus aisément soumise aux commandements de la volonté que la matière physique du cerveau. C'est pourquoi aussi les handicaps

³⁴⁹ De anima, Chap. 4;

³⁵⁰ De anima, chap. 4;

³⁵¹ De l'esprit et de l'âme, Chap. 15;

³⁵² Commentaire de la Genèse, Chap. 24;

n'existent plus. « *Les aveugles voient et les boiteux marchent.* » C'est que le corps physique a disparu, laissant place à son double qui semble non vulnérable.

2) Ensuite, les facultés semblent beaucoup plus riches et diversifiées: sensations nouvelles, capacité à se déplacer à volonté et de manière immédiate dans divers lieux, télépathie, etc. Libéré du poids de la matière physique, il semble que le psychisme a plus de facilité à exprimer ses nombreuses potentialités cachées.

La raison de cette nouvelle liberté du psychisme est, nous l'avons montré, ordonnée au choix qui accompagne l'heure de la mort. La disparition du poids du corps physique entraîne une parfaite libération des facultés sensibles des conséquences du péché originel. La connaissance et le choix de l'homme redeviennent donc parfaitement humains, délivrés de tout ce qui en diminuait provisoirement la liberté.

Solution 1: L'organe corporel des facultés sensible demeure, nous l'avons montré. Le corps psychique, né du corps physique, possède une vie propre qui s'appuie sur sa proximité avec l'esprit qui le fait subsister après la mort.

Solution 2: Dieu qui a créé la matière a su remédier à ce qui aurait constitué un inconvénient majeur pour l'homme et son salut. En effet, si l'homme devait perdre tout ce qui a d'une certaine manière un rapport avec son psychisme après la mort, il perdrait du même coup toutes ces informations qui font la matière de la connaissance humaine et qui le distingue des purs esprits que sont les anges. Il perdrait le souvenir des visages, les émotions et, chose plus grave pour le choix de son éternité, les souvenirs des circonstances sensibles de tous ses actes bons ou de tous ses péchés. Cela constituerait une amputation certaine et même une rupture dommageable au salut. Dieu permet donc que l'homme soit arraché à cette vie par la perte d'une partie de lui-même (son corps physique) sans que cela n'affecte l'essentiel de lui-même, à savoir l'exercice spirituel et sensible de son esprit.

Solution 3: Nous concédons cette objection. Parmi les actes sensibles, certains s'exercent au service de la vie de l'esprit et d'autres au service de la vie du corps. La raison en est que la vie sensible est intermédiaire et au service de la vie végétative et de la vie spirituelle. Le corps physique ayant disparu, le désir sexuel et l'instinct de nutrition qui sont essentiellement liés au corps disparaissent dans leur acte mais non dans leur racine, c'est-à-dire dans les potentialités de l'âme.

Solution 4: Le sens du toucher ne peut plus s'exercer sur la matière physique, le corps physique ayant disparu. Mais rien n'empêche qu'il s'exerce sur la matière dont est composé le corps psychique, à savoir sur cette « matière psychique » dont nous avons déjà parlé. Cet état de la matière, encore scientifiquement inconnu, est probablement présent partout, de même que partout où se trouve la matière physique se trouve le rayonnement atomique. C'est donc une nouvelle face du monde qu'atteint l'âme dans sa séparation du corps physique.

Solution 5: En sens contraire, nous pouvons affirmer que ce sont des vraies sensations et non une métaphore de sensations qui demeurent après la mort.

Solution 6: La mémoire sensible demeure dans l'âme séparée. L'intelligence n'est donc aucunement privée des images acquises durant la vie terrestre. En vue du choix, les souvenirs apparemment oubliés et cependant enfouis dans la mémoire peuvent reparaître de manière entièrement limpide. Ils sont utilisés par les révélations qui accompagnent la mort.

Article 3: Les souvenirs de la vie terrestre passée demeurent-ils?

Objection 1: Cela ne paraît pas possible. Les souvenirs sont dans la mémoire sensible et peuvent disparaître dès cette vie comme on le voit chez les personnes âgées. Il paraît donc évident qu'ils

disparaissent complètement avec la destruction totale de la mémoire.

Objection 2: Si l'âme est en état de péché mortel, c'est qu'elle se considère elle-même comme sa fin ultime. Au contraire, si elle a répondu à la grâce de Dieu proposée jusque dans les derniers moments précédant la séparation d'avec le corps, elle est justifiée et peut être sauvée. Il n'est donc pas nécessaire que soient rappelées après la mort ou à l'heure du jugement dernier chacune les circonstances de la vie humaine. Un tel rappel est par contre nécessaire dans le moment de la mort et après la résurrection des corps, lors du jugement général de l'humanité où chaque action sera révélée à tous.

Cependant: On doit affirmer que tous les faits de la vie humaine dans leurs moindres détails sensibles doivent subsister pour le jugement dernier. Car la bonté ou la malice de nos actes peut être conditionnée ou même parfois déterminée par de telles circonstances. Or un juge juste ne peut prononcer une sentence que s'il connaît parfaitement l'acte qu'il a commis.

Conclusion: De même que le jugement humain s'appuie sur le témoignage extérieur, de même le jugement divin porte sur le témoignage de la conscience, selon ce verset du livre des rois: *«l'homme voit les choses qui paraissent au dehors tandis que Dieu voit l'intérieur du cœur»*³⁵³. Mais on ne peut porter un jugement parfait sur quelqu'un que si les témoins ont déposé au sujet de tous les faits qui doivent être jugés. Il faut donc, puisque le jugement personnel a lieu après la séparation de l'âme et du corps, que la conscience de celui qui est jugé garde mémoire de toutes les choses sur lequel il doit porter. C'est pour cette raison que Dieu permet qu'aucun des souvenirs de la vie terrestre ne puisse disparaître.

Au sujet de la connaissance et des souvenirs, il faut considérer ce qui en eux dépend d'une faculté corporelle comme la mémoire sensible et l'imagination et ce qui dépend de la seule intelligence. Comme nous l'avons montré dans la première partie, les habitus des sciences acquises durant la vie terrestre ont leur siège est l'intelligence; mais le mode d'exercice de ces habitus se fait par le recours aux images. C'est donc ces deux mémoires qui doivent subsister afin que la science acquise demeure tout entière et non seulement dans ses principes généraux.

Ainsi, après la mort, l'âme humaine garde d'une manière naturelle ce qui est la substance même de la vie morale et qui trouve son siège dans les facultés spirituelles: les volontés, les intentions et les choix qui ont dirigé la vie humaine ainsi que la connaissance des biens qui ont été poursuivis. De même, elle garde d'une manière plénière les souvenirs des circonstances sensibles particulières de la vie terrestre, qui étaient gardés dans la mémoire sensible et dans l'imagination comme par exemple le souvenir des lieux géographiques, des formes de visages, des son de voix.

Solution 1: L'homme ne possède pas seulement une mémoire spirituelle mais aussi une mémoire sensible dont le siège est la sensibilité et qui coopère de manière essentielle à la connaissance humaine, qu'elle soit spéculative et pratique. Après la mort, les souvenirs de la mémoire sensible demeurent donc comme on l'a dit, ainsi que la mémoire spirituelle qui est essentielle à la subsistance de la personnalité morale. La raison en est que le jugement dernier et la sentence définitive du juge porte non seulement sur l'intention radicale qui finalise l'âme alors qu'elle entre dans la mort, (à savoir l'amour égoïste ou l'amour de charité) mais aussi sur les circonstances de ses actes qui ont participé à leur bonté ou à leur perversion.

Solution 2: Il est essentiel que la vie spirituelle de l'homme reste elle-même non seulement à l'heure du choix (l'heure de la mort), mais aussi quand il vit de ce choix (après la mort.) Dieu respecte la liberté du choix définitif de ses créatures en ne permettant pas que l'homme subisse une quelconque diminution. Ce n'était pas le cas durant la vie terrestre dont la finalité était une préparation progressive au choix par la croissance de la maturité et de l'humilité.

³⁵³ 1 Romains 16, 7;

Article 4: Comment s'exerce l'acte de l'intelligence dans l'âme séparée?

Objection 1: Il semble que l'intelligence séparée connaisse les réalités par simple intuition de leur essence et non de la même manière qu'ici-bas, par abstraction à partir des images. En effet, le mode de connaissance propre aux anges lui est nécessaire sous peine de ne pouvoir connaître les réalités séparées des corps comme Dieu.

Objection 2: Les anges sont de purs esprits, de nature supérieure à l'homme. Ils ne peuvent pas être vus à travers une image sensible de leur essence. Dans cette hypothèse, la connaissance qui en résulterait serait à la fois mensongère (puisque les anges n'ont pas de corps) et insuffisante, puisque aucune image créée ne peut être adéquate à la perfection spirituelle de leur nature.

Objection 3: Après la mort l'intelligence subsiste et a donc un mode d'exercice bien différent puisqu'elle est appelée à voir, dans leur essence, les réalités immatérielles comme Dieu. Il lui convient alors de connaître en se tournant vers ce qui est de soi intelligible, de la même manière que les substances séparées. Dieu infuse à l'âme des espèces de la même manière qu'il le fait pour les anges. L'âme y a part quoique sous un mode moins élevée. Par l'intermédiaire de ces espèces, elle connaît ce qu'il lui est nécessaire d'une manière intuitive et directe. Cette connaissance dépasse en qualité et en sûreté ce qui existe sur terre tant à cause de la supériorité de la lumière divine qu'à cause de l'absence de possibilité d'erreur issue des phantasmes de l'imagination.

Objection 4: Ici-bas, c'est parce que l'intellect agent extrait l'intelligibilité à partir des images sensibles des choses que la connaissance est si fragile et soumise au risque d'erreurs. En effet, les images sont trompeuses. La méchanceté n'est pas inscrite sur les visages, de même que la quiddité n'apparaît pas de manière évidente dans l'image des choses? Ce mode de connaissance paraît donc indigne de l'autre monde.

Cependant: Le propre de l'intelligence humaine, c'est de connaître les réalités spirituelles à partir de leur image sensible. Elle n'est pas de la même nature que l'intelligence angélique qui, n'étant pas naturellement unie à un corps, connaît directement les essences des choses à l'aide de formes intelligibles infusées au moment de leur création. Or Dieu meut chaque nature selon son mode propre. Donc l'intelligence humaine connaîtra toujours en s'appuyant sur les images.

Conclusion: Nous avons montré qu'à l'heure de la mort comme après la mort, l'âme conserve la partie sensible d'elle-même. L'acte d'intelligence s'exerce donc en ayant recours aux images. Mais la connaissance humaine peut se porter sur deux sortes d'objets. Certains lui sont par nature inférieurs comme les réalités matérielles. D'autres lui sont supérieurs comme les esprits, les anges et surtout Dieu.

1)En ce qui concerne la connaissance des réalités matérielles, certains théologiens dont saint Thomas d'Aquin, ont suggéré que l'intelligence humaine dans l'autre monde reçoit directement de Dieu des espèces intelligibles de la même universalité que celles qui sont données aux anges. Mais s'il en était ainsi, elle n'obtiendrait pas par ce moyen une connaissance parfaite des réalités parce qu'elle n'a pas autant de capacité intellectuelle que les anges. Sa connaissance serait seulement générale et confuse. C'est ce qui se voit en quelque façon chez les enfants: ceux en effet qui ont une intelligence plus faible, ne pénètrent parfaitement les conceptions universelles des intelligences plus vigoureuses que si on leur explique en détail. Or il est évident que, parmi les substances individuelles, les âmes humaines sont, dans l'ordre de la nature au degré le plus bas.

C'est pourquoi il faut parler autrement. La limite de la connaissance humaine ici-bas vient à la fois de la faiblesse de l'exercice de l'intelligence qui est confrontée à deux limites. Elle est soumise à la fois au fonctionnement pesant de l'organe du cerveau et à l'obscurité des images des choses, qui ne sont qu'un pâle reflet de l'extérieur de la réalité. Dans l'autre monde, ces deux limites disparaissent.

D'abord, l'intelligence acquiert une nouvelle facilité d'exercice puisque les organes du psychisme, qui participent à son exercice, tout en subsistant, sont rendus plus subtiles et légers. Le corps psychique à la particularité d'être entièrement soumis à l'âme qui le fait subsister sans que le poids de la matière moléculaire du cerveau vienne en ralentir l'exercice. D'autre part, les images des choses deviennent beaucoup plus lumineuses, allant jusqu'à révéler la nature intime des réalités matérielles. Le sens devient absolument adapté à la perception de la matière selon toutes ses dimensions, au point de pénétrer sa structure intime. Ainsi, la connaissance humaine est perfectionnée au point que, sans quitter son exercice naturel, elle devient capable de pénétrer par elle-même l'essence des réalités matérielles, avec simplicité et sans erreur.

2) En ce qui concerne la connaissance des réalités spirituelles, il faut parler différemment selon que l'on parle des créatures ou du Créateur.

Lorsqu'il s'agit des créatures, hommes ou anges, les témoins d'une expérience de mort approchée décrivent dans le détail une surélévation de la connaissance qui reste tout à fait semblable, quant à son mode de fonctionnement, à celle d'ici-bas. Ils racontent que la vision de l'être de lumière (un ange?) comme celle des proches décédés se fait à travers une perception sensible. Ils voient avec leurs yeux matériels un corps de lumière dans le premier cas et un corps psychique semblable au leur dans le deuxième cas. Mais ces corps ont la particularité de ne pas cacher l'intériorité spirituelle. Bien au contraire, à travers ce corps, ils obtiennent de manière immédiate et intuitive la connaissance de la nature et des pensées actuelles de l'être à qui ils sont confrontés. C'est ce que nous avons appelé la vision du corps glorieux³⁵⁴. En effet, le corps sensible, tout en jouant son rôle habituel de médium pour la connaissance de l'intelligible, n'est plus un obstacle mais un support parfait d'où l'intellect agent peut extraire sans perte essentielle l'intelligibilité spirituelle. Il permet d'entrer dans l'intimité de la personne à qui appartient ce corps.

Par contre, lorsqu'on parle de la vision du Créateur, au moins de cette vision directe et face à face que nous appelons vision béatifique, on doit reconnaître qu'aucune image sensible ne peut permettre à l'homme d'en connaître l'intelligibilité. Dieu se fait donc, sans aucun intermédiaire créé, l'objet de l'intelligence. Il s'agit d'un mode nouveau de connaissance où l'intellect agent n'a pas de place, comme nous l'avons montré.³⁵⁵

Solution 1: Ce qui rend cette question difficile, c'est d'abord la constatation des limites de la forme de connaissance par abstraction des images, telle que nous l'expérimentons ici-bas. Mais on doit répondre que ce n'est pas ce mode de connaissance qui est limité. C'est son exercice tant à cause de la faiblesse de notre intellect agent que de l'obscurité des images. Ces obstacles étant levés, la connaissance humaine peut atteindre, selon la mesure de chacun, son objet, à savoir une adéquation délivrée de l'erreur à la réalité.

L'autre difficulté vient du fait qu'il n'existe pas que des réalités unies à des corps. Dieu en particulier ne peut être connu de cette manière. Cependant, nous avons montré qu'à l'heure de la mort, une image sensible de Dieu communiquée à l'âme par l'intermédiaire de la Parousie du Christ ou d'un ange, suffit à fonder un choix qui engage l'éternité. Qu'un tel choix définitif et sans erreur soit possible pour la volonté alors qu'elle s'appuie sur une connaissance intellectuelle extraite par l'intellect agent de l'image contemplée, montre le haut degré de perfection de cette connaissance. Quand il s'agira de voir l'essence de Dieu face à face, il en sera tout autrement comme nous l'avons dit.

Solution 2: Pour communiquer avec les hommes, les anges disposent de deux moyens. Ils ont le pouvoir de façonner pour nous une image rayonnante quoique sensible de leur nature spirituelle, si parfaitement adaptée à notre nature sensible qu'elle permet à notre intellect agent de connaître avec une grande perfection leur essence supérieure. L'intellect agent de l'homme est capable d'en extraire la quiddité et ce mode de connaissance lui est à la fois naturel et performant. D'autre part, les anges ont le pouvoir de communiquer directement dans l'intellect passif de l'homme des concepts, de la même manière qu'ils procèdent entre eux pour communiquer. Mais ce deuxième type de

³⁵⁴ Voir la question précédente, article 8 ou la Parousie du corps glorieux du Christ est décrite.

³⁵⁵ Question 2, article 1;

connaissance, très supérieur à la capacité naturelle de l'intelligence humaine, est pour nous source d'une connaissance moins parfaite car elle est moins adaptée à notre nature. C'est de ces deux manières, semble-t-il, que procède l'ange de la mort par la manifestation d'un corps de lumière. Et elles sont suffisantes pour donner, sans erreur, une connaissance de ce qui est utile au choix de l'âme.

Solution 3: Nous l'avons dit, ce mode de connaissance par infusion directe des concepts dans l'intelligence est possible mais insuffisant pour une connaissance parfaite adaptée à l'homme. C'est pourquoi elle est portée et accompagnée par une connaissance sensible et abstractive.

Solution 4: Sur terre, les images sont trompeuses car Dieu a voulu que les corps ne livrent que la partie superficielle de leur rayonnement sensible. Il a permis ce secret des choses dans le but unique de soumettre l'homme à l'expérience de la faiblesse de sa nature. C'est une première école dont le but est l'acquisition, si ce n'est de l'amour, au moins de l'humilité. Dans l'autre monde, il n'en est plus ainsi. L'heure du choix libre étant arrivée, le visage des méchants comme des bons manifeste à nu l'état de leur âme. La vérité et la bonté ne sont plus séparés de la beauté. Il est impossible de dissimuler. Les corps physiques rayonnent de la structure de leur organisation. C'est pourquoi la connaissance à partir des images ne laisse plus de place à l'erreur.

Article 5: Comment s'exerce l'acte de la volonté dans l'âme séparée?

Objection 1: Il ne semble pas qu'elle s'exerce en restant immuablement fixée sur l'objet de son élection car le libre arbitre est une propriété de la volonté qui ne peut disparaître de cette manière après la mort.

Objection 2: On prétend que la volonté reste fixée sur son objet à cause de l'infailibilité de l'intelligence qui lui présente le bien et le mal. Or l'intelligence, même après la mort, peut se tromper puisqu'elle peut conduire l'âme à se séparer de Dieu. Il doit donc être possible que, se rendant compte de son erreur, elle revienne en arrière.

Cependant: La volonté est l'appétit intellectuel. Elle suit le mode d'exercice de l'intelligence. Si donc l'intelligence lui présente d'une manière parfaite et limpide un bien, elle s'y porte d'un seul coup et ne revient pas sur son choix.

Conclusion: Après la mort, la volonté de l'homme se porte vers son objet d'une manière entière et définitive. La cause de cette stabilité, il faut la prendre dans la condition de l'état qui suit la séparation d'avec le corps physique. L'intelligence appréhende infailliblement son objet à la manière dont nous saisissons tout de suite les premiers principes et en avons l'intuition. La connaissance est parfaitement adaptée à l'homme. Elle devient limpide et dénuée d'erreur sur le bien et le mal. La volonté, quant à elle, se comporte par rapport à l'intelligence qui la meut comme le mobile par rapport au moteur. Elle suit donc l'intelligence et se porte immuablement vers ce qu'elle lui présente comme un bien de la même façon que celle-ci adhère immuablement au vrai. Si donc nous considérons l'âme séparée avant son adhésion, elle peut librement se fixer sur tel objet ou son contraire (sauf s'il s'agit d'objets voulus naturellement comme le bonheur); Mais après cette adhésion, elle se fixe définitivement sur l'objet de son choix. De là vient que l'on a coutume de dire que le libre arbitre de l'homme, tant qu'il est sur la terre, est capable de se porter sur des objets opposés aussi bien avant l'élection qu'après; Tandis que le libre arbitre de l'homme après sa mort est capable de se porter vers des objets opposés avant l'élection mais pas après.

Solution 1: C'est en pleine liberté que la volonté se porte sur son objet et ne varie plus. Elle ne *veut* plus revenir sur son choix à cause de la parfaite connaissance du bien qui l'a orienté et qui ne peut, à cause de sa perfection, varier au cours du temps. Si la volonté humaine varie dans ses choix tant

qu'elle est soumise aux conditions terrestres, c'est à cause de la connaissance de notre intelligence liée aux sens, qui est progressive et mobile ouverte vers les contraires.

Solution 2: Quand l'âme choisit de se séparer de Dieu, elle le fait à cause d'un certain bien qui lui paraît suffisamment absolu pour relativiser le mal des peines de l'enfer. Ce bien est l'exaltation de soi. Une telle détermination de l'intelligence est suffisamment lucide et sûre pour ne pas varier en enfer, d'où l'obstination des damnés et l'éternité de l'enfer.

Article 6: L'âme séparée peut-elle entrer en contact avec une autre âme séparée ou avec un ange?

Objection 1: L'homme est par nature un être sensible. Il ne peut donc communiquer qu'à travers des signes sensibles comme le langage articulé. Après la mort, il n'y aura plus de langage articulé puisque le corps physique aura disparu. Donc il sera impossible de communiquer avec les autres.

Objection 2: Il y a deux sortes de langage: le langage intérieur par lequel on se parle à soi-même, et le langage extérieur par lequel on parle à un autre. Mais le langage extérieur se fait au moyen d'un signe sensible comme la parole, le geste ou à l'aide d'un membre corporel comme la langue ou le doigt: toutes choses qui ne peuvent convenir à une âme séparée.

Objection 3: L'ange est d'une nature intellectuelle supérieure à l'âme séparée. Il conçoit des pensées d'une intelligibilité supérieure que l'âme humaine ne peut saisir à cause de sa faiblesse. On doit donc dire que les anges ne peuvent communiquer avec les âmes séparées.

Cependant: Le jugement individuel de l'âme a lieu après la séparation de l'âme et du corps. Or ce sera un jugement public. Il est nécessaire que l'âme puisse entrer en contact avec ses accusateurs, ses défenseurs et ses juges. Donc une âme peut communiquer avec d'autres âmes.

Conclusion: Après la séparation de l'âme et du corps physique, l'intelligence humaine s'exerce son mode habituel mais avec une nouvelle perfection grâce à l'extrême agilité et légèreté du corps psychique qui lui reste uni. Elle trouve donc son exercice parfait et découvre à quel point l'état terrestre était handicapant. C'est ce que pourrait signifier le mythe de la caverne de Platon.

Or quand un homme ici-bas veut communiquer avec un autre, il le fait selon le mode de son intelligence, c'est-à-dire qu'il manifeste par les signes sensibles que sont les mots et le langage articulé, le concept mental qu'il porte en lui. Il doit convertir sa pensée sous forme d'une élocution et il appartient à l'autre de convertir à nouveau cette élocution en un contenu conceptuel.

Dans l'au-delà, un tel langage sera possible puisque l'intelligence sera liée à son corps psychique. Il ne sera plus nécessaire puisque le langage pourra avoir un nouvel exercice bien supérieur. Nous avons dit en effet que le corps psychique a la propriété d'être lumineux en ce sens qu'il ne constitue plus un obstacle entre l'intériorité de l'être et celui qui le voit. Il y aura donc un langage nouveau, propre à l'homme transporté dans l'autre réalité et très original. Il suffira de regarder le corps de l'autre pour comprendre son intériorité et la pensée qu'il voudra communiquer. Si une âme, par sa volonté, ordonne son concept mental en vue de le manifester à une autre âme, aussitôt cette dernière en prendra connaissance en lisant le visage lumineux de l'autre: De cette manière, l'âme pourra parler à une autre âme. Car parler à autrui, ce n'est pas autre chose que lui manifester sa propre pensée. Le langage sera universel puisqu'il ne passera pas comme ici-bas par des signes conventionnels; D'autre part, il sera parfait puisque les «mots» employés seront les concepts eux-mêmes. Chacun pourra exprimer ses pensées sans être trahi par les mots.

Solution 1: Il convient que l'intelligence humaine s'exprime par l'intermédiaire de signes venant du corps à cause de l'opacité du corps ici-bas. Cependant, cet état de la matière n'est que provisoire et lié à la «vallée de larmes» où l'homme est en apprentissage. Cependant, par nature, le corps peut

prendre d'autre mode de fonctionnement comme on le voit à l'heure de la mort où seule sa partie psychique demeure et à la résurrection où le corps physique palpable sera rendu.

Solution 2: Le langage extérieur qui se fait par la voix ne nous est nécessaire qu'à cause de l'obstacle du corps. C'est pourquoi il ne convient ni aux anges ni aux âmes séparées qui ne connaissent que le langage intérieur. Or ce langage ne consiste pas seulement à se parler à soi-même en formant un concept, mais aussi à ordonner, par le moyen de la volonté pour les anges et de la sensibilité pour les hommes, le concept en vue de le manifester à un autre. Ainsi, ce n'est que par métaphore qu'on parle de la langue des purs esprits pour signifier la puissance qu'ils ont de manifester leur pensée.

Solution 3: L'ange a la capacité d'adapter les concepts intelligibles qu'il conçoit à la portée de l'intelligence à qui il les communique, de la même manière que le professeur dont la science est supérieure à celle de l'élève peut tout de même la lui communiquer progressivement. L'ange a reçu de Dieu une faculté de produire des images sensibles de ce qu'il veut communiquer aux hommes, comme on le voit dans les nombreuses apparitions relatées par la Bible. Il lui est donc tout à fait possible de communiquer avec les hommes.

Article 7: L'âme séparée voit-elle les hommes qui sont sur la terre?

Objection 1: Cela semble possible. L'âme humaine, lorsqu'elle est séparée du corps, devient comme un ange selon saint Marc³⁵⁶. Or les anges ont la capacité naturelle de savoir ce que font les hommes sur la terre, sans quoi ils ne pourraient être envoyés en mission auprès d'eux. Il doit en être de même pour les hommes.

Objection 2: L'intelligence est faite pour connaître ce qui est. Si donc elle ne peut connaître ce qui se passe sur la terre après la mort, c'est qu'elle est frustrée de son objet. Or une telle frustration ne peut être naturelle car un être ne peut aspirer à une chose qui est bien de sa portée. Donc l'intelligence humaine peut voir ce qui se passe sur la terre.

Objection 3: Les âmes qui sont au paradis voient les hommes puisqu'il est recommandé de leur adresser nos prières et demandes. Si elles leur étaient inconnues, de telles prières seraient inutiles ce qui est contraire à la foi.

Cependant: Job écrit à propos des morts: «*Si ses fils honorés, il ne s'en rend pas compte.*»³⁵⁷ Donc l'âme séparée ne peut voir les hommes qui sont sur terre.

Conclusion: L'âme séparée du corps physique peut exercer l'acte des facultés sensibles puisque ces facultés demeurent, comme nous l'avons montré³⁵⁸. Elle peut donc de manière naturelle voir les hommes qui sont sur la terre, du moins si on entend par là la vision corporelle qui se fait avec les yeux. De plus, les témoins d'une mort approchée affirment que leurs sens s'exercent de manière plus performante. Ils ont accès de manière directe aux images présentes dans la pensée des hommes qui sont autour d'eux.

Cependant, une telle théorie semble contredire les diverses autorités de l'Écriture comme les paroles de Job qui veulent décrire l'état des âmes justes conduites dans les limbes des patriarches. Elle contredit aussi les récits de ceux qui ont approché la mort et qui racontent passer dans une autre dimension séparée de la nôtre et ouverte par le passage dans un tunnel noir. Il semble donc qu'on doive affirmer que les âmes séparées ne peuvent voir les actions des hommes qui sont sur la terre, non par nature mais à cause d'une disposition de Dieu.

³⁵⁶ Marc 12, 25;

³⁵⁷ Job 14, 21;

³⁵⁸ Question 8, a.2;

Pour le comprendre, il faut saisir la raison de la séparation entre le monde des morts et celui des vivants. Elle correspond à une volonté explicite de Dieu qui conduit par étape l'homme à la vision de sa lumière. Avant la mort, l'homme vit une première étape de purification dont la finalité commune pour tous est la découverte de sa propre misère. Pour se faire, le gouvernement de Dieu consiste à laisser l'homme dans les propres lois de son péché. Dieu se cache et ordonne à ceux qui sont avec lui de se cacher. Il n'intervient que très rarement et par exception de manière directe (miracles, apparitions, prophéties.) La deuxième étape est la mort elle-même où Dieu révèle sa lumière. Mais tant que l'homme est encore en chemin, qu'il n'est pas entré dans la pleine lumière de la Vision, il lui est difficile de comprendre les raisons de cette séparation. Sa tendance naturelle consisterait plutôt à se montrer et à témoigner auprès des vivants de ce qu'il fait. En agissant ainsi, il compromettrait le plan de Dieu et nuirait dangereusement à la préparation spirituelle des hommes. C'est pourquoi le Seigneur interdit strictement la pratique de l'évocation des morts selon le Deutéronome: *«On ne trouvera chez toi personne qui fasse passer au feu son fils ou sa fille, qui pratique divination, incantation, mantique ou magie, personne qui use de charmes, qui interroge les spectres et devins, qui invoque les morts. Car quiconque fait ces choses est en abomination à Yahvé ton Dieu, et c'est à cause de ces abominations que Yahvé ton Dieu chasse ces nations devant toi.»*

Après l'entrée de l'âme dans la vision, il en est tout autrement. Non seulement les saints voient en voyant Dieu tout ce qu'ils désirent, mais ils peuvent, à leur simple désir, se rendre sur terre auprès de chacun. Ils ont entière liberté pour cela car leur volonté est totalement une avec Dieu. S'ils prennent une quelconque initiative, elle ne peut qu'être celle de Dieu tant leur volonté est une avec celle de Dieu.

Solution 1: La nature intellectuelle de l'ange étant supérieure, elle peut recevoir de Dieu des espèces intelligibles suffisamment lumineuses pour connaître les choses en leur nature universelle et aussi en leur singularité. Il n'en est pas de même pour les âmes qui sont incapables de saisir les singuliers à travers des formes universelles. Elles doivent donc en recevoir la science à travers le sensible, ce qui leur est possible dans la mesure où elles restent unies à leurs sens après la mort. Etant séparées du monde des vivants, cette perception leur est interdite tant qu'elle n'ont pas achevé le chemin de leur purification. Cependant, les âmes des morts peuvent recevoir certaines nouvelles des vivants à travers des révélations constantes des esprits supérieurs et à chaque fois qu'une âme les rejoint en passant par la mort. Mais une telle connaissance est indirecte. Donc elles ne peuvent voir ce que les hommes font sur terre.

Solution 2: Une faculté peut être empêchée d'atteindre son objet à cause d'un obstacle extérieur à elle-même. Ainsi l'aveugle ne peut voir les couleurs non à cause de l'absence de la faculté de voir qui existe réellement dans son âme mais à cause d'un obstacle dans l'instrument de la vision qui est l'œil. De même, après la mort, l'intelligence ne peut connaître ce qui se passe sur la terre à cause de la séparation provisoire que lui impose Dieu, pour le bien de sa purification.

Solution 3: Les âmes glorifiées voient nos actions de trois manières: 1) A travers l'essence de Dieu qu'elles contemplent face à face et qui porte en elle tout ce qui est connaissable dans le monde; 2) D'autre part, elles reçoivent de la part des anges avec qui elles sont unies par la charité des révélations intimes et intuitives concernant le gouvernement de Dieu sur les habitants de la terre. 3) Enfin, elles peuvent se rendre elles-mêmes sur la terre et voir, de leurs yeux sensibles et par les sens intérieurs nos actions. Elles le font sans voyeurisme mais dans la même attitude intérieure que Dieu quand il nous voit, à cause de leur union totale à la sainteté de Dieu.

Article 8: Les âmes séparées peuvent-elles apparaître aux hommes?

Objection 1: Cela semble confirmé par le témoignage de nombreux hommes dignes de foi qui prétendent avoir vu apparaître des âmes défuntes du purgatoire ou même des saints du Ciel, comme Jeanne D'Arc pour sainte Catherine ou encore des âmes de l'enfer, comme les enfants de Fatima.

Objection 2: Dans le livre de Samuel, on voit le roi Saül évoquer l'esprit du prophète Samuel par le ministère d'une nécromancienne³⁵⁹: «*Elle vit un spectre qui monte de la terre, il ressemblait à un vieillard drapé dans un manteau.*» Ceci semble prouver que les esprits des morts peuvent apparaître, au moins en s'appuyant sur la médiation d'un médium.

Objection 1: Il serait inutile de prier les saints pour soi-même ou pour les autres s'ils ne pouvaient en aucune manière agir efficacement en retour. Or celui qui peut agir peut aussi apparaître, donc les âmes séparées peuvent apparaître aux hommes.

Objection 4: Selon le Seigneur³⁶⁰: «*Nous serons comme des anges.*» Or les anges peuvent agir sur les hommes et leur apparaître en se façonnant un corps apparent. Donc les âmes séparées peuvent apparaître aux hommes.

Objection 5: L'expérience montre que, en invoquant les esprits des morts par des méthodes spirites, on obtient des réponses par l'intermédiaire d'un langage codé ou encore d'apparitions fantomatiques.

Cependant: Le riche, plongé dans l'Hadès, supplie Abraham d'envoyer quelqu'un auprès de ses cinq frères vivants sur terre. Il n'aurait pas parlé ainsi s'il avait pu le faire lui-même. Donc les âmes séparées ne peuvent pas apparaître.

Conclusion: L'âme humaine séparée du corps physique ne peut apparaître aux hommes, du moins si elle s'appuie sur les seules forces de sa nature. La raison en est qu'elle est, parmi les natures spirituelles, la moins parfaite de toutes. Plus une nature spirituelle est parfaite, plus la connaissance qu'elle a des réalités est universelle et simple. *Et c'est un principe dans toute la création que la capacité d'action suit l'universalité de la connaissance.* Ainsi Dieu qui est l'essence de la perfection connaît toutes choses à travers un seul concept qui est sa propre essence. La puissance de son action est proportionnée à la perfection de son esprit: ainsi Dieu peut-il tout faire de ce qui est faisable. Les anges qui sont intermédiaires entre Dieu et les hommes connaissent par l'intermédiaire de diverses espèces intelligibles. Plus ils sont proches de Dieu par leur essence, plus leur connaissance naturelle se simplifie et s'approfondit. Par leur seule puissance intellectuelle, et sans nécessité de facultés de connaissances sensibles, ils sont capables de connaître tous les singuliers matériels. Aussi sont-ils par nature capables de mouvoir tous les corps matériels, par la seule puissance de leur esprit. Ils peuvent apparaître aux hommes en se façonnant des corps provisoires, comme on le voit dans le livre de Tobie à propos de l'ange Raphaël³⁶¹: «*Vous avez cru me voir manger; ce n'était qu'une apparence*» De même, les anges peuvent influencer les hommes soit en agissant sur l'organe de leur imagination, soit en mouvant de l'extérieur leur faculté motrice ce qui peut être vu dans les cas de possessions démoniaques.

L'homme enfin, qui est le plus faible des esprits ne connaît les réalités que progressivement, à travers ses sensations dont il abstrait l'intelligible. Sa connaissance part donc du singulier. De même, il est ordonné par nature à ne mouvoir qu'un seul corps qui est le sien. Il lui est impossible d'imprimer un mouvement à autre chose par la seule action de sa volonté. Tout mouvement local imprime à un autre corps passe par l'intermédiaire de son propre corps. Cet instrument peut être la main ou, plus rarement, un magnétisme émis par le psychisme comme on le voit chez ceux qui déplacent des objets à distance. Il s'agit d'une faculté très faible et exceptionnelle de.

Après la mort, tout lien étant coupé avec son corps physique, l'âme devient par les seules forces de sa nature incapable de provoquer une action sur les corps physiques, sauf pour l'exception suivante: Etant encore unie à son corps psychique, elle garde semble-t-il tout de même un certain pouvoir de réaliser par elle-même quelques signes faibles et fragiles de sa présence. Elle ne peut donc se faire entendre ou apparaître par elle-même que de manière débile et inefficace. De même, étant incapable

³⁵⁹ I Samuel 28, 27;

³⁶⁰ Luc 20, 36;

³⁶¹ Tobie 12, 19;

de savoir ce que font les hommes, comme on l'a montré précédemment, elle se trouve plongée dans un autre monde, selon saint Luc³⁶²: «Entre nous et vous, un grand abîme a été fixe, afin que ceux qui voudraient passer d'ici chez vous ne le puissent, et qu'on ne traverse pas non plus de là bas chez nous»

Solution 1: Il peut arriver que des défunts apparaissent aux hommes, mais ces apparitions ne sont pas dues aux seules capacités de leur puissance naturelle. Elles sont provoquées par le ministère des anges qui les ordonnent au bien de l'homme: ainsi, la misère des âmes de l'enfer rappelle aux tièdes la gravité extrême du péché mortel; la détresse des âmes du purgatoire les invite à offrir leurs prières pour leur salut définitif; quant aux saints du paradis, ils peuvent apparaître à volonté puisqu'ils sont surélevés par la puissance de Dieu qui les rend plus puissants que les anges. Ils manifestent aux hommes la proximité de leur aide.

Solution 2: A propos de cette apparition de Samuel, saint Augustin écrit³⁶³: «Il n'est pas déraisonnable de croire que, par une permission de Dieu, et par un ordre secret qui échappait à la pythonisse et à Saül, l'âme d'un juste, sans subir aucunement l'influence des artifices et de la puissance magique, ait pu se montrer aux regards du roi, qu'il devait frapper du jugement de Dieu. Ou bien, il faudrait penser que ce fut pas vraiment l'esprit de Samuel, arraché à son repos, mais un fantôme et une illusion imaginative, produite par les artifices diaboliques. La Sainte Ecriture lui donnerait alors le monde Samuel en suivant le procédé commun, qui consiste à donner le non des choses aux images qu'elles représentent» La plupart du temps, lors des séances de spiritisme, ce ne sont pas les morts qui apparaissent mais les démons qui trouvent par ce moyen un mode efficace d'accès à l'intelligence de l'homme naïf. Lorsqu'il s'agit des morts eux-mêmes, ce ne sont pas les âmes saintes du paradis qui réprovent avec Dieu ces pratiques, mais les esprits errants et peu évolués de morts qui s'appuient sur le psychisme d'un médium ou du groupe. Dans ce cas, les messages sont à leur image, très mondains.

Solution 3: Les âmes qui sont dans la vision de Dieu sont en quelque sorte une seule chose avec Dieu puisque leur volonté est parfaitement conforme à celle de Dieu. Elles ne veulent donc rien d'autre que ce que Dieu veut. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit d'apparaître aux vivants, elles sont revêtues de la puissance divine qui les en rend capables. Mais elles ne peuvent se rendre visibles sans cette aide de Dieu ou des anges, à la différence du Christ et de la Vierge Marie qui, étant unis à leur corps, peuvent apparaître par eux-mêmes.

Solution 4: Dans l'au-delà, les âmes seront comme les anges en ce sens que leur esprit s'exercera de manière analogue en perfection et acuité à celle des anges mais non en ce qu'il aura la même puissance que le leur. C'est pourquoi, le fait que les anges puissent apparaître ne prouve pas que les hommes le puissent par eux-mêmes.

Solution 5: La pratique de l'évocation des esprits est strictement interdite par le Seigneur³⁶⁴: «Celui qui s'adresse aux spectres et aux devins, se prostituant à leur suite, je me tournerai vers cet homme là et je le retrancherai du milieu de son peuple» De même l'Église a renouvelé sans cesse ces interdictions. La raison en est que celui qui s'adonne à de telles pratiques en arrive inmanquablement, à cause de la fascination que provoque sur lui l'enseignement des esprits, à perdre la foi en Dieu pour se tourner vers le culte des «dieux» de l'au-delà, ce que la Bible appelle se prostituer. Et il est certain que les esprits qui se manifestent aux spirites ne sont pas les bons anges puisque ces derniers suivent en tout les volontés de Dieu exprimées par l'Écriture et l'Église et qui interdisent ces pratiques. Ce ne peut être les esprits des morts qui sont incapables par nature sans l'aide préalable de la puissance des anges ou de Dieu de se manifester clairement aux vivants. Ce ne

³⁶² Luc 16, 26; Ce texte de saint Luc s'applique en fait à décrire la distance qu'il existe entre deux demeures de l'au-delà. On peut cependant en étendre la portée jusqu'à la terre où le riche aurait bien aimé se rendre pour alerter ses frères.

³⁶³ Questions diverses, Livre II, chapitre 3;

³⁶⁴ Lévitique 20, 6;

peut être que l'action des anges rebelles, c'est-à-dire des démons qui n'hésitent pas à se déguiser en prenant l'apparence des esprits des morts pour mieux nuire aux hommes. En effet, leur pouvoir sur nous est habituellement limité à celui de la tentation qui consiste à incliner nos penchants sensibles vers des actes mauvais. Dans le spiritisme, leur pouvoir atteint directement l'intelligence de l'homme qu'ils peuvent enseigner à volonté.

LE JUGEMENT DERNIER

QUESTION 10: Le jugement dernier de l'individu

Il nous faut maintenant regarder le jugement individuel.

A ce sujet, nous nous demanderons:

- 1) Y a-t-il un jugement individuel qui suit immédiatement la mort?
- 2) L'âme arrive-t-elle au jugement dernier en état de mérite ou de démerite?
- 3) Toutes les âmes passent-elles en jugement?
- 4) Est-ce l'âme qui se juge elle-même?
- 5) Est-ce Jésus sous la forme de son humanité qui juge l'âme?
- 6) Aussitôt arrivées dans l'autre monde, les âmes reçoivent-elles leur récompense ou leur châtement?

Article 1: Y a-t-il un jugement individuel qui suit immédiatement la mort?

Objection 1: Il ne semble pas que le jugement individuel suive immédiatement la mort. Le terme de ce jugement est en effet l'attribution d'une peine ou d'une récompense éternelle. Or saint Augustin dit³⁶⁵: «*Dans l'intervalle entre la mort et la résurrection générale, les âmes habitent des demeures mystérieuses, suivant que chacune a mérité le repos ou la peine.*» Or ces demeures ne sauraient signifier le ciel ou l'enfer ou les âmes seront avec leur corps après la résurrection, car alors la distinction faite par le saint docteur entre le temps qui précède la résurrection et celui qui la suit n'aurait plus de sens.

Objection 2: La gloire de l'âme est supérieure à celle du corps. Or la gloire corporelle sera donnée à tous en même temps, afin que la joie de chacun soit comme multipliée par la joie de tous, comme le dit la glose. Donc, à plus forte raison, la gloire des âmes doit-elle être différée jusqu'à la fin du monde où elle sera donnée à tous en même temps. Ainsi; il semble que le jugement individuel n'aura lieu qu'à ce moment, en même temps que le jugement général.

Cependant: Saint Paul dit³⁶⁶: «*Nous savons que si cette tente, notre demeure terrestre vient à être détruite, nous avons une maison qui est l'ouvrage de Dieu, une demeure éternelle qui n'est pas faite de main d'homme, dans le ciel*» Si cette demeure est éternelle, c'est qu'elle ne doit jamais être changée. Donc les âmes sont jugées à l'instant qui suit leur séparation d'avec le corps³⁶⁷. Cette vérité est proclamée avec évidence par les Ecritures canoniques, les ouvrages des saints Pères et la définition solennelle de Benoît XII. Sa négation doit donc être regardée comme hérétique.

Conclusion: De même que la gravité ou la légèreté porte les corps au lieu qui est le terme de leur mouvement, de même le mérite ou le démerite conduit les âmes à la récompense ou au châtement qui sont le terme de leur activité. De même donc que si rien n'y met obstacle, les corps obéissent à la

³⁶⁵ Enchiridion 109, «Abditis receptaculis »

³⁶⁶ 2 Corinthiens 5, 1;

³⁶⁷ Les païens eux-mêmes crurent souvent, poussés par la nécessité d'une justice, au jugement individuel après la mort. Voir, par exemple, La religion de l'Egypte antique; Platon, Gorgias, 522 c-527 e, Traduction d'Alfred Croiset, Les Belles lettres, Paris, 1923. Chez les Pères de l'Église, cette vérité est universellement enseignée. Voir saint Augustin, Sur le psaume 37, n°3; p. L, 36, 394. Newman montre l'urgence de se préparer en veillant et priant à ce jugement. (Parochial and Plain Sermons, n°22, Paris, Lethielleux, 1906, p. 133-152)

gravitation et atteignent le lieu qui leur convient, de même les âmes, après la rupture du lien corporel qui les retenait ici bas, reçoivent du juge souverain la sentence de leur récompense ou de leur châtement. Tel est le but du jugement individuel.

Il reste à comprendre de quelle manière on peut dire qu'il ne reste plus d'obstacle à ce que l'âme reçoive la sentence de son destin éternel juste après la mort. A l'heure de la mort, nous l'avons montré, l'homme a été conduit par une série de révélations à poser un choix définitif qu'il ne pourra ni ne voudra jamais changer. Il n'existe donc plus de motif de la part de Dieu pour retarder l'obtention de ce choix. La vie terrestre ne permettait des retours sur les choix qu'à raison de son rôle éducatif et provisoire. C'est pourquoi, juste après la mort, l'âme est conduite en enfer et, dès qu'elle s'est totalement purifiée des restes de son péché, au paradis. On doit donc affirmer que le jugement individuel qui réalise l'attribution de ces peines ou de ces récompenses suit immédiatement la mort.

Solution 1: Parmi les demeures mystérieuses dont parle saint Augustin, il faut ranger le ciel et l'enfer ou il y a des âmes même avant la résurrection de la chair. Ce qui distingue le temps qui précède celle-ci et le temps qui la suit, c'est l'absence ou la présence du corps physique, et aussi le fait que certaines demeures qui contiennent aujourd'hui des âmes n'en contiendront plus après la résurrection, (le purgatoire.)

Solution 2: Le corps crée une espèce de continuité entre tous les hommes. C'est par lui que se vérifie cette parole des actes³⁶⁸: *«D'un seul homme, Dieu a fait sortir tout le genre humain.»* Au contraire *«Dieu a créé chacune des âmes.»* La glorification simultanée de toutes les âmes s'impose donc moins que celle de tous les corps. De plus la gloire du corps est moins essentielle que celle de l'âme. L'ajournement de celle-ci causerait donc aux saints un préjudice d'autant plus grave, et que ne suffirait pas à compenser le supplément de joie que chacun recevrait de la joie de tous. Donc il convient que le jugement individuel de chaque âme ne soit pas différé après la mort.

Article 2: L'âme arrive-t-elle au jugement dernier en état de mérite ou de démérite?

Objection 1: Il semble que certaines âmes n'arrivent pas en état de mérite ou de démérite par rapport à la vie éternelle. Car le mérite comme la justification impliquent le libre arbitre. Il semble donc que les enfants morts prématurément ne méritent ni de déméritent puisque leur esprit est incapable par nature de se porter vers un bien.

Objection 2: De même ceux qui n'ont jamais entendu parlé durant leur vie terrestre de la béatitude préparée par Dieu, comme ceux qui ont vécu avant la venue du Christ ou ceux qui, après sa venue, n'ont pas reçu la prédication évangélique, ne peuvent être en état de mérite ou de démérite par rapport à ce qu'ils ne connaissent pas.

Cependant: Après sa mort, l'âme reçoit la sentence du juge qui la fixe dans son avenir éternel. Or le jugement divin ne peut qu'être juste et attribuer à chacun la récompense de ses oeuvres. L'âme est donc nécessairement en état de mérite ou de démérite par rapport à cette rémunération.

Conclusion: Nous avons montré précédemment que tout homme recevait de la part de Dieu durant sa vie terrestre la possibilité de vivre de la grâce et d'être justifié. Si cette révélation n'est pas donnée durant la vie, elle est alors reçue au moment de la mort. Elle se fait d'une façon suffisamment claire pour chaque homme de manière à ce que le libre arbitre s'ouvre à la gloire ou au contraire la rejette d'une manière pleinement responsable³⁶⁹. L'âme est donc introduite dans la mort de telle manière

³⁶⁸ Actes 17;

³⁶⁹ Ainsi, des trois cités dont parle Charles Journet sur la terre, il ne reste plus dans l'autre monde que les deux cités de saint Augustin. Charles JOURNET. Les trois cités: celle de Dieu, celle de l'homme, celle du diable: La pensée de saint Augustin -La définition des trois cités- Les sens du mot «monde », Nova et Vetera, 1958, 1, p. 25;

qu'elle est pleinement en état de mérite ou au contraire de démérite par rapport à la vie éternelle. Or le mérite vient du fait qu'on a établi son intention dans la recherche exclusive de Dieu et de sa volonté comme fin dernière de sa vie, ce qui se réalise par la charité. Le démérite au contraire est la conséquence d'une intention qui s'établit dans la recherche de soi-même comme fin dernière de toutes ses activités. La première de ces intentions étant fondée sur la grâce mérite de la part de Dieu qui en est la cause première, l'introduction dans la gloire. La seconde mérite au contraire la séparation définitive avec Dieu que l'homme rejette.

Solution 1: Le cas des enfants morts prématurément est à considérer à part à cause de l'absence chez eux d'un libre-arbitre personnel. Comme tout être spirituel, ils sont appelés par Dieu à la Vision béatifique mais ils ne peuvent y être introduits que de la manière qui convient aux êtres spirituels: Dans sa liberté souveraine, Dieu ne veut s'unir à sa créature que si elle-même le désire dans un acte de charité. Pour ce faire, deux conditions sont requises:

1) Il faut que l'enfant puisse poser un acte libre. Dieu doit donc remédier à son incapacité naturelle. Nous verrons qu'il le fait par l'infusion d'espèces intelligibles qui viennent réaliser dans leur esprit ce qu'aurait accompli l'apprentissage de la terre. Il le fait aussi par la puissance sensible de l'apparition des saints et des anges dont l'image est capable, de manière adaptée à la faiblesse de l'esprit enfantin, de faire naître une vraie vie de connaissance et de volonté active.

2) Il faut en outre que l'enfant puisse se tourner vers Dieu et le désirer. Cet acte de charité n'est possible que par l'infusion de la grâce surnaturelle ce qui présuppose le pardon du péché originel et la proposition explicite de la grâce. Parmi les enfants, certains ont été baptisés soit par le baptême d'eau reçu de l'Église, soit par le baptême que leurs parents ou leur proches ont désiré pour eux sans pouvoir leur administrer. D'autres, ayant été abandonnés ou oubliés par leurs parents avant leur naissance, ils sont adoptés et baptisés à la demande des habitants du paradis par le nouvel Adam et la nouvelle Eve, à savoir Jésus et Marie. Grâce à ces diverses formes de baptême, tous les enfants ont en eux la grâce sanctifiante. De ceci ressort que les enfants, après s'être tournés vers Dieu dans l'innocence de leur âme, arrivent au jugement en état de mérite par rapport à la vie éternelle.

Solution 2: Même avant la venue du Christ, les âmes recevaient la prédication du salut qui allait être bientôt réalisé par la naissance, la mort et la résurrection du Christ. Le contenu de cette révélation n'était pas alors aussi riche et précis que celui reçu de nos jours par les hommes à l'heure de leur mort mais il suffisait pour établir leur âme dans l'espérance future du salut. Depuis toujours, pour pouvoir effectuer son choix de manière lucide, l'homme devait simplement croire que Dieu est lumière et amour et qu'il propose la vision béatifique à celui qui l'aime. Il devait aussi espérer la venue prochaine d'un Messie de cet Evangile.

Et cette espérance ou ce refus d'espérer leur valait déjà de mériter ou de démériter par rapport à la vie éternelle que Jésus vint leur révéler en plénitude après sa passion³⁷⁰: *«Il s'en alla même prêcher aux esprits en prison.»* En attendant cette révélation, les âmes séjournèrent dans les limbes des patriarches, autrement dit les enfers selon cette parole de Jacob³⁷¹: *«S'il arrivait malheur à Benjamin, vous feriez descendre mes cheveux blancs avec douleur dans les enfers.»* Si avant la venue du Christ, les âmes des justes furent pas immédiatement introduites dans le repos éternel et parfait de la vision de l'essence divine, c'est parce que l'obstacle du péché qui mérite en stricte justice la séparation d'avec Dieu n'avait pas encore été enlevé par le Christ, selon cette parole *«il a pris sur lui notre péché, le châtiment qui nous rend la paix est sur lui et dans ses blessures nous trouvons la guérison»*³⁷².

Quant aux enfers, il ne faut pas les confondre avec l'enfer tel que nous en parlons aujourd'hui. Il ne s'agit pas seulement de l'état des réprouvés, mais du séjour des morts, qu'ils soient justes, en voie de purification ou déjà saints. Toutes ces âmes avaient en commun d'être séparées de Dieu et en ce sens, il s'agit bien d'enfers, c'est-à-dire de lieux inférieurs. 1) Mais les unes étaient séparées de Dieu à cause d'un obstacle provisoire que le Christ devait enlever. Leur séjour était l'enfer des justes,

³⁷⁰ I Pierre 3, 19;

³⁷¹ Genèse 42, 38;

³⁷² Isaïe 53, 5;

(appelé par l'Écriture le sein d'Abraham car Abraham est le signe de ceux qui croient, le grand exemple de la foi présenté par la Bible, puisqu'il se sépara de la multitude incroyante et reçut le signe de l'Alliance avec Dieu.) Il s'agissait d'un état d'où la souffrance était exclue puisqu'il n'y avait pas de faute à expier. Mais le repos dont jouissait l'âme des justes était imparfait car le désir subsistait, la fin dernière restant encore à atteindre. 2) En outre, certaines âmes étaient déjà, avant la venue du Christ, séparées de Dieu à cause de leur volonté obstinée dans le mal. Ce sont les âmes de l'enfer des damnés qui se distingue de l'enfer des justes car il est l'état définitif de ces âmes obstinément fixées dans le blasphème contre le Saint Esprit de Dieu. 3) En troisième lieu, l'Écriture Sainte oblige à supposer l'existence, dès avant la rédemption opérée par le Christ, d'un «enfer» correspondant au purgatoire dont parle actuellement l'Église et où les âmes saintes, ayant cependant quelque reste du péché séjournaient dans une attente douloureuse. C'est ce qu'enseigne avec netteté le livre des Maccabées³⁷³: «*Judas fit faire ce sacrifice expiatoire pour les morts, afin qu'ils fussent délivrés de leurs péchés.*» Il semble que qu'il s'agit de la demeure où fut conduit l'homme riche dont parle Jésus dans l'Évangile de saint Luc³⁷⁴: «*Dans l'Hadès, en proie à des tortures, le riche lève les yeux et voit de loin Lazare en son sein. Alors il s'écrivit: père Abraham, aie pitié de moi et envoie Lazare tremper dans l'eau le bout de son doigt pour me rafraîchir la langue, car je suis tourmenté par cette flamme.*» En tout état de cause, de ces trois enfers, seuls subsistent aujourd'hui les deux derniers car les âmes des justes qui séjournaient dans le sein d'Abraham furent toutes introduites dans la gloire du Ciel au soir du vendredi saint, au moment où, symbolisant cet événement, le rideau du temple se déchirait. Quant au jugement individuel qui aboutissait dès avant l'incarnation du Verbe à la distinction des âmes, on peut supposer qu'il était réalisé par l'apparition au moment de la mort d'un envoyé glorieux mandaté par Dieu, capable de manifester avec puissance et clarté la certitude du Salut à venir: Sans doute s'agissait-il d'un archange se montrant sous une forme adaptée pour le mourrant.

Article 3: Toutes les âmes passent-elles en jugement?

Objection 1: Il semble que les saints ne passent pas en jugement lors de leur mort. En effet, Jésus dit³⁷⁵: «*En vérité, je vous le dis, celui qui écoute ma parole et croit à celui qui m'a envoyé à la vie éternelle et ne vient pas en jugement mais il est passé de la mort à la vie*»

Objection 2: Il semble que l'on doive parler de la même manière pour ceux qui sont en état de péché mortel puisque Jésus annonce à leur égard³⁷⁶: «*Qui ne croit pas est déjà jugé car il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu.*»

Objection 3: Les enfants morts après avoir reçu le baptême n'ont pas besoin d'être jugés puisqu'ils n'ont commis aucun péché personnel et qu'ils sont sauvés par la foi de leurs parents et de l'Église qui les présente à Dieu.

Objection 4: La Vierge Marie au moins, à cause de son incomparable pureté semble avoir échappé au jugement individuel et être montée directement au ciel.

Cependant: D'après Benoît XII³⁷⁷: les âmes reçoivent après leur mort leur récompense ou leur châtiment. Or c'est là justement ce qui spécifie le jugement des individus. Donc tous les hommes passeront en jugement.

Conclusion: Dans le domaine du bien et du mal, on peut employer le terme juger selon plusieurs sens. 1) En un premier sens qui est fondamental, juger signifie simplement *énoncer le droit*. Et cette

³⁷³ 2 Macchabées 12, 45;

³⁷⁴ Luc 16;

³⁷⁵ Jean 5, 24;

³⁷⁶ Jean 3, 18;

³⁷⁷ Op. Cit. Constitution «*Benedictus Deus* »;

détermination exacte des choses justes se fait par rapport à une règle qui peut être écrite (ainsi dit-on que la loi juge de ce qui est bon ou mauvais dans la cite) ou vivante (et c'est le rôle du juge.) Pris en ce sens, on doit affirmer que le jugement individuel concerne tout homme, aussi bien les bons que les mauvais car il est nécessaire que chacun puisse discerner ce qui est bon ou mauvais en lui. Un tel jugement est inauguré dans le temps qui précède la séparation totale de l'âme et du corps physique par l'apparition du Christ glorieux qui est, à lui seul, la loi vivante de Dieu pour les hommes. La vision de son humanité sainte, accompagnée des diverses révélations qui lui sont conjointes manifeste d'une manière suffisante à l'âme l'état de ses mérites ou démérites devant Dieu, au point qu'elle sera rendue capable de discerner en elle chaque péché et chaque bonne action. C'est ce que signifie saint Bonaventure quand il dit qu'on ouvrira le livre des consciences de chacun³⁷⁸.

2) En un second sens, juger peut signifier *la condamnation d'un pécheur* à cause de sa faute. Ainsi voit-on les juges se prononcer sur la culpabilité de celui qui a commis un crime en le déclarant coupable. De même, dans les évangiles, Jésus interdit aux hommes de juger afin de ne pas être jugés eux-mêmes³⁷⁹. Il signifie par là qu'il n'appartient qu'à Dieu de condamner un pécheur pour son péché car nul autre que lui n'est réellement capable de discerner les intentions profondes de chacun: «*Il sonde les reins et les cœurs.*»³⁸⁰

Pris en ce second sens, seul les méchants seront jugés, obtenant par là une juste réponse à leur obstination perverse dans le péché. Quant aux saints, ceux qui auront été trouvés avec la charité, ils échapperont à ce jugement. Ils s'entendront signifier une bénédiction.

3) Enfin, juger peut signifier *l'énonciation d'une sentence*. Ainsi celui qui a commis un crime reçoit-il une juste peine de la part du juge. Pris en ce sens, on doit affirmer que tous les hommes, les bons comme les mauvais passeront après leur mort en jugement car les justes s'entendront déclarer par le Christ digne de la vie éternelle tandis que les pécheurs seront déclarés condamnés à l'enfer éternel, selon le démérite de leur péché. C'est ce que signifie saint Bonaventure lorsqu'il affirme qu'on ouvrira le livre de Vie qui manifestera la justice de Dieu³⁸¹: «*Entrez dans la joie de mon Père.*»

Solution 1: Cette parole de Jésus signifie que celui qui aime Dieu n'a pas à craindre un jugement de condamnation, selon la deuxième acception du mot jugement. Par contre, Dieu établira en lui un discernement de tous les restes du péché, selon cette parole de l'épître aux Hébreux³⁸²: «*Le Verbe de Dieu, comme un glaive à deux tranchants, pénètre jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit, des articulations et des moelles, il peut juger des sentiments et des pensées du cœur*» Il s'agit de la première acception du mot jugement. De même, selon la troisième acception, le juste s'entendra déclarer digne du salut dès son jugement individuel: même s'il lui reste quelque péché à effacer au purgatoire, la certitude d'être sauvé ne le quittera jamais.

Solution 2: Le jugement de condamnation qui est réservé aux méchants s'achève donc dans l'énonciation d'une sentence de damnation dont l'origine vient du péché que le réprouvé s'obstine à garder. L'origine étant le péché on peut dire avec l'Écriture que le réprouvé est jugé par sa propre perversité plutôt que par le juste juge qui ne fait que ratifier.

Solution 3: Comme tout être spirituel, l'enfant n'entre pas au ciel sans un acte libre de sa volonté. Il reçoit donc de la part de Dieu certains dons qui viennent remplacer ce qu'aurait du normalement accomplir l'éducation et l'enseignement d'une vie terrestre. Ainsi, son intelligence est rendue suffisamment forte pour pouvoir engager sa volonté dans un choix concernant le bien et le mal. Simultanément, l'enfant reçoit du Verbe fait chair la révélation explicite du contenu de la foi et de l'espérance. L'enfant étant innocent, il ne subit aucun jugement de discernement vis-à-vis du péché de sa vie passée. Il est simplement introduit au ciel, dès son premier acte volontaire de charité, par la sentence du juge qui bénit la simplicité de son âme.

³⁷⁸ Breviloquium n°7, le jugement dernier chapitre 1;

³⁷⁹ Luc 6, 37;

³⁸⁰ Apocalypse 2, 23;

³⁸¹ Mathieu 25, 21;

³⁸² Hébreux 4, 12;

Solution 4: La Vierge Marie n'a pas eu besoin de se voir énoncer à nouveau les volontés divines lors de son passage dans l'autre monde puisqu'elle en avait perçu pleinement les profondeurs de sa vie terrestre; De même, il n'y a en elle aucun discernement du péché puisqu'elle était immaculée. Elle n'a donc connu le jugement individuel que selon sa troisième acception ce qui signifie que le Christ a énoncé devant elle la sentence de sa gloire incomparable. C'est ce que l'Église célèbre par la fête de son couronnement. En effet, dans le même moment, la Vierge Immaculée a été élevée par son Fils à la gloire de la vision béatifique, et proclamée Reine du ciel et de la terre.

Article 4: Est-ce l'âme qui se juge elle-même?

Objection 1: Cela n'est pas possible. On ne peut être à la fois Juge et accusé, comme on le voit dans les procès humains. Il faut donc qu'il y ait un juge assigné par Dieu pour déterminer la culpabilité ou l'innocence du prévenu et pour lui attribuer sa peine ou sa récompense.

Objection 2: Pour les bons, le jugement dernier aboutit à l'entrée dans la gloire. Or nul ne peut se juger digne soi-même de recevoir une telle récompense. Ce serait de la présomption. Il faut donc qu'il y ait un juge autre que l'âme elle-même.

Objection 3: Comme nous venons de le montrer, il appartient au Christ de manifester lors du jugement particulier la règle du droit, de déclarer coupable le pécheur ou juste l'homme de bien ainsi que d'énoncer la peine ou la récompense finale. Ce n'est donc pas l'âme qui se juge elle-même.

Cependant: Jésus affirme en saint Jean³⁸³: «*Si quelqu'un entend mes paroles et ne les garde pas, je ne le juge pas, car je ne suis pas venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde. Qui me rejette et n'accueille pas mes paroles a son Juge: la parole que j'ai fait entendre, c'est elle qui le jugera au dernier jour*» Or la parole que Jésus a fait entendre est la cause du témoignage de la conscience donc l'âme n'est pas à elle-même son propre juge.

Conclusion: Pour répondre à cette question, il faut reprendre les distinctions établies à l'article précédent, comme nous l'avons dit, le mot jugement:

En un premier sens, le plus fondamental, il signifie *le discernement du bien et du mal* qui se trouvent dans l'âme. Ce discernement est réalisé par l'apparition glorieuse du Christ dont la présence à la fois lumineuse et tendre manifeste au pécheur l'état de son âme. En ce premier sens, c'est Jésus dans l'unité de l'Église du Ciel qui est cause du jugement puisque sa présence suffit pour en manifester la règle. Mais l'âme est rendue capable, de son apparition de se juger elle-même, en toute vérité. En se voyant en quelque sorte, à travers les yeux du Christ, l'âme est à ce point rendue participante à son propre jugement qu'elle ne peut, quelle qu'en soit la sentence, qu'en constater de l'intérieur la justice. En ce sens là, on peut dire que l'âme ne se juge pas elle-même, mais plutôt qu'elle reçoit du Christ-juge la capacité de se juger.

En un second sens, qui découle du premier, on appelle jugement *la sentence* qui relaxe ou condamne le prévenu. Et cette sentence peut être regardée de deux manières: 1) de par sa cause qui est le mérite ou démérite de l'âme; 2) en elle-même. 1) La cause de la sentence est importante à considérer car c'est elle qui motive le salut de l'élu ou au contraire la réprobation du damné. Cette cause doit être juste: il faut que celui qui est damné le soit à cause d'une disposition de sa volonté qui le sépare de Dieu, à savoir un péché mortel à la vie de la grâce. De même celui qui est conduit au salut, doit avoir auparavant sa volonté disposée favorablement par la grâce qui lui mérite s'entrée dans la gloire. Or ce n'est pas de la même façon qu'un homme est pécheur et qu'il est juste. Celui qui est pécheur l'est à cause de sa propre volonté qui lui fait se porter librement vers un bien créé comme sur sa fin dernière. C'est donc par un libre choix qu'en se portant vers la créature, il se sépare du Créateur. Et cette liberté est totale au moment de la mort comme on l'a vu, puisque toute âme reçoit suffisamment pour

³⁸³ Jean 12, 47;

ne plus être trompée dans son choix par l'ignorance et entraînée par la faiblesse de ses passions. En conséquence, on doit dire que, pris du côté de la cause de son jugement, c'est le méchant lui-même qui est source de sa réprobation, non en ce sens qu'il refuserait explicitement la vision béatifique, mais parce qu'il est prêt à perdre ce bien plutôt que de renoncer à son péché. C'est ce que veut signifier l'Écriture quand elle dit: «*C'est toi seul qui est cause de ta perte, Israël.*» Au contraire, pour celui qui est juste, la cause première de sa justice ne vient pas de lui-même car nul ne peut croire, désirer et aimer Dieu s'il n'a pas reçu auparavant de lui la grâce qui l'en rend capable. Chez le juste, le libre arbitre n'est pas cause première de la justification mais ne fait que donner son assentiment à cette justification que Dieu réalise. Le juste mérite donc une récompense éternelle à cause de Dieu. 2) La sentence prise en elle-même, aboutissant à la condamnation du pécheur impénitent ou au contraire à la bénédiction du juste ne peut en aucun cas venir de l'âme elle-même, ni du côté du méchant ni du côté du juste. Car le méchant est trop pervers en blasphémant contre le Saint Esprit de Dieu pour se reconnaître coupable. Il proteste au contraire du bon droit de sa révolte et s'oppose de toutes ses forces à la justice de Dieu qui condamne son orgueil. Quant au juste, la conscience de l'imperfection de son cœur, confronté à la bonté simple du cœur de Jésus, l'empêche de se déclarer lui-même digne du salut. Il reçoit la sentence de sa justice dans l'obéissance: «*Venez les bénis de mon père.*»

En un troisième sens, nous avons montré que le jugement signifie l'énonciation de la peine ou de la récompense qui découle de la condamnation ou de la justification. Là encore, on doit affirmer que l'âme n'est pas pour elle-même son propre juge. Le réprouvé en effet, ne veut pas de la séparation d'avec Dieu pour elle-même. S'il pouvait voir l'essence de Dieu qui est l'essence même du bonheur, sans pour autant renoncer à son péché, il choisirait cette voie. Mais comme il rejette obstinément les conditions requises pour entrer dans le cœur de Dieu à savoir l'humilité et la charité, il nécessite que lui soit notifiée par le juste juge cette sentence, selon cette parole de l'Écriture «*Allez-vous en loin de moi, maudits!* » Quant à l'élu, à cause même de sa grande humilité, il ne s'estime quant à lui jamais digne d'entrer dans cette gloire que sa charité lui fait désirer. C'est donc Jésus l'y introduit, au moment choisi par lui seul.

Solution 1: Le méchant est à lui-même son propre juge en ce sens que son intention perverse manifeste sa culpabilité et mérite sa sentence d'une manière suffisante. Le juge ne fait, en quelque sorte, que ratifier ce qui est déjà réalisé dans l'âme de celui qui rejette Dieu. Le méchant est donc à lui seul cause de sa réprobation. En ce sens, on peut dire qu'il est lui-même son propre juge.

Solution 2: La grâce que les justes reçoivent de la part de Dieu leur mérite en stricte justice l'entrée dans la gloire. Mais la cause première de ce mérite n'est pas l'homme lui-même qui ne peut en effet réaliser par ses propres forces une telle élévation surnaturelle. Elle est donc causée par Dieu lui-même qui achève par la glorification ce qu'il avait commencé en justifiant l'âme de bonne volonté. C'est donc Dieu qui juge l'âme des justes et les déclare dignes d'entrer dans la gloire éternelle.

Solution 3: Selon toutes les acceptions du mot jugement, l'âme ne se juge jamais elle-même mais elle reçoit du Verbe Incarné la règle de son jugement, la sentence de sa condamnation ou de sa justification et la peine ou la récompense qui en découle. Cependant, elle ne vit pas de l'extérieur son jugement personnel car, selon la première signification du mot jugement, l'âme se voit elle-même jusque dans ses retranchements les plus intimes; De même, selon le deuxième sens, elle sait que la cause de sa damnation vient d'elle seule, à raison de son péché irrémissible. Elle est obligée, devant l'évidence de ce fait, de reconnaître la justice de cette sentence qu'elle rejette malgré tout de toute la force de son orgueil.

Article 5: Est-ce Jésus sous la forme de son humanité qui juge l'âme?

Objection 1: Cela semble contradictoire avec ce que nous venons de montrer, au moins en ce qui concerne les damnés. Jésus ne peut à la fois être juge et se départir du jugement.

Objection 2: Le Christ ne semble pas devoir nous juger sous la forme de son humanité parce que le jugement requiert chez le juge l'autorité. Celle-ci est dans le Christ, à l'égard des vivants et des morts, en tant qu'il est Dieu: comme tel, il est le Maître et le Créateur de toutes choses. C'est donc sous cette forme divine qu'il jugera.

Objection 3: Le juge a besoin d'un pouvoir invincible. L'Ecclésiastique³⁸⁴: «*Ne cherche pas à devenir juge, à moins que tu aies le pouvoir de vaincre les iniquités.*» Or c'est en tant que Dieu que le Christ possède cette force invincible. Il jugera donc sous la forme de sa divinité.

Cependant: Dans l'Évangile de saint Jean, Jésus disait³⁸⁵: «*le Père ne juge personne, il a donné au Fils le jugement tout entier*» C'est donc à Jésus qu'il appartient de juger aussi bien dans le jugement particulier de l'âme que dans le jugement général de l'humanité qui suivra la résurrection. De même il est écrit³⁸⁶: «*Il lui a donné le pouvoir de juger parce qu'il est Fils de l'homme.*» C'est donc sous la forme de son humanité que Jésus jugera.

Conclusion: Il est nécessaire d'admettre l'existence d'un juge qui soit autre que l'âme elle-même lors du jugement personnel comme lors du jugement général. La raison en est qu'il faut, pour juger de la rectitude d'un acte, une mesure déterminée du bien et du mal. Or cette mesure est la volonté de Dieu elle-même et elle est exprimée à l'homme dans les commandements. La plus parfaite des révélations est faite par la parole de Dieu faite homme, c'est-à-dire le Verbe Incarné. C'est donc lui qui est la loi divine et la règle du jugement, de la même façon que les juges de la terre représentent dans le tribunal la loi humaine rendue vivante. Mais il convient que le Christ en tant qu'homme soit le juge de l'homme parce qu'il a reçu l'autorité sur les hommes (nul ne peut juger s'il n'a juridiction) pour deux raisons. 1) Il est notre maître non seulement en tant qu'il est notre Dieu et notre Créateur mais aussi en tant qu'il est homme et que, par sa passion, il nous a ouvert les portes du salut; C'est ce que signifient ces paroles des Actes; «Lui-même a été institué par Dieu juge des vivants et des morts. 2) Il faut que le juge puisse être vu par tous ceux qui sont jugés. Or si le Christ apparaissait sous la forme de sa divinité, il ne pourrait être vu par l'intelligence des pécheurs qui n'est pas surélevée par la grâce. Comme le dit saint Bonaventure³⁸⁷: «Sans la déformité de l'esprit et la fruition du coeur, la vision de face est impossible.» Le juge devra donc apparaître sous le visage d'une créature et non du Créateur. Et comme il devra manifester avec puissance l'Évangile de Dieu, on doit admettre qu'il n'apparaîtra pas sous les formes cachées de son humanité douloureuse, tel que le virent ses disciples en Judée mais sous la forme lumineuse de son corps glorieux. Mais nous traiterons plus amplement de cette question dans le chapitre consacré au jugement général³⁸⁸.

Solution 1: Pour les méchants, le Christ est juge pour trois raisons: d'abord il manifeste par la clarté de sa lumière la gravité de leur péché de même que la loi humaine manifeste ce qui est illégal. Ensuite il lui revient de prononcer la sentence de culpabilité. Enfin, il lui revient d'en notifier la peine qui ratifie le choix que l'âme maintient librement dans sa volonté perverse.

Solution 2: Le Christ en vertu de sa nature divine possède le pouvoir de dominer toutes les créatures par droit de création. En sa nature humaine il possède le pouvoir de domination qu'il a mérité par sa passion. C'est comme une autorité secondaire et acquise tandis que la première est naturelle et éternelle.

Solution 3: Le Christ en tant qu'homme ne possède pas un pouvoir irrésistible qui résulterait de la puissance de l'espèce humaine. Pourtant par suite d'un don de sa divinité, il possède ce pouvoir invincible jusqu'en sa nature humaine en tant que toutes choses lui sont soumises comme dit saint Paul aux Corinthiens et aux Hébreux. C'est pourquoi il jugera dans sa nature humaine mais par sa

³⁸⁴ Sir. 7, 6;

³⁸⁵ Jean 5, 22;

³⁸⁶ Jean 5, 22;

³⁸⁷ Saint Bonaventure: Breviloquium, livre 7, 1.

³⁸⁸ Voir Question 51;

puissance divine.³⁸⁹

Article 6: Aussitôt arrivées dans l'autre monde, les âmes reçoivent-elles leur récompense et leur châtement?³⁹⁰

Objection 1: Il ne convient pas que l'âme reçoive aussitôt séparée du corps sa récompense ou son châtement. En effet, c'est l'homme tout entier qui a commis le péché ou mérité la gloire. De même, il convient que l'homme tout entier soit puni ou récompensé. Donc il convient d'attendre la résurrection finale des corps.

Objection 2: Certains obstacles peuvent parfois s'opposer à la réception immédiate de la gloire comme par exemple quelques restes d'attachement au péché. C'est pourquoi l'Église enseigne l'existence d'un purgatoire après la mort. Donc certaines âmes ne reçoivent pas aussitôt séparées du corps leur récompense.³⁹¹

Objection 3: Avant la venue du Christ, les saints n'étaient pas aussitôt introduits dans la vision de Dieu mais attendaient dans un lieu de paix que l'Écriture appelle le sein d'Abraham. De même, avant la résurrection finale des corps, le paradis promis aux saints n'est pas la vision de Dieu mais seulement un lieu provisoire d'attente.³⁹²

Objection 4: Après le jugement dernier, les saints reçoivent de la part de Jésus la sentence de leur salut. Ils sont donc certains de recevoir à la fin du monde la récompense de la gloire. Et cette espérance assurée constitue déjà un paradis. Il n'est pas besoin d'affirmer qu'ils sont introduits immédiatement dans la vision de Dieu.³⁹³

Objection 5: Le châtement et la récompense qui dépendent du jugement ne doivent pas le précéder. Or le feu de l'enfer ou le bonheur du paradis seront décernés à tous les hommes par la sentence du souverain juge, au dernier jugement qui suivra la fin du monde. Donc jusque là, les âmes doivent attendre dans les limbes et personne ne va au ciel ou en enfer.³⁹⁴

Cependant: Qu'aussitôt après la mort les âmes reçoivent leur châtement ou leur récompense, s'il n'y a pas d'obstacle, les textes de l'Écriture l'affirment. Il est dit des méchants au Livre de Job³⁹⁵: «*Ils passent leurs jours dans le bonheur et en un instant ils descendent aux enfers*»; et en saint Luc³⁹⁶: «*Le riche mourut et fut enseveli dans l'enfer*», l'enfer étant le lieu où les âmes sont punies. Il en va évidemment de même pour les bons. Le Seigneur, suspendu à la croix, dit au larron³⁹⁷: «*Dès aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis*», étant entendu que le Paradis est la récompense qui est promise aux bons, selon le mot de l'Apocalypse³⁹⁸: «*Au vainqueur je ferai manger de l'arbre de vie placé dans le paradis de mon Dieu*».³⁹⁹

³⁸⁹ Les textes de l'Écriture annonçant «le jour du Seigneur», c'est-à-dire le jugement général de l'humanité, celui qui aura lieu à la fin du monde, sont applicables au jugement particulier de l'individu dont nous traitons à présent. Pour approfondir le sujet, on peut donc se reporter aux articles consacrés à la forme sous laquelle le juge viendra (questions 50 et 51.) Pour les objections 2 et 3, Voir supplément, quest. 90, art. 1;

³⁹⁰ Cet article est repris dans le «Contre gentiles», saint Thomas d'Aquin, Livre 4, chap. 91 (responso et objections 1 à 4);

³⁹¹ Justin, Dialogue avec Tryphon, LXXX, 3-5 éd. Archambault, t.II, p. 32-34;

³⁹² AMBROISE, saint: De bono mortis, 10, 47.

³⁹³ pape Jean XXII;

³⁹⁴ Justin, Dialogue, V. 3; XLV, 4, Ed. Archambault t I p. 30 et tII p. 202;

³⁹⁵ Job 36, 2;

³⁹⁶ Luc 16, 22;

³⁹⁷ Luc 23, 43;

³⁹⁸ Apocalypse 2, 7;

³⁹⁹ Un texte de l'Apocalypse déjà signalé semblait prouver qu'en attendant la résurrection, les âmes dépouillées du corps et promises à la béatitude étaient gardées «sous l'autel», avec le Christ. Or, au début du XIVe siècle, en Avignon, prêchant un jour de Toussaint, le pape Jean XXII se mit à développer la thèse bernardine. Vigoureusement, il expliqua qu'en attendant la résurrection les âmes des justes n'étaient pas encore au terme, mais à sous l'autel», au-dessous de l'humanité du Christ, attendant le retour du Sauveur pour entrer avec lui dans la gloire définitive. En 1331, cette thèse était certainement un anachronisme; elle était même en recul sur la théologie admise par le cardinal Jacques Duèse avant son élévation au Pontificat. D'autre part, le Pape avait des ennemis, princes temporels ou religieux (spirituels) condamnés précédemment. On n'attendait qu'un faux pas pour s'en prendre à sa doctrine. Le sermon de la Toussaint fit scandale. Mais le Pape s'obstina sans engager d'ailleurs son magistère comme tel. Après s'être

Conclusion: Les âmes humaines reçoivent aussitôt après la mort, selon leurs mérites, leur châtement ou leur récompense. C'est la finalité du jugement individuel dont la sentence est aussitôt exécutée.

Pour le comprendre, on peut montrer comment tous les obstacles ont disparus. Le premier d'entre eux est le péché originel. Le choix d'Adam et Eve consista à rejeter Dieu au nom de toute l'humanité. Il provoqua un retard vis-à-vis de l'entrée dans la gloire. Il fut effacé par l'acceptation inverse du Christ et de la nouvelle Eve, Marie.

La seconde condition est celle de l'éducation du cœur de l'homme à l'amour, à l'humilité et à la pureté. Pour cela, Dieu le mène à travers un chemin de vie. Sa première étape est celle de la terre et du passage à travers l'état d'un corps mortel. Tant que le corps mortel subsiste dans son état végétatif, il est impossible à l'homme de voir Dieu. La complexion de cet état est trop fragile pour supporter une telle puissance. Cette vie-ci est le temps du mérite ou du démérite, d'où la comparaison *avec le service militaire et les jours du mercenaire*, telle qu'elle est établie au Livre de Job⁴⁰⁰: «*La vie de l'homme sur terre est un temps de service, ses jours sont comme ceux d'un mercenaire.*» Après la mort, que les âmes puissent entrer dans la gloire, c'est évident, après ce que nous avons dit: Dès que l'âme est séparée du corps physique, elle devient capable de voir Dieu.

La seconde étape de cette purification consiste dans la manifestation de l'Évangile et de la possibilité de son refus. C'est réalisé par la Parousie du Christ et l'apparition du démon à l'heure de la mort. La clarté de cette manifestation, suffit à conduire l'âme à poser le choix de son éternité. Ce choix ne variera jamais, comme nous l'avons dit. Dans cette mesure, on ne voit pas pourquoi châtement et récompense seraient différés, du moment que l'âme est capable de l'un et de l'autre. Sitôt donc que l'âme est séparée du corps, elle reçoit sa récompense ou son châtement pour tout ce qu'elle a fait pendant qu'elle était dans son corps.

En ce qui concerne l'entrée dans la vision de Dieu, il reste malgré tout un troisième obstacle. Si l'apparition provoque un amour tel qu'il est impossible de l'aimer davantage après la mort, elle ne provoque pas nécessairement une purification totale de l'orgueil. S'il reste donc une purification du cœur à effectuer, l'âme subit un certain retard avant l'entrée dans la gloire. Alors, après le temps de service, après le travail du mercenaire, vient la récompense ou le châtement, dus à ceux qui ont bien ou mal œuvré. Aussi est-il dit au Lévitique⁴⁰¹: «*Le salaire du mercenaire ne restera pas avec toi jusqu'au lendemain.*» Et encore, en Joël⁴⁰²: «*Bien vite, je ferai retomber votre provocation sur vos têtes.*»

Solution 1: Il est normal que l'ordre du châtement et de la récompense réponde à l'ordre de la faute et du mérite. Or mérite et faute n'intéressent le corps que par l'intermédiaire de l'âme: rien ne rentre dans l'ordre du mérite ou du démérite qui ne soit volontaire. On convient donc que la récompense comme le châtement atteignent le corps par le biais de l'âme, non point l'âme par le biais du corps. Il n'y a donc aucune raison d'attendre la résurrection des corps pour qu'ait lieu la récompense ou la punition des âmes; bien plutôt convient-il que les âmes en qui tout d'abord se trouvent réalisées faute et mérite, soient tout d'abord aussi punies ou récompensées.

réclamé de saint Bernard, il cita des textes d'Augustin encore plus anachroniques. L'université de Paris intervint alors, les princes s'en mêlèrent et finalement, Jean XXII dut céder. A son lit de mort, dans une déclaration qui honore ce vieillard nonagénaire, il fit lire une profession de foi affirmant que les âmes purifiées, séparées de leur corps, sont au ciel dans le royaume des cieux, dans le paradis, qu'elles sont réunies au Christ dans la société des anges et qu'en vertu d'une commune loi elles voient Dieu et la divine essence, face à face et clairement, autant que s'y prêtent l'état et la condition d'une âme séparée.

Comprenant la gravité du problème et désirant mettre un terme à une agitation qui n'avait pas uniquement pour cause des motifs théologiques, le successeur de Jean 22, Benoît 12, ex-cardinal Fournier, étudia personnellement la question; il la fit discuter par des théologiens compétents et enfin, le 29 janvier 1336) promulgua la célèbre constitution qui porte son nom. Cette définition, dont on trouvera le texte plus loin. Il tranchait une question fondamentale, mais laissait encore en suspens d'autres problèmes. Désormais pour être catholique, il faudrait tenir ce qui suit:

1. Depuis la mort et l'Ascension de Jésus-Christ Notre Seigneur, les âmes des justes n'attendent pas la résurrection et le jugement général pour Voir Dieu face à face.
2. Cette vision de Dieu constitue pour elles la béatitude, la vie et le repos éternels.
3. Il n'y a donc plus lieu pour elles de faire des actes de foi et d'espérance.
4. Cette vision ne disparaîtra pas à la fin des temps pour faire place à une vision supérieure.
5. Quant aux damnés, ils vont en enfer sans attendre le jugement dernier et ils subissent Les tourments de l'enfer proprement dit.

⁴⁰⁰ Job 7, 1;

⁴⁰¹ Lévitique 19, 13;

⁴⁰² Joël 4, 4;

Solution 2: Récompense et châtement sont dus aux créatures raisonnables en vertu de la même providence de Dieu qui accorde aux réalités naturelles leurs perfections propres. Or il en va ainsi des réalités naturelles que chacune d'elles reçoit à l'instant la perfection dont elle est capable, à moins qu'il n'y ait un obstacle soit de la part du sujet récepteur, soit de la part de l'agent. Puisque les âmes deviennent capables de la gloire et du châtement aussitôt que séparées du corps, elles les recevront immédiatement, sans que la récompense des bons et le châtement des méchants soient différés jusqu'au temps où les âmes retrouveront leur corps.

Solution 1: Il faut cependant bien voir que de la part des bons il peut y avoir un certain obstacle à ce que l'âme déliée du corps reçoive immédiatement cette récompense dernière qu'est la vision de Dieu. A cette vision, qui dépasse absolument les facultés naturelles, la créature raisonnable ne peut être élevée qu'une fois totalement purifiée. Il est dit de la Sagesse que⁴⁰³ «*Rien de souillé ne peut pénétrer en elle*»; et en Isaïe, «*qu'aucun impur ne passera par là.*» L'âme est donc immédiatement introduite dans la Vision de l'essence divine, à moins qu'elle n'ait comme on l'a dit, à être purifiée dans le purgatoire.

Solution 3: Certains prétendent, sans doute, qu'il ne faut pas voir dans le paradis l'ultime récompense des cieux dont il est parlé en saint Mathieu⁴⁰⁴: «*Soyez dans la joie et l'allégresse, car votre récompense sera grande dans les cieux.*» Il ne s'agirait que d'une récompense terrestre, le paradis semblant être en effet ce lieu terrestre dont il est dit dans la Genèse⁴⁰⁵: «*Dieu planta un paradis de délices et il y mit l'homme qu'il avait modelé.*» Mais si l'on étudie correctement les paroles de la sainte Ecriture, on verra que la rétribution finale promise aux saints dans les cieux est accordée aussitôt après cette vie. Dans la IIe Epître aux Corinthiens,⁴⁰⁶ l'Apôtre a commencé par parler de la gloire finale en disant que «*la légère tribulation d'un moment nous prépare, bien au delà de toute mesure, une messe éternelle de gloire.*» Aussi bien ne regardons-nous pas aux choses visibles, mais aux invisibles; les choses visibles en effet n'ont qu'un temps, les invisibles sont éternelles, parole qui s'applique clairement à la gloire finale, celle des cieux. Puis, pour en montrer le temps et le mode, l'apôtre ajoute⁴⁰⁷: «*Nous savons en effet que si cette tente -notre demeure terrestre- vient à être détruite, nous avons une maison qui est l'œuvre de Dieu, une demeure éternelle qui n'est pas faite de main d'homme, et qui est dans les cieux.*» Par là Paul donne clairement à entendre qu'une fois accomplie la séparation d'avec le corps, l'âme entre dans l'éternelle demeure du ciel, qui n'est rien d'autre que la jouissance de Dieu, à l'image de, celle des anges dans les cieux.

Solution 4: L'Apôtre, objectera-t-on peut-être, n'a pas dit qu'aussitôt après la dissolution du corps nous prendrions en fait possession de cette demeure éternelle des cieux. Il ne s'agit que d'espérance, l'entrée en possession réelle étant réservée à l'avenir. Une telle objection est évidemment à l'opposé de l'intention de l'Apôtre, c'est dès cette vie en effet que nous est promise, selon la prédestination divine, cette demeure du ciel; et déjà nous l'avons en espérance, selon cette parole de l'Epître aux Romains⁴⁰⁸: «*C'est en espérance que nous avons été sauvés.*» C'est donc inutilement qu'il aurait ajouté: «*si cette tente -notre demeure terrestre- vient à être détruite...*» Il lui aurait suffi de dire: «*Nous savons que nous avons une maison qui est l'œuvre de Dieu, etc.*» Ce qui suit le montre d'ailleurs plus clairement encore⁴⁰⁹: «*Sachant que demeurer dans ce corps, c'est vivre en exil loin du Seigneur, car nous cheminons dans la foi et non dans la claire vision, nous sommes donc pleins d'assurance et préférons quitter ce corps pour aller demeurer auprès du Seigneur.*» C'est en vain que nous voudrions quitter ce corps, c'est-à-dire en être séparés, si ce n'était pour nous trouver aussitôt dans la présence du Seigneur. Or nous ne sommes en sa présence que dans la claire vision. Tant que nous marchons dans la foi et non pas à vue nous vivons en exil loin du Seigneur. C'est donc aussitôt

⁴⁰³ Sagesse, 7, 25;

⁴⁰⁴ Mathieu 5, 12;

⁴⁰⁵ Genèse 2, 8;

⁴⁰⁶ 2 Corinthiens 4, 17;

⁴⁰⁷ 2 Corinthiens 5, 1;

⁴⁰⁸ Romains 8, 24;

⁴⁰⁹ Romains 7, 24;

après sa séparation d'avec le corps que l'âme sainte voit Dieu face à face, ce qui est la béatitude suprême. C'est ce que prouvent aussi ces paroles de l'Apôtre aux Philippiens: «*J'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ.*» Or le Christ est au ciel. L'Apôtre espérait donc parvenir au ciel aussitôt que délie de son corps.

Solution 5: Saint Grégoire propose et résout cette même objection: «*Si les âmes des saints sont dès aujourd'hui dans le ciel, que recevront-ils donc au jour du jugement, comme prix de leur vertu?*» et il répond: «*Un merveilleux accroissement: jusque là, leurs âmes seules goûtent le bonheur qui est leur récompense, mais alors ils jouiront de la béatitude de leur corps, ils seront heureux dans cette même chair dans laquelle ils ont enduré les douleurs et les tourments pour le Seigneur.*» La même distinction s'applique aux damnés. Nous savons que le bonheur de l'âme sera non seulement spirituel mais sensible puisque, grâce à son corps psychique, elle verra de ses yeux et avec une grande sensibilité la beauté des élus. Après la résurrection de la chair, ce bonheur s'étendra jusqu'au niveau du sens du toucher de la matière palpable et du plaisir physique qui lui est conjoint.

L'ENFER

QUESTION 11: L'enfer : La cause de la réprobation prise du côté de l'homme

Il nous faut maintenant voir les demeures des âmes après la mort et avant la résurrection des corps. Au sujet de l'enfer, trois questions sont posées

La cause de la réprobation prise du côté de l'homme; 2) Les peines de l'enfer; 3) La condition des damnés quant à leur intelligence et à leur volonté; 4) La miséricorde et la justice de Dieu par rapport aux damnés;

La réprobation est l'acte par lequel les méchants sont séparés pour toujours, de Dieu. Au sujet de sa cause, nous nous demanderons:

- 1) N'importe quel péché mortel demeurant après la mort conduit-il à la réprobation?
- 2) La racine de tout péché conduisant à la damnation est-elle l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu?
- 3) Le refus obstiné de croire à la vérité reconnue peut-il conduire à la damnation?
- 4) La présomption peut-elle conduire à la damnation?
- 5) Le désespoir?
- 6) L'envie des grâces fraternelles?
- 7) L'obstination?
- 8) L'impénitence finale?

Article 1: N'importe quel péché mortel demeurant après la mort conduit-il à la réprobation?

Objection 1: Cela n'est pas possible. Beaucoup d'hommes commettent des actes contradictoires avec l'amour de Dieu à cause de la faiblesse ou de l'ignorance de la nature humaine telle qu'elle est sur la terre. Or de tels actes ne sont pas pleinement responsables. On voit comment le Dieu miséricordieux pourrait les punir par la damnation éternelle.

Objection 2: Il semble qu'il est impossible que subsiste un seul péché mortel après la mort. L'action de Dieu qui tend à détruire l'orgueil des méchants à travers les épreuves de la vie et de la mort, l'apparition du Christ dans sa gloire et des saints suffisent à changer le cœur de tous les hommes. Qui pourrait résister à la puissance de son amour?

Cependant⁴¹⁰: Le concile de Florence écrit⁴¹¹: «*Pour les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel actuel, elles descendent immédiatement en enfer où elles reçoivent des peines inégales.*»

Conclusion: N'importe quel péché mortel mérite de soi, en stricte justice, la réprobation éternelle. La raison en est que l'homme, en péchant mortellement, convertit son âme vers un bien créé de telle façon qu'il devient la fin dernière de son activité volontaire. La grâce et l'amitié avec Dieu ne peut subsister en même temps car nul ne peut avoir simultanément deux fins dernières. Ainsi la conséquence immédiate du péché mortel, c'est la mort de la vie de la grâce et la séparation avec Dieu qui mériterait, en stricte justice de demeurer éternellement à cause de la dignité infinie de celui qui est offensé. Cependant, Dieu accorde sa miséricorde à cause du rachat opéré par lui dans le Christ Jésus, à condition toutefois que l'homme se repente de son péché.

Il faut maintenant considérer ceci: parmi les péchés mortels, certains n'auraient jamais été commis si la personne avait eu pleinement conscience de ce qu'elle fait selon la parole du Seigneur à la croix⁴¹²: «*Père, pardonne leur, ils ne savent pas ce qu'ils font.*» D'autres sont commis à cause d'un entraînement préalable de la volonté par les passions du corps selon saint Paul⁴¹³: «*Les passions pécheresses opèrent en nos membres des germes de mort.*» Aussi Dieu, dans sa miséricorde, applique l'œuvre de rédemption opérée par son Fils jusqu'aux dernières limites possibles. C'est pourquoi, comme nous l'avons vu, il poursuit l'âme jusqu'à l'heure de sa mort en lui proposant sa grâce. Ainsi, la révélation donnée à l'heure de la mort supprime l'ignorance d'une manière telle que si l'âme s'obstine dans son péché mortel, ce ne peut être qu'en pleine connaissance. Ainsi s'exprime Jésus après avoir manifesté pleinement sa mission divine aux chefs des Juifs⁴¹⁴: «*Si je n'étais pas venu et ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché.*» Il signifiait par là qu'aux yeux de Dieu, un péché mortel n'est vraiment tel selon toute la force du terme⁴¹⁵ que s'il présuppose une pleine connaissance de ce qu'on fait.

De même, la libération du corps qui s'effectue progressivement au moment de la mort supprime l'entraînement des passions à tel point que l'âme ne connaît plus la tentation permanente de la chair que décrit la parole de saint Paul⁴¹⁶: «*La chair convoite contre l'esprit.*» Ainsi, l'âme qui dans cet état se maintient dans le péché mortel ne peut le faire qu'en pleine possession de son libre arbitre. En conséquence, on doit dire que les seuls péchés qui subsistent après la mort sont les péchés de malice volontaire dans toute leur perfection, c'est-à-dire les péchés contre l'Esprit Saint. Car celui qui pêche contre l'Esprit Saint le fait en sachant explicitement qu'il blasphème l'amour de Dieu et le fait avec pleine maîtrise de soi. Un tel péché est rare sur la terre car il est rare qu'un homme ait suffisamment de maîtrise de soi et de connaissance de Dieu pour pécher de cette manière. Il est pourtant possible comme on le voit dans les récits de l'Évangile. Cependant les péchés de malice volontaire commis contre les frères sont des dispositions directes même chez les païens au péché de malice contre Dieu ne peut exister qu'après qu'ils aient reçu la révélation du vrai Dieu.

En conclusion, on doit dire que tout homme qui après la mort est en état de péché mortel l'est en pleine responsabilité et mérite de ce fait la réprobation et la damnation éternelle.

Solution 1: Les péchés mortels qui présupposent une certaine ignorance ou une faiblesse pourront être pardonnés jusqu'au dernier moment. S'ils demeurent, c'est parce que la malice de l'âme est suffisamment forte pour s'obstiner dans le péché malgré la disparition de l'ignorance et de la faiblesse. Selon la parole de Jésus⁴¹⁷: «*Ils sont alors sans excuse à leur péché.*» Ce n'est donc pas à

⁴¹⁰ La masse des textes qui nous parlent de la perte peut nous aider à saisir l'importance capitale de cette notion: Tb 13, 2; Ps 91, 8; Es 66, 24; Jr 7, 15; 29, 16-19; Lm 4, 16; Mathieu 8, 12, 10, 28; 10, 39; 12, J2; 25, 30.45s; Marc 3, 29; Luc 12, 5; 12, 10; 13, 28; 15, 4; 19, 10; Jean 5, 29; 6, 39; 8, 21; 18, 9; 3, 16; 10, 28; Romains 2, 12; 1 Corinthiens 1, 18; 15, 17s; 2 Corinthiens 2, 15; 4, 3; Sagesse 5, 5; 2 Thésalonicien 2, 10; Hébreux 6, 6, 1 Jean 3, 14-15; Jude 5; Apocalypse 22, 15.

THOMAS D'AQUIN: Voir dans la somme de Théologie les multiples références où saint Thomas aborde la question de l'enfer; Elles seraient trop longues à citer ici.

⁴¹¹ Bulle «*Laetentus Caeli*», Eugène 4, 6 juillet 1439;

⁴¹² Luc 23, 34;

⁴¹³ Romains 7, 5; Rappelons que nous traitons ici de la notion thomiste du péché mortel, péchés contre le Père, le Fils et le Saint Esprit;

⁴¹⁴ Jean 15, 22;

⁴¹⁵ C'est-à-dire qu'il aboutit à la damnation éternelle;

⁴¹⁶ Galates 5, 17;

⁴¹⁷ Jean 15, 22;

cause d'un manque de miséricorde que Dieu réprovoie certains mais à cause de la dureté de leur cœur qui est capable de résister à cette miséricorde et au pardon qu'elle propose.⁴¹⁸

Solution 2: «Nous espérons le salut de tous. Mais nous savons que Dieu ne peut forcer à l'aimer celui qui s'y refuserait définitivement. Un refus radical de l'amour, conduisant à une tristesse indicible et sans issue, reste possible. Le Christ, si doux et humble de cœur qu'il ait été, a évoqué les pleurs et les grincements de dents, et le feu qui ne s'éteint pas. Ces images ne peuvent être effacées de son message. Elles évoquent la terrible réalité d'une rupture absolue celle de l'enfer. Elles nous avertissent du sérieux de nos choix; elles nous rappellent que nous sommes des êtres faillibles, exposés à la tentation. C'est le Christ qui juge, c'est le Christ qui sauve.»⁴¹⁹ C'est de cette façon qu'il faut, pensons nous comprendre la thèse de Balthasar sur la séparation du pécheur et du péché, le péché étant seul en enfer.⁴²⁰ Le Blasphème contre l'Esprit est le seul qui ne peut être séparé du pécheur puisqu'il est parfaitement voulu. Il l'entraîne donc en enfer. Quant aux autres péchés, la vision glorieuse de la croix de Jésus les fait disparaître dans le souffle de sa venue.

Article 2: La racine de tout péché mortel conduisant à la damnation est-elle l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu?

Objection 1: L'amour de soi est bon puisque le Seigneur le prend comme mesure de la charité fraternelle⁴²¹: «*Tu aimeras le prochain comme toi-même.*» Or d'un bon arbre, il ne peut sortir un mauvais fruit. Donc l'amour de soi n'est pas à la base de tout péché qui conduit à la réprobation.

Objection 2: L'amour de soi conduit à la vie éternelle puisque celui qui aime Dieu s'aime lui-même d'une manière éminente. L'amour de soi ne peut donc conduire à la réprobation.

Objection 3: Nul ne peut haïr Dieu car Dieu est l'essence même de la bonté. On ne hait que ce qui possède en soi quelque chose de haïssable. Donc la haine de Dieu ne peut être à la base de tout péché qui conduit à la réprobation.

Cependant: L'autorité de saint Augustin suffit⁴²².

Conclusion: La notion d'amour de soi est analogique. Elle peut en effet prendre plusieurs sens qui découlent les uns des autres mais ne doivent pas être confondus.

1) L'amour de soi est d'abord cet amour naturel à tout homme qui fait qu'il recherche de manière nécessaire le bonheur, c'est-à-dire ce qu'il estime être le bien pour lui. C'est donc l'amour de soi qui est universellement à la base des actes humains car nul s'agirait s'il ne cherchait en quelque manière son bien. Fondée sur cet amour non volontaire, l'intention de l'homme peut se mettre de diverses manières à la recherche du bonheur.

2) L'égoïsme: Certains agissent directement et uniquement en vue de ce bonheur individuel, faisant d'eux même par la même occasion la fin ultime de leur vie. Ainsi celui qui se soucie de lui-même d'une manière telle que les autres deviennent des moyens ou des obstacles à son propre épanouissement est appelé un égoïste. Il s'octroie en priorité des biens qui lui paraissent capables de le rendre heureux.

3) L'amour: D'autres au contraire considèrent ce bonheur individuel comme un effet consécutif à la

⁴¹⁸ L'homme ne va pas en enfer: il y reste. Pour cette raison, on comprend l'affirmation des scolastiques selon laquelle l'enfer est aussi un indice de l'amour de Dieu. La bienveillance divine tolère que sa créature se refuse, même définitivement, son amour. Personne n'est forcé d'accepter les dons de Dieu et chacun est libre de les refuser; dans cette extrême garantie de la liberté se trouve le signe de la patience, du respect et de l'amour du Créateur pour sa créature. Vitalini Sandro, *Théssaloniciens éloge de l'au-delà*, Université de Fribourg, Suisse, 1980;

⁴¹⁹ Proposition de foi des évêques de France, 1978, DOCUMENTATION CATHOLIQUE. n° 1073.

⁴²⁰ (Balthasar H.U., *la dramatique divine 4*, Culture et vérité, Namur 1993, p. 293:

⁴²¹ Marc 1é, 31;

⁴²² C'est tout l'objet de son ouvrage: «Les deux cités »;

bonté de leurs actes et non comme la fin directe de leurs actes. Ainsi, celui qui se soucie des autres avant de lui-même trouve le bonheur par surcroît selon cette parole du Seigneur⁴²³: «*Celui qui perd se trouve*» C'est de cette manière que Dieu veut que nous cherchions le bonheur. L'amour de soi, quand il est réglé selon la volonté de Dieu sur nous, conduit l'homme à s'oublier lui-même pour mettre l'amour de Dieu et du prochain comme la finalité première de sa vie. Le Seigneur explique qu'il s'agit là du véritable amour de soi car il aboutit réellement au bonheur⁴²⁴: «*Celui qui quittera tout pour moi, récoltera le centuple des maintenant.*» L'homme à la volonté droite qui agit ainsi est prédisposée directement à recevoir la grâce de Dieu et la gloire, comme nous l'avons montré précédemment.

Au contraire, celui qui vit selon un amour déréglé de soi s'établit lui-même comme fin ultime de sa vie. Dans ce but, il recherche à s'attribuer certains biens qu'il considère comme des moyens pour atteindre le bonheur. Le premier fruit de l'amour de soi est donc *la cupidité* qui fait désirer pour soi les plaisirs, les honneurs et les richesses. En cela il s'oppose à la volonté de Dieu sur lui selon saint Jean⁴²⁵: «*Tout ce qu'il y a dans le monde, la convoitise de la chair, la convoitise des yeux, l'orgueil de la richesse vient non pas du Père mais du monde.*» Ainsi, la cupidité qui vient de l'amour déréglé de soi conduit à *l'orgueil* c'est-à-dire au rejet des volontés de Dieu pour sa propre volonté. Et si Dieu manifeste extérieurement à l'homme sa volonté par sa parole ou par l'envoi de certaines peines, l'orgueilleux est conduit à haïr Dieu dont il ne supporte pas les interventions. C'est pour cette raison que tant de prophètes qui parlèrent au nom de Dieu subirent la souffrance et la persécution de la part des méchants, Selon cette parole de Jésus⁴²⁶: «*On vous persécutera, on vous livrera aux synagogues et aux païens, on vous traduira devant les rois et les gouverneurs à cause de mon nom, et tout cela aboutira pour vous au martyre.*» De même, les peines que Dieu envoie à l'homme pour manifester le danger de l'amour déréglé de soi provoque l'orgueilleux à la haine de Dieu selon l'Apocalypse⁴²⁷: «*Les hommes, loin de se repentir en rendant gloire à Dieu, blasphémèrent le Nom du Dieu qui détenait en son pouvoir de tels fléaux.*»

On le voit, égoïsme, cupidité et orgueil sont les trois fruits pervers d'un amour de soi qui ne conduit pas à la vision béatifique. De tout cela, il ressort que la racine de tout péché mortel conduisant à la damnation est l'amour déréglé de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu.

Solution 1: L'amour de soi (dans le premier sens) est naturel à l'homme et il est nécessaire à toute action vitale. En cela, il vient de Dieu et il est bon. Mais l'usage que l'homme fait de cet amour peut être mauvais. L'homme a le pouvoir de faire sortir d'un bon arbre un mauvais fruit comme on le voit par exemple chez ceux qui s'enorgueillissent de leur vertu.

Solution 2: Dans cette objection, on entend l'amour de soi quand il est réglé dans le sens que Dieu veut.

Solution 3: Ce n'est pas en tant que Dieu est l'essence même du bien qu'il est haï par les réprouvés mais en tant qu'il peut exister certains effets de sa providence qui s'opposent à la volonté orgueilleuse qui se veut seule maîtresse du bien et du mal. Le Cardinal Ratzinger conclut ainsi son étude de l'enfer⁴²⁸: «*Que reste-t-il de ces idées? D'abord le fait que Dieu a un respect absolu de la liberté de sa créature. L'amour peut lui être donné, et, partant, la possibilité d'échapper à toute insuffisance qui est en elle-même. L'homme n'a pas à «produire» le oui à un tel amour; c'est l'amour lui-même, par sa propre vertu, qui suscite ce oui. Mais la liberté de refuser cet assentiment, de ne pas le prendre à son compte, demeure. C'est la différence entre le beau rêve du Bodhisattva⁴²⁹ et sa réalisation: le véritable bodhisattva, le Christ, va en enfer et le vide en souffrant. Mais il ne traite pas les hommes*

⁴²³ Mathieu 10, 39;

⁴²⁴ Marc 10, 30;

⁴²⁵ 1 Jean 2, 16;

⁴²⁶ Luc 21, 12;

⁴²⁷ Apocalypse 16, 9;

⁴²⁸ La mort et l'au-delà, Communio-Fayard, 1994, p. 22;

⁴²⁹ «La Foi Catholique», hap. VI, p. 195;

comme des êtres immatures, incapables en définitive d'assumer la responsabilité de leur propre destin. Son ciel, au contraire, repose sur la liberté qui, même au damné, donne le droit de vouloir sa damnation. Le trait distinctif du christianisme se manifeste ici dans sa conviction de la grandeur de l'homme. La vie de l'homme est une affaire sérieuse. L'artifice de la pensée ne saurait en définitive la réduire tout entière à n'être qu'un pion sur l'échiquier de Dieu.»

Article 3: Le refus de croire à la vérité reconnue peut-il conduire à la damnation?⁴³⁰

Objection 1: Ce qui est reconnu comme vrai ne peut qu'être cru ou su. Car la vérité pleinement démontrée s'impose à l'intelligence et n'est pas objet de choix de la volonté. Donc un tel péché n'existe pas.

Objection 2: Le refus de croire est une certaine ignorance de l'intelligence. Or nous avons montré qu'il ne peut subsister aucune ignorance dans le péché qui conduit à la réprobation, puisque ce péché doit être absolument conscient et libre. Donc le refus de croire à la vérité reconnue n'est pas un péché qui conduit à la damnation.

Cependant: Le Cardinal Gouyon écrit⁴³¹: «Rien n'est plus tenace que la révolte provoquée par l'orgueil. Elle va jusqu'au refus de l'évidence⁴³². C'est là, sans doute, le mystérieux péché contre le Saint-Esprit dont parle l'Évangile⁴³³: *«Tout péché et blasphème sera remis aux hommes, mais le blasphème contre le Saint-Esprit ne sera pas remis.»* Le contexte montre bien que ceux à qui s'adresse alors Jésus cherchaient toutes les échappatoires plutôt que de reconnaître sa mission. La mort pour de tels hommes risque d'être l'ultime raidissement contre la lumière, alors que tout ce qui leur assurait un certain bonheur ici-bas a disparu. Celui-là se trouve alors plongé dans la solitude la plus absolue face à un Dieu qui seul pourrait lui donner la joie et qui voudrait la lui donner. Mais cet homme continue de récuser ce don tout en souffrant de sa propre révolte.»

De plus le maître des sentences⁴³⁴ cite l'opposition à la vérité reconnue parmi les péchés contre l'Esprit Saint qui ne seront pas pardonnés. Donc un tel péché peut conduire à la damnation.

Conclusion: Une chose peut être pleinement reconnue par l'homme quand sa vérité est manifestée d'une manière certaine. Cela peut se produire de plusieurs manières: la plus parfaite est le témoignage de la vision. Celui donc qui, étant maître de lui et en bonne santé, voit de ses propres yeux quelque chose ne peut nier l'avoir vu sans porter un faux témoignage.

Pour les choses invisibles, la vérité peut être pleinement reconnue à la suite d'une démonstration. C'est ainsi que les savants ont pu démontrer l'existence de certaines planètes avant même de les avoir vues au télescope, par induction à partir des effets constatés. Quand il s'agit de choses concernant la foi, Dieu manifeste leur vérité par des actes que lui seul peut faire comme des miracles qui échappent au pouvoir de toute créature (la résurrection d'un mort par exemple) ou des prophéties portant sur les futurs contingents, donc inconnaissables par les créatures. C'est pourquoi Jésus disait aux Juifs⁴³⁵: *«Si vous ne me croyez pas, croyez à cause de mes œuvres.»* Mais, comme on l'a vu, il peut aussi manifester aux hommes la vérité de sa mission au moment de leur mort en apparaissant dans son corps de gloire, ce qui constitue le témoignage suprême, qu'il est impossible de mettre en doute sans mentir à sa propre conscience. Le blasphème contre l'esprit dont nous traitons ici consiste en cela. Cela n'est possible dès cette terre chez ceux qui ont suffisamment de théologie pour être capables de reconnaître d'une manière indubitable le doigt de Dieu. D'après le témoignage de l'Évangile, ce fut

⁴³⁰ Nous abordons maintenant les six péchés contre l'Esprit, c'est-à-dire les six manières dont vont se concrétiser à l'heure de la mort les égoïsmes dont nous parlions. Le blasphème contre la personne de l'Esprit Saint ou son attribution chez saint Thomas d'Aquin. On trouve son étude dans la IIa IIae, Question s 14, 15, 40, 41, 44,

⁴³¹ Quel avenir pour l'homme? Lettre pastorale du cardinal Gouyon à l'occasion de la Toussaint, DOCUMENTATION CATHOLIQUE. n°1706, Octobre 1976;

⁴³² cf. Luc 16, 31;

⁴³³ Mathieu 12, 31.

⁴³⁴ II Sentences, distinction 143, Article 3;

⁴³⁵ Jean 4, 11;

apparemment le cas de certains théologiens Juifs⁴³⁶. Jésus avait en effet accompli quantité de miracles et il avait même ressuscité des morts au point que le peuple reconnaissait en lui un envoyé de Dieu, selon le témoignage de l'aveugle né⁴³⁷: «*Jamais on n'a entendu dire que quelqu'un ait ouvert les yeux d'un aveugle si Dieu n'est pas avec lui.*» Malgré cela, les chefs des Juifs décidèrent de le faire mourir. Ils préférèrent faire disparaître à cause de leur amour du pouvoir religieux et des honneurs. Ils refusèrent donc volontairement de croire en la mission divine de Jésus, bien qu'elle ait été suffisamment reconnue. En cela, parce qu'ils étaient des théologiens, ils commirent un péché contre le Saint Esprit⁴³⁸. Face au Christ et aux saints, au moment de la mort, il n'existe aucune raison qu'ils changent d'option. Ils savaient déjà que le Christ venait de Dieu. De même, tout homme qui à cette heure, ayant reçu de Dieu la révélation indubitable de son existence et de sa miséricorde, refuse d'adhérer par la foi intérieure et la confiance à cette vérité reconnue, commet un péché contre le Saint Esprit. Comme nous l'avons montré précédemment, la raison d'une telle attitude ne peut être qu'un amour de soi poussé jusqu'à un orgueil extrême. Un tel péché ne peut être pardonné car celui qui le commet refuse même de considérer la simple existence de ce pardon. Il mérite donc la séparation d'avec Dieu.

Solution 1: Quand la vérité est suffisamment manifeste, elle est reconnue par l'intelligence parce que celle-ci ne peut faire autrement que croire à ce qui est dit, encore qu'elle ne soit pas convaincue par l'évidence de la chose. Par exemple, si un prophète prédisait dans un discours inspiré par le Seigneur un événement futur et s'il produisait un signe en ressuscitant un mort, par ce signe même le voyant recevrait dans son intelligence une confirmation telle qu'il connaîtrait clairement que la chose est dite par Dieu, lequel ne ment pas, et pourtant cet événement, celui qui est prédit, en soi ne serait pas évident, ce qui fait qu'il y aurait encore place pour une vraie foi. Ainsi, jusqu'au moment de la mort, la vision de l'apparition du Christ qui annonce au mourant la possibilité et les conditions de la gloire peut permettre chez ce dernier une vraie foi, c'est-à-dire une adhésion de l'intelligence que commande la volonté, à ce qui n'est vu ni su, mais à ce qui est annoncé. C'est cette foi qui est refusée obstinément dans le péché qui nous occupe. Quant à la foi au premier sens, les démons eux-mêmes l'ont puisqu'ils y sont forcés par l'évidence des signes:

Solution 2: L'ignorance, lorsqu'elle diminue l'acte volontaire, diminue la responsabilité de la faute. Or, dans le cas qui nous occupe, il ne s'agit pas d'une telle ignorance mais d'une ignorance voulue directement et par soi pour pécher plus librement. Pareille ignorance accroît, semble-t-il, ce qu'il y a de volontaire dans l'acte et par la même le péché: Si quelqu'un en effet veut bien, pour se donner la liberté de faire mal, subir le dommage de l'ignorance, cela vient de ce qu'il a une volonté qui cherche à pécher.

Article 4: La présomption peut-elle conduire à la damnation?

Objection 1: La présomption ne semble pas être autre chose que le refus de croire à la vérité reconnue. Car la présomption s'appuie sur une fausse connaissance de Dieu puisse qu'il est faux de penser que Dieu accordera son pardon à ceux qui persévèrent dans le péché et qu'il dispense sa gloire à ceux qui cessent de faire le bien.

Objection 2: La présomption implique un excès d'espérance. Or dans l'espérance qu'on a de Dieu, il ne peut y avoir d'excès car la puissance et la miséricorde divines sont infinies. La présomption ne semble pas conduire à la damnation.

⁴³⁶ Plusieurs textes semblent manifester la gravité extrême du péché de ces prêtres: Mathieu 12, 32, Jean 11, 45-53; On retrouve ce même genre de péché lié au désir du pouvoir dans l'évêque Mgr. Cauchon face à Jeanne d'Arc;

⁴³⁷ Jean 9, 32;

⁴³⁸ Il va de soi que, si les paroles parfois extrêmement dures et prophétiques de Jésus sur ces hommes peuvent nous suggérer une telle conclusion, nous n'avons pas à juger nous-même les cœurs que seul Dieu sonde. En conséquence, il est impossible d'affirmer avec certitude qu'ils se sont damnés.

Objection 3: Bien des hommes pèchent par présomption en ce monde puisqu'ils décident de se maintenir dans une vie de péché avec l'intention de se convertir au dernier moment. En cela, il semble qu'ils présument de la miséricorde divine et cela ne semble pas être un péché capable de conduire à la damnation éternelle puisqu'ils peuvent se repentir de leurs péchés, obtenant ainsi le pardon.

Cependant: La présomption s'oppose à la vertu d'espérance. Or nul ne peut entrer dans la gloire sans l'espérer. Donc la présomption conduit à la damnation.

Conclusion: La présomption qui est un péché contre l'Esprit Saint conduit à la damnation. Pour le comprendre, il faut considérer ceci: La vision béatifique, qui est le bien éternel promis par Dieu aux hommes, ne peut être donnée que si l'homme espère la recevoir. Or un tel bien dépasse les forces naturelles de toute créature aussi doit-il être espéré en s'appuyant sur la certitude que Dieu nous donnera lui-même les moyens pour y accéder. Du côté de l'homme, certaines dispositions intérieures sont nécessaires comme la bonne volonté, l'humilité. Et, si des péchés ont été commis, la pénitence. Dans cette mesure la grâce et la justification peuvent être données par Dieu. Alors, uni à Dieu par la charité, l'âme peut recevoir Dieu, telle une épouse. Au contraire, lorsqu'un homme a l'audace de vouloir recevoir le pardon de Dieu sans pénitence préalable ou la gloire sans les mérites intérieurs qu'elle présuppose, il se comporte en présomptueux. Lorsque ce péché est commis avec à la fois une pleine lucidité et une pleine maîtrise de soi, porté par un orgueil qui refuse de s'abaisser devant la volonté de Dieu, il constitue un péché contre l'Esprit Saint car il rejette et méprise l'aide du Saint Esprit. Celui qui arrive dans l'au-delà avec une telle présomption est certainement repoussé. Il s'appuie en effet sur un amour de soi et un orgueil si forts qu'il préfère ne rien avoir plutôt que de le recevoir d'un autre en s'humiliant. Il le fait d'une manière suffisamment consciente et libre, comme nous l'avons montré, pour rester définitivement fixe dans cette attitude.

Solution 1: La présomption est autre chose que le refus de croire à la vérité reconnue. Le présomptueux accepte de croire en la révélation divine et en la promesse de la gloire. Cette gloire lui paraît même être un bien excellent et désirable mais il en refuse les conditions préalables qui consistent non seulement en une soumission de l'intelligence à Dieu mais aussi une soumission de la volonté aux conditions données par Dieu. Un tel péché implique un grand sens de son excellence personnelle aussi on l'attribue à l'ange Lucifer qui acceptait d'être introduit dans la gloire à condition de ne pas avoir à s'abaisser dans le service de l'homme selon Jérémie.⁴³⁹

Solution 2: La présomption n'implique pas un excès d'espérance du fait qu'on espère trop de Dieu, mais du fait qu'on attend de Dieu ce qui ne convient pas à Dieu. Et c'est là aussi trop peu espérer de lui, car c'est, dans une certaine mesure, diminuer sa puissance.

Solution 3: Pécher avec le propos de persévérer dans sa faute à cause de l'espérance du pardon, c'est formellement de la présomption. Et cette circonstance ne diminue pas mais au contraire augmente le péché. Mais pécher tout en gardant l'espérance de recevoir un jour son pardon, en se proposant d'abandonner le péché et d'en faire pénitence, ce n'est pas de la présomption, et une telle

⁴³⁹ Jérémie 2, 20; La possibilité du blasphème contre le Saint Esprit est prise très au sérieux par Balthasar:

Parler d'une «sorte de salut global et vague est en tout cas exclu»; «ce ne serait pas une manière de traiter le pécheur selon la dignité humaine »«Si nous interdisions au Christ de nous relever, nous restons dans notre péché, et la dissociation (entre nous et nos fautes) qui ne s'accomplit qu'en lui, demeure impossible»Il est du pouvoir de l'homme de se retrancher du ciel et, jusque «dans la mort, il peut tourner le dos à la lumière de la vie éternelle»Ici encore joue la dynamique du refus toujours plus obstiné: «plus l'intimité d'un homme avec le Seigneur est grande, plus grandit aussi le risque de s'en éloigner»Mais quiconque se soustrait au jugement d'amour du Fils forcera alors «le Père à substituer à l'amour le jugement et la condamnation. Or malheureusement, nous pensons toujours à «un jugement, une rétribution», plutôt que de tendre à l'amour! «Nous préférons être jugés, comme nous voulons juger les autres.»

Il serait bon que l'homme considère alors son refus à la lumière du Seigneur. Mais «s'il se contentait de se tourner vers lui en masquant son péché, le Seigneur ne serait d'aucun secours pour lui»

Dans cette hypothèse, le Sauveur, le bon pasteur, se trouve alors lui-même dans une impasse, «car les brebis sont toujours libres de le suivre ou non»Insatisfaites du don que le berger fait de sa vie, «elles attendent de lui qu'il les sauve malgré qu'elles s'en défendent. A la croix, le Seigneur s'est vidé de tout son amour, mais voilà que les hommes pèchent en dépit de tout: c'est comme si on lui faisait grief de ne pas les avoir sauvés complètement»BALTHASAR H.U, La dramatique divine 4, le dénouement, Culture et Vérité, Namur 1993, p. 263-264;

circonstance diminue le péché; car c'est manifester qu'on a une volonté moins décidée à pécher. Cependant, mettre son salut éternel en dépendance totale de sa capacité à se repentir au dernier moment, c'est présumer de ses propres forces car nul ne peut être certain de pouvoir se repentir. Un tel homme, face à la présentation objective effectuée par le démon du bien qu'on peut trouver en enfer risque de s'y porter tout naturellement si l'amour de soi à pris suffisamment corps en lui.

Article 5: La désespérance peut-elle conduire à la damnation éternelle?

Objection 1: Il ne semble pas que le désespoir puisse conduire à la damnation s'il subsiste après la mort. Le désespoir est une passion de la sensibilité qui a pour cause la perte définitive d'un bien sensible important. C'est ainsi que bien des hommes, poussés par le désespoir d'une vie qui leur apparaît insensée, se suicident. Il serait aberrant de les estimer tous damnés.

Objection 2: Tout péché, d'après saint Augustin, comporte une conversion à un bien périssable, avec une aversion pour le bien immuable. Or le désespoir ne comporte pas de conversion à un bien périssable. Ce n'est donc pas un péché. Il ne conduit pas à la damnation.

Cependant: Il en est du désespoir comme de la présomption. Il s'oppose directement à l'espérance. Donc il peut conduire à la damnation.

Conclusion: Comme péché contre l'Esprit Saint, le désespoir (plus précisément la désespérance) est nécessairement un acte parfait du libre arbitre, c'est-à-dire qu'il implique pleine conscience et volonté maîtresse d'elle-même. Il présuppose donc, quand il est appliqué à Dieu, que l'intelligence sache que Dieu pardonne les péchés à qui se repend et donne la gloire à qui l'aime; De même, il présuppose que la volonté soit libérée de ce qui la porte de l'extérieur au désespoir comme l'entraînement de la sensibilité. Nous avons vu que Dieu donne à tout homme cette liberté dans le moment de la mort. Celui donc qui, à cause de la racine orgueilleuse de son âme, s'obstine à refuser d'espérer que Dieu donne son pardon ou qu'il retourne les pécheurs vers par la grâce qui les justifie, détourne son âme d'une manière coupable.

La conséquence d'un tel refus volontaire d'espérer est que l'homme se plonge lui-même dans la séparation d'avec Dieu. Nous en avons un exemple dans l'attitude de Judas, celui qui livra Jésus malgré les multiples tentatives que le Seigneur avait faites pour le ramener dans la fidélité. Quand il eut livré Jésus à cause de son amour de l'argent, il se retrouva seul et comprit la gravité de son geste que Jésus avait depuis longtemps annoncé prophétiquement. Ayant connu la miséricorde du Seigneur, il savait qu'il n'existe pas un péché qui ne puisse être pardonné. Mais il n'espéra pas pour lui ce pardon et se suicida. En s'appuyant sur la parole de Jésus s'adressant à lui⁴⁴⁰: *«Malheur à cet homme là par qui le Fils de l'homme est livré! mieux eût valu pour cet homme là ne pas naître»*, on peut penser que Judas persévéra obstinément jusque dans la mort dans son refus du pardon de Jésus, refusant par avance toute nouvelle rencontre avec son Sauveur qui venait prêcher la miséricorde de Dieu dans les enfers, et se séparant de Dieu pour l'éternité: *«Mon péché est trop grand»*

Solution 1: Le désespoir psychologique est une passion. Il se différencie donc du désespoir spirituel qui est un choix de la volonté et qui est plutôt un refus d'espérer malgré l'évidence de la possibilité du pardon octroyé par Dieu. On doit donc affirmer que celui qui se suicide par désespoir psychologique, s'il commet bien un péché mortel puisque sa volonté est égoïstement centrée sur lui, sans aucun souci de ceux qui restent sur terre dans les larmes ni du droit de Dieu sur la vie, le commet malgré tout avec les circonstances atténuantes que sont l'ignorance et un état de grande souffrance. On peut donc penser qu'ils sont la plupart du temps sauvés, même s'ils doivent subir un temps de purification. C'est pourquoi le Curé d'Ars disait à propos d'un suicide: *«entre le pont et la rivière, il a eu le temps de se repentir»* signifiant par cette expression le moment qui précède immédiatement la

⁴⁴⁰ Marc 14, 21;

mort.

Solution 2: Dans tout péché mortel, il y a aversion pour le bien immuable et conversion à un bien périssable, mais diversement. En effet, c'est principalement en une aversion pour le bien immuable que consistent les péchés opposés aux vertus théologiques, comme la haine de Dieu, le désespoir ou l'infidélité, parce que les vertus théologiques ont Dieu pour objet. C'est de par leur cause présumée qu'ils impliquent une conversion à un bien périssable, l'âme qui délaisse Dieu se tournant nécessairement comme vers des biens périssables vers d'autres réalités. Les autres péchés, par contre, consistent dans leur définition même en une conversion à un bien périssable et ont pour conséquence une aversion au bien immuable: celui qui pratique la fornication n'a pas en effet l'intention de s'éloigner de Dieu, mais de jouir d'un plaisir de la chair, et la conséquence est qu'il s'éloigne de Dieu.

Le désespoir dont nous parlons ici, s'il s'oppose directement à la miséricorde infinie de Dieu, a pour cause l'attachement excessif au propre jugement que le pécheur a de lui-même et de Dieu. Il dit: «Nul ne peut me pardonner.»

Article 6: L'envie des grâces du prochain conduit-elle à la damnation?

Objection 1: L'envie est une passion. Elle ne peut donc subsister après la mort. Elle ne peut donc conduire à la damnation éternelle.

Objection 2: Un homme peut envier le bien d'un autre parce que cet autre ne le mérite pas et c'est alors un sentiment de la justice ou encore parce que ce bien nous manque à nous et c'est alors l'émulation. Il ne semble donc pas que l'envie des biens d'autrui soit un péché.

Cependant: D'après le livre des sentences, l'envie des grâces d'autrui est un péché contre l'Esprit Saint. Il ne trouve donc pas de pardon, ni en cette terre ni dans l'autre monde. Il conduit à la damnation.

Conclusion: Pour comprendre comment l'envie des grâces du prochain peut conduire immédiatement après la mort, à la damnation, il faut considérer ceci: l'homme qui fait le mal à son prochain se réjouit tant qu'il est sur terre car il obtient, grâce au mal commis, une certaine domination sur l'autre. Or cette domination ne dure pas avec la mort, selon cette parole d'Amos⁴⁴¹: «*Silence!, écoutez, vous qui écrasez le pauvre*» car dans la mort, nul n'emporte le triomphe qu'il a obtenu durant sa vie terrestre par le péché mais chacun se retrouve égal devant Dieu.

Or, dans la révélation qui accompagne la mort, deux choses apparaissent à la conscience du pécheur. En premier lieu, il découvre dans la vision du Christ que chaque fois qu'un mal a été commis contre un innocent, c'est d'une manière mystérieuse à Jésus qu'a été fait ce mal, selon cette parole⁴⁴²: «*J'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger, j'ai eu soif et vous ne m'avez pas donné à boire*» Jésus aura donc en quelque sorte le visage de leurs victimes⁴⁴³: «*ils verront celui qu'ils ont transpercé.*»

En second lieu, ils comprendront que ceux qui étaient leurs victimes ont souvent obtenu de Dieu une récompense éternelle qui fait d'eux des rois dans le royaume de Dieu, gloire qu'ils savent ne pas mériter eux-mêmes puisqu'elle est donnée en proportion de la charité.

De ces deux révélations peut naître à cause de l'orgueil auquel sont habitués les méchants un désir envieux envers les grâces de Jésus et de ceux qui sont sauvés. Une telle envie, si elle n'est pas lavée par la pénitence au moment de la mort, demeure éternellement comme une orientation perverse de la volonté. Elle mérite donc de soi la damnation éternelle car elle s'oppose directement à la charité⁴⁴⁴.

⁴⁴¹ Amos 8, 4;

⁴⁴² Mathieu 26, 42;

⁴⁴³ Jean 19, 37;

⁴⁴⁴ Ce péché contre l'Esprit fut sans doute la plus grande tentation d'Hitler à l'heure de sa mort, lorsque, accueilli par les juifs qui étaient prêts à lui offrir leur pardon, il comprit qu'il pouvait être au paradis avec eux mais plus petit qu'eux, chacun servant tout le monde.

Solution 1: Prise au sens propre, l'envie est une passion qui nous fait haïr le bien d'autrui. Mais elle peut signifier aussi un acte de la volonté qui refuse la grâce spirituelle chez celui qui nous apparaît comme indigne d'un tel don. En ce sens, elle demeure après la mort et elle existe même chez les démons. Elle demeure aussi dans la sensibilité comme une passion puisque les âmes conservent la faculté d'éprouver des sentiments.

Solution 2: Il y a une autre façon de s'attrister du bien d'autrui; lorsque le prochain a plus de bien que nous, alors qu'il le mérite. Une telle envie, si elle demeure après la mort est mauvaise et conduit l'âme à la révolte contre Dieu et contre l'ordre qu'il établit.

Article 7: L'obstination conduit-elle à la damnation éternelle?

Objection 1: L'obstination ne semble pas être un péché spécial mais la condition de tout péché qui conduit à la damnation. Il semble donc pas qu'il faille la compter parmi les péchés contre l'Esprit Saint qui conduisent à la damnation.

Objection 2: Celui qui s'obstine à considérer le péché comme la source de la béatitude ne peut durer dans cette conviction que parce qu'il subsiste en lui une certaine ignorance. Une telle obstination ne peut en effet que disparaître avec l'expérience du malheur terrible qui règne en enfer. Or nous avons montré que l'ignorance ne pouvait subsister sur un point aussi essentiel au moment de la mort. Donc l'obstination ne conduit pas à la damnation éternelle.

Cependant: Le Siracide écrit ⁴⁴⁵: «*Le cœur obstiné finira dans le malheur.*» Donc l'obstination est un péché qui peut conduire en enfer éternel.

Conclusion: L'obstination dans le péché, si elle demeure après la mort, conduit à la damnation. Par l'obstination l'homme affermit sa résolution dans l'attachement du péché. Il maintient donc son âme fixée dans une fin dernière qui est un bien créé, malgré la découverte faite au moment de la mort de la médiocrité et la brièveté de ce bien, selon cette parole de l'apôtre ⁴⁴⁶: «*quel fruit avez-vous eu dans ces péchés dont aujourd'hui vous rougissez?*» Une telle obstination est fondée sur un amour désordonné de soi assez puissant pour résister selon la parole du Seigneur. C'est pourquoi le prophète Jérémie dit à propos de ceux qui s'obstinent dans le péché malgré la manifestation du Seigneur: «*Et vous, vous avez agi plus mal que nos pères. Voici, chacun de vous se conduit selon l'obstination de son cœur mauvais, sans m'écouter. Je vous jetterai donc hors de ce pays, dans un pays inconnu de vous et de vos pères et vous servirez d'autres dieux, jour et nuit, car je ne vous ferai plus grâce.*» Il signifie par là la réprobation éternelle que méritent ceux qui s'obstinent dans leur péché.

Solution 1: L'obstination dont nous parlons ici n'est pas seulement celle qui accompagne tout péché contre l'Esprit Saint sans quoi elle ne serait pas un péché spécial mais une circonstance des péchés. Il s'agit plutôt ici d'un choix de la volonté qui fait du bien créé son objet final, à cause d'une considération de l'intelligence qui y voit un bien plus grand que le bien Incréé, c'est à dire la Vision de Dieu. Il y a donc dans l'obstination une conversion vers le bonheur apparent donnée par le péché et un mépris de la béatitude proposée par Dieu. C'est pourquoi le prophète Osée peut parler ainsi ⁴⁴⁷: «*Ils ont préféré l'ignominie à leur Grand Dieu.*»

Solution 2: L'obstination, quand elle est un péché contre l'Esprit Saint, demeure même avec une science parfaite des peines de l'enfer qui sont préparées. Mais pour l'obstiné, la solitude éternelle le ver rongeur du remords ou même le feu de l'enfer ne paraissent pas des peines assez considérables

⁴⁴⁵ Siracide 3, 26;

⁴⁴⁶ Romains 6, 29;

⁴⁴⁷ Osée 4, 18;

pour lui faire renoncer à l'amour désordonné de soi et du péché. Une telle obstination demeure même après l'expérience de l'enfer et ceci pour toujours car l'obstiné estime toujours avoir raison et maintient fermement son choix.

Article 8: L'impénitence finale conduit-elle à la damnation éternelle?

Objection 1: L'impénitence finale est une persistance dans le péché jusqu'à la mort. Elle n'est donc pas un péché spécial mais une circonstance du péché. Elle ne doit pas être comptée parmi l'un des six péchés contre l'Esprit Saint qui conduisent immédiatement à la damnation.

Objection 2: Tout homme en état de péché mortel doit se repentir pour être rétabli dans la grâce de Dieu. Or la conversion est un don de Dieu. Elle ne dépend donc pas du pécheur mais de Dieu qui meut le pécheur à se convertir. Elle ne peut donc être un péché spécial mais seulement un effet de la justice divine qui laisse l'homme dans l'état qu'il a lui-même désiré dans sa volonté déréglée.

Cependant: Saint Paul écrit⁴⁴⁸: *«Par ton endurcissement et l'impénitence de ton cœur, tu amasses contre toi un trésor de colère, au jour de la colère où se révélera le juste jugement de Dieu»*

Conclusion: Dès cette terre, l'impénitence peut être parfois un péché contre l'Esprit Saint, au moins chez ceux qui ont pleine connaissance de ce qu'est le péché au regard de Dieu. Mais après la mort, l'impénitence qui demeure est nécessairement un péché de cette nature et elle conduit donc à la réprobation et à la damnation éternelle. La raison en est que l'âme a reçu jusque dans la mort suffisamment de la part de Dieu pour connaître ce qu'est le péché, sa gravité aussi bien par rapport à Dieu que par rapport au prochain et à soi-même. En outre l'âme connaît la nécessité pour elle de se repentir de son péché si elle veut être justifiée et introduite dans la gloire. Quant à la volonté, elle est dans un état tel qu'elle n'est pas mue par autre chose que par l'intelligence comme nous l'avons montré.

Celui-là donc ne peut refuser de reconnaître son péché en le confessant à Dieu et d'en demander pardon par une contrition parfaite que s'il est attaché à son orgueil au point de préférer garder son péché plutôt que de s'humilier. Une telle volonté perverse, demeurant après la mort, mérite donc la séparation éternelle avec Dieu. C'est pourquoi Jésus dit⁴⁴⁹: *«Les hommes de Ninive se dresseront lors du jugement avec cette génération et la condamneront, car ils se repentirent à la proclamation de Jonas, et il y a plus ici que Jonas.»*

Solution 1: L'impénitence finale n'est pas prise ici dans le sens d'une persistance du péché jusqu'à la mort. Elle est prise comme un péché spécial dont l'objet propre est la résolution de ne pas faire pénitence, à cause d'un trop grand amour de sa propre excellence

Solution 2: Il est vrai qu'en stricte justice, tout homme en état de péché mortel mérite la damnation éternelle puisqu'il a manifesté suffisamment par un seul acte de péché sa répulsion pour Dieu. Cependant, Dieu dans sa miséricorde poursuit le pécheur et l'invite à se repentir jusqu'au dernier moment. Il donne donc largement toutes les grâces nécessaires qui peuvent commencer dans l'âme du pécheur un mouvement de retour. Si ce retour n'a pas lieu, cela vient de la seule initiative de la volonté perverse de l'homme qui préfère rester séparée de Dieu que se repentir.

QUESTION 12: L'enfer et sa peine

Nous nous demanderons:

⁴⁴⁸ Romains ain 2, 15;

⁴⁴⁹ Luc 11, 32;

- 1) La peine principale de l'enfer est-elle la séparation d'avec Dieu?
- 2) Outre la séparation d'avec Dieu, y-a-t-il une peine du feu en enfer?
- 3) Outre le feu spirituel de l'âme, existe-t-il en enfer un feu matériel?
- 4) Les damnés souffrent-ils du ver rongeur du remords?
- 5) Pleurent-ils?
- 6) Sont-ils plongés dans les ténèbres extérieures?
- 7) Outre les peines précitées, existe-t-il en enfer d'autres peines?
- 8) Les démons exécuteront-ils la sentence du juge à l'égard des damnés?

Article I: La peine principale de l'enfer est-elle la séparation d'avec Dieu?

Objection 1: Cela ne semble pas. En effet, les âmes du purgatoire sont séparées de la vision de Dieu et elles souffrent de cette séparation. Or on ne dit pas qu'elles sont en enfer. Donc cette peine n'est pas la principale en enfer.

Objection 2: Saint Paul disait⁴⁵⁰: «*je souhaiterais d'être moi-même anathème, séparé du Christ, pour mes frères*» Or nul ne peut souhaiter aller en enfer pour l'amour de ses frères. Donc la séparation d'avec Dieu n'est pas l'enfer.

Objection 3: Avant la venue du Christ, les hommes attendaient après leur mort dans les enfers. Ceux dont l'âme était perverse souffraient déjà des peines dans leur âme comme du ver rongeur du remords ou du feu. En cela, ils se distinguaient des âmes justes qui étaient seulement séparées de Dieu sans subir aucune peine. Donc l'enfer se définit plutôt par les peines qu'il implique que par la séparation d'avec Dieu.

Objection 4: Les damnés veulent être séparés de Dieu puisqu'ils haïssent ses volontés qui s'opposent à leur orgueil. Or ce qui est voulu ne peut constituer une peine. Donc l'enfer ne consiste pas principalement dans la séparation d'avec Dieu.

Cependant: Le Seigneur dira aux méchants, lors du jugement de leur âme⁴⁵¹: «*Allez loin de moi, maudits.*» C'est là peine la plus importante dans l'enfer.

Conclusion: Pour tout être, il ne peut y avoir de plus grand mal que la perte définitive de sa fin. Ainsi dans la nature, lorsqu'il arrive qu'une espèce animale ou végétale disparaisse, on considère habituellement un tel évènement comme une catastrophe parce que chaque espèce, portée à travers la succession des individus de même nature qui la représentent, n'a pas d'autre finalité que de durer toujours.

En ce qui regarde l'homme dont la finalité personnelle ne consiste pas seulement dans la communication de la vie mais essentiellement dans une union spirituelle avec Dieu⁴⁵², la perte de cette fin constitue de la même manière le plus grand des maux. Or, pour les êtres spirituels, une telle séparation n'est parfaitement consommée que par le péché dans ce qu'il a de plus absolu, c'est-à-dire dans l'acte conscient, volontaire et libre de blasphème contre l'Esprit Saint de Dieu; Un tel péché qui est, comme nous l'avons montré, le principe premier conduisant à la peine du dam, est considéré par Dieu comme le plus grand des maux de l'âme humaine. Et pour éviter que l'homme ne soit trouvé au terme de sa vie dans une telle disposition intérieure, Dieu ne néglige aucun moyen: il envoie des prophètes, le Fils éternel se fait homme en Jésus-Christ, il multiplie les signes et les miracles, il frappe les corps de maux qui rappellent à l'esprit la vanité de tout ce qui est créé. Lorsque, malgré cela, l'égoïsme, la cupidité et l'orgueil conduisent un homme à rejeter volontairement Dieu, on doit considérer cette séparation voulue comme la première et la plus grande des peines de l'enfer. En effet,

⁴⁵⁰ Romains 9, 3;

⁴⁵¹ Mathieu 25, 41;

⁴⁵² Voir Traité de la vision béatifique, question 1, a.1;

en se séparant de Dieu, l'homme perd sa fin et devient un être vain: son intelligence faite pour atteindre la vérité, se condamne à l'obscurité de l'ignorance puisqu'elle ne voit pas la Vérité première; Sa volonté, créée pour tendre au bien se condamne à errer sans cesse à la recherche d'un bonheur qui n'existe pas hors de Dieu, puisque Dieu est la Bonté. Origène écrit ⁴⁵³: *«Qu'on nous arrache un membre, nous éprouvons de vives souffrances, mais l'âme, séparée de Dieu, à qui elle aurait dû être unie, souffrira bien davantage de ce déchirement. Tirillée en mille sens divers, elle sera comme divisée d'avec elle-même, et en place de l'unité l'harmonique à laquelle Dieu la destinait, elle offrira le spectacle du désordre et de la confusion.»*

Solution 1: Ce n'est pas pour le même motif que les âmes du purgatoire et celles de l'enfer n'ont pas la vision béatifique: celles du purgatoire veulent une séparation provisoire à cause de la conscience qu'elles ont de leur impureté et de la très grande pureté du Dieu qu'elles désirent. Au contraire, les âmes de l'enfer veulent la séparation d'avec Dieu à cause de ses volontés qui leur paraissent un mal qu'il faut fuir puisqu'elles s'opposent au bien de leur orgueil. En conséquence, ces âmes se séparent elles-mêmes de Dieu au moment de la mort. Par le fait même, elles perdent la possibilité de s'unir au seul bien capable de les rendre heureuses et elles errent éternellement à la recherche d'une béatitude qu'elles ne peuvent jamais atteindre. Leur souffrance provient essentiellement de cette absence de Dieu. L'enfer est l'état d'une âme qui s'est volontairement séparée de Dieu.

Solution 2: Saint Paul ne souhaitait pas être séparé de Dieu en tant qu'il est Dieu mais de Dieu en tant qu'il pouvait béatifier son âme car son amour excessif pour ses frères lui faisait préférer leur bien à son propre bonheur. Sa charité excessive est donc sans rapport avec l'égoïsme excessif des damnés de l'enfer.

Solution 3: Comme nous le verrons, le feu et le ver rongeur du remords sont des conséquences directes dans l'âme des damnés de leur volonté pervertie qui se sépare de ce pourquoi elle a été créée. Aussi on doit dire que l'enfer ne se définit pas essentiellement par ces peines mais par cette séparation spécifique qui est causée, chez le damné, par sa volonté. Quant aux âmes qui séjournaient dans l'enfer des patriarches, elles ne souffraient certes pas, à moins que l'ont qualifie le désir intense de voir celui dont la présence cachée les comblait de souffrance.

Solution 4: Une chose peut-être volontaire de deux manières:

1) elle peut l'être par soi et directement. Ainsi l'homme fuit-il le mal et recherche ce qui lui apparaît bien

2) elle peut l'être indirectement à cause d'une condition présupposée.

Ainsi, on ne dit pas que le marin pris dans la tempête jette sa cargaison à l'eau pour le simple plaisir de s'en débarrasser. Il la jette à cause d'un bien qui lui paraît supérieur c'est-à-dire la survie du navire. Une telle distinction peut être appliquée aux damnés pour comprendre de quelle manière ils se séparent volontairement de Dieu. Comme nous l'avons dit, avant le jugement dernier qui détermine le destin éternel des hommes, deux choses sont révélées: la possibilité de la vision béatifique et les conditions requises pour entrer dans cette vision, comme la nécessité de la pénitence, de l'humilité, de la charité.

Celui qui se damne ne peut refuser directement et par soi la vision de l'essence divine puisqu'elle lui est suffisamment révélée selon ce qu'elle est, à savoir le Bien parfait. Mais il peut la refuser à cause des conditions préalables qui lui sont demandées et le motif de cette révolte est, comme nous l'avons montré, l'amour désordonné de soi. Cette exaltation de soi pousse l'âme à rejeter directement et par soi les volontés de Dieu concernant les conditions de s'entrée dans la Vision béatifique car ces conditions lui paraissent être un mal relativement au bien de son orgueil qui est placé en absolu. En conclusion, on peut dire que le damné ne désire directement ni la séparation d'avec Dieu, ni l'enfer mais qu'il cherche sa propre liberté égoïste et, en conséquence s'oppose à ce qui s'y oppose, les moyens du salut.

⁴⁵³ Origène, Des principes, II, 10, 4-5;

Solution 4: Les autres peines de l'enfer ne sont que la conséquence naturelle de l'absence de Dieu due au rejet de Dieu. Mais en même temps, ayant refusé librement Dieu comme fin surnaturelle, il l'a du même coup refusé librement comme fin naturelle. Il le déteste par un acte libre où il est fixé, et il préfère à la vraie béatitude la fausse béatitude qu'il a choisie, son orgueil. C'est là sa fin ultime voulue par-dessus tout, même au prix de toute espèce de souffrance et de privation, être un Dieu par sa propre force, voilà sa béatitude. Il ne peut pas révoquer ce choix, parce que celui-ci porte sur la fin ultime et a été accompli en pleine lumière spirituelle, fixant la volonté en lui, en telle sorte que tous les actes subséquents de vouloir ne seront effectués que dans la vertu de cet acte-là. Il y a donc déchirement, mais non pas repentir, il ne demande aucun pardon, il refuserait le pardon s'il lui était proposé, il veut continuer dans cet état. t-il Ainsi, l'éternelle justice doit être désignée, si nous cherchons des images humaines, moins comme la mystérieuse colère que comme la mystérieuse patience de Dieu, qui souffre que sa miséricorde soit finalement refusée, qu'une créature soit pour toujours et par son choix libre son propre Dieu.»

Article 2: Outre la séparation d'avec Dieu, y a t-il un feu en enfer?

Objection 1: Cela semble inutile. La séparation d'avec Dieu semble une peine suffisante puisqu'elle est la perte de la béatitude surnaturelle qui avait été proposée. Celui qui refuse un bien supérieur par son obstination semble être suffisamment puni par le fait qu'il en est privé.

Objection 2: Dieu crée l'homme par amour dans le but de lui proposer la béatitude surnaturelle. Celui qui la refuse librement ne doit donc pas être torturé par un feu mais simplement vivre d'un bonheur naturel selon son désir.

Objection 3: Si la séparation d'avec Dieu est source dans l'âme d'un feu spirituel qui la torture, tout être spirituel devrait souffrir du feu de l'enfer dans la mesure où il est séparé de Dieu. Ce n'est manifestement pas le cas pour les habitants de la terre.

Cependant: le psalmiste écrit⁴⁵⁴: *«le feu et le souffre, et le souffle des tempêtes seront la part de leur calice»* et Job continue⁴⁵⁵: *«de l'eau des neiges, il passe à l'extrême chaleur.»* C'est pourquoi l'Église a défini par la voix de Benoît XII le dogme suivant⁴⁵⁶: *«Nous définissons que, selon la disposition générale de Dieu, les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel descendent aussitôt après leur mort en enfer, où elles sont tourmentées des peines infernales.»* Donc le feu de l'enfer existe réellement.

Conclusion: Que le feu de l'enfer et les autres peines rapportées par l'Écriture existent, c'est un dogme de foi. Mais quand il s'agit de définir la nature de ce feu, plusieurs opinions existent. Certains Pères pensent qu'il s'agit d'une souffrance spirituelle appelée par métaphore le feu. D'autres pensent qu'on doit parler au sens propre d'un feu matériel, sensible, touchant l'âme à la mesure de son attachement au péché. Nous étudierons cette seconde opinion dans l'article suivant.

Quant à la première opinion, sa vérité apparaît avec évidence. Aucun être, lorsqu'il est séparé de sa fin, n'est en repos tant qu'il n'a pas réjoui cette fin. Or l'homme a été créé pour Dieu. Ainsi les âmes de l'enfer en subissent nécessairement une souffrance, non seulement dans leur esprit mais dans leur essence, souffrance qui peut être appelée par métaphore un feu.

Il reste à définir la nature du feu qui les torture. Pour la comprendre, il faut considérer ceci: l'âme humaine a été créée par Dieu en vue d'être élevée à la connaissance du Bien Éternel. C'est pourquoi l'intelligence humaine se porte vers un objet universel qui est la vérité et la volonté est faite pour aimer ce qui a raison de Bien en général. L'âme possède donc par nature une orientation vers Dieu

⁴⁵⁴ Psaume 10, 7;

⁴⁵⁵ Job 24, 19;

⁴⁵⁶ Constitution «*Benedictus Deus* »;

qui est par nature la Vérité et la Bonté. Il s'agit d'un instinct spirituel dont l'exercice nous porte dès cette terre vers ce qui nous dépasse et vers ce qui est sacré. Cet instinct spirituel étend son effet jusque dans la sensibilité au point que l'homme est attiré vers ce qui lui rappelle la transcendance de manière sensible, à savoir le beau. C'est pour la même raison que l'homme est par nature un être religieux même si, à cause du poids du corps et des occupations multiples de la vie matérielle, il peut arriver à étouffer pour un temps son appétit spirituel. Comme cet instinct spirituel touche les facultés spirituelles dans l'ensemble, c'est que le siège même de ces facultés en est la cause. C'est pourquoi on peut dire que le désir de Dieu est un habitus entitatif qui, lorsque la fin désirée n'est pas unie d'une manière ou d'une autre, est source d'un inconscient spirituel auquel Freud n'a pas pensé. Dès cette terre, ses effets se font sentir chez les hommes qui ne vivent que dans le sensible.

Après la mort, lorsque l'âme se trouve libérée du corps, l'instinct divin retrouve en plénitude son exercice et pousse l'âme à s'orienter de toutes ses forces vers Dieu. Or, chez les damnés, cet amour naturel de l'âme est contrarié par l'intention perverse de leur volonté qui les fait préférer l'amour d'eux-mêmes. Et c'est cet amour désordonné de soi qui les plonge dans la séparation d'avec Dieu. Il y a donc contradiction en eux entre le désir de leur nature et celui de leur volonté. Cette contradiction est perpétuelle et très profonde puisqu'elle s'oppose au désir le plus profond de la nature de leur être et est malgré cela voulu et choisi dans une obstination lucide. L'instinct divin, étant pour l'éternité séparé de son bien, se trouve en état de perpétuelle insatisfaction. Ce désir de la nature qui trouve son origine dans l'âme elle-même, est source d'un feu brûlant de l'âme, c'est-à-dire d'un profond mal être spirituel. Il ne cesse jamais, de la même manière que la souffrance provoquée par l'instinct de la nourriture chez les animaux ne cesse pas tant que la nourriture n'est pas donnée. Ce feu de l'enfer, qui brûle l'essence même de l'âme puisqu'il trouve son origine dans un appétit entitatif de l'homme, contredit par la chaleur intérieure qu'il provoque, la volonté perverse du damné. Il a donc raison de peine et il est autre chose que la séparation d'avec Dieu.⁴⁵⁷

Solution 1: la séparation avec Dieu étant voulue par l'âme des damnés à cause de leur volonté perverse, elle est source en eux du feu de l'enfer de la manière que nous avons dite. Ce n'est pas le cas chez les âmes des limbes car chez elles la volonté est droite et se porterait, si elle le pouvait, vers la béatitude surnaturelle, le feu de l'enfer trouve donc son origine dans le péché mortel actuel.

Solution 2: Celui qui refuse le don de la Vision Béatifique ne le fait pas parce qu'il préfère rester dans un bonheur naturel, comme celui que donne l'amitié ou la contemplation naturelle. Bien au contraire; de tels biens naturels disposent l'âme à désirer la Vision de l'essence divine si elle est proposée par Dieu. Celui qui se damne ne se sépare de Dieu qu'à cause d'une intention mauvaise, qui est l'amour de soi pousse jusqu'au mépris des autres. C'est donc une volonté perverse qui se condamne elle-même et mérite une peine proportionnée à sa perversité.

Solution 3: Toute âme séparée de la vision de Dieu connaît d'une manière entitative l'existence d'un feu car le désir naturel qui la fait tendre vers le bonheur absolu ne peut être comblé que par la possession de Dieu. Cependant, ce désir de l'âme n'est pas ressenti de la même manière chez tous. Ici-bas, chez ceux qui ne connaissent pas Dieu, il demeure dans l'inconscient. C'est ce que montre saint Augustin dans les Confessions en disant qu'il s'est rendu compte qu'il aimait Dieu sans le connaître au jour le où il l'a connu. Mais son effet est facilement repérable pour le psychologue qui observe le comportement humain. Il se traduit en général chez le pécheur par une fuite dans de multiples distractions ou occupations de la vie active, une peur du silence, quelquefois même des névroses et des psychoses.

Après la mort, cet instinct de l'âme se manifeste chez tous dans toute sa force puisque le poids de la chair n'est plus là pour le cacher. Mais, s'il est chez tous source de désir, il n'est pas source chez tous

⁴⁵⁷ JEAN DE LA CROIX: Les avis, sentences et maximes, textes présentes par Dom Chevallier, DdB, Paris, 1933, 206-208 (150.)

Nous trouvons dans le prophète Isaïe que chaque pécheur a son propre feu qui le châtie: «Marchez, dit-il, à la lumière de la flamme que vous vous êtes allumée vous-mêmes» (Isaïe 50, 11.) Ces paroles semblent indiquer que chaque pécheur allume pour lui-même la flamme de son propre feu, et qu'il n'est pas plongé dans quelque feu qui aurait été auparavant allumé par un autre et qui aurait existé avant lui. De ce feu, l'aliment ce sont nos péchés. Origène, des Principes II, 10, 4-5;

de souffrance. Tout dépend de la proximité de Dieu. Chez l'âme glorifiée, unie à l'objet de ce désir, cet habitus entitatif est source de la béatitude, c'est-à-dire du bonheur sans autre désir. Chez les justes qui étaient retenus dans le «sein d'Abraham», il s'épanouissait à cause de la présence encore cachée mais déjà liée à la grâce sanctifiante dans le feu de la charité. Il était source de joie et du désir joyeux de la béatitude car ils étaient certains du salut à venir. Chez les âmes du purgatoire, aimantes de Dieu mais séparées pour un temps de toute sa présence, il est source d'un désir extrêmement douloureux. Elles souffrent de ce feu à cause de l'absence qu'elles ressentent comme totale de Dieu et des saints et de la connaissance qu'elles ont de déplaire au Ciel à cause de leurs imperfections. Mais le péché véniel actuel qui demeure en elles étant accompagné d'une fervente charité pour Dieu, elles éprouvent simultanément de par ce feu une grande joie et paix. Quant aux âmes de l'enfer, enfin, elles n'éprouvent de par le désir naturel de leur âme qui continue de tendre vers Dieu, que de la souffrance puisque ce désir s'oppose directement à l'orientation de tout leur être qui cherche le bonheur dans un bien opposé à savoir le péché. Et plus le péché actuel du damné est intense, c'est-à-dire opposé au désir naturel de son âme faite pour Dieu, plus il en subit les conséquences. L'intensité de cette souffrance. Elle est incomparablement plus grande que celle qui peut exister sur la terre à cause de la condition nouvelle de l'âme qu'aucune distraction extérieure ne peut venir troubler la conscience de sa contrariété interne.

Article 3: Existe-t-il en enfer un feu matériel?⁴⁵⁸

Objection 1: saint Augustin semble dire que c'est impossible. Les choses par lesquelles sont affectées, en bien ou en mal, les âmes sorties du corps, ne sont pas corporelles, mais ressemblent seulement à des choses corporelles.

Objection 2: L'être qui agit sur un autre lui est toujours supérieur. Or, aucun être corporel ne peut être supérieur à l'âme séparée, donc agir sur elle.

Objection 3: Action et passion exigent une matière commune à l'agent et au patient. Or il n'y en a pas pour l'âme séparée qui est esprit et un feu corporel. C'est pourquoi il ne peut y avoir non plus de transformation réciproque.

Objection 4: Si le feu corporel pouvait agir sur l'âme séparée, celle-ci en recevrait donc quelque chose, qui serait donc spirituel comme elle-même, et donc une perfection, au lieu d'une punition.

Objection 5: L'âme ne peut pas davantage être punie par le feu⁴⁵⁹, du fait qu'elle le voit comme semble le dire saint Grégoire car cette vision, en l'absence de tout organe, ne peut être qu'intellectuelle, et donc agréable, puisque, comme le dit Aristote, il n'y a pas de tristesse contraire au plaisir de la connaissance.

Objection 6: Un être corporel ne peut agir à distance qu'en agissant sur les intermédiaires. Or, on ne voit pas comment le feu de l'enfer aurait une telle puissance, ni surtout qu'il l'exerce de fait, sur les

⁴⁵⁸ A une époque où nombre de points restaient obscurs, Origène, génialement du reste, avait parlé du feu de l'Enfer. Pour lui, ce feu désignait le tourment intérieur d'une âme devenue pleinement consciente de son péché. Sauf quelques rares exceptions, la tradition ne l'avait pas suivi, insistant sur la réalité, voire sur la matérialité du feu de l'enfer. Au XVI^e siècle, un dominicain, qui en prenait souvent à son aise avec les traditions théologiques de son ordre, prétendit revenir purement et simplement à Origène. Dans un petit livre sur la récompense des bons et le châtement éternel des méchants, Catharin⁴⁵⁸ entend prendre position dans une question libre et invite ses lecteurs à ne pas le traiter immédiatement d'hérétique. Dans la récompense des élus, dit-il, l'essentiel est la vision de Dieu, le reste même le rejaillissement de la béatitude sur les corps glorifiés «dans le ciel empyrée» est accidentel. De même, quelles que soient la multitude et l'ampleur des tourments des damnés, l'essentiel de leur châtement est la privation de la vision de Dieu, privation qui aura ses degrés comme au ciel la gloire des élus. Mais qu'en est-il du feu? Ceux qui croient à un feu matériel invoquent l'Écriture, mais ils s'engagent dans des difficultés inextricables. Comment un feu matériel peut-il tourmenter des esprits? On dira qu'ils portent ce feu partout avec eux, mais a-t-on songé aux cas de possession? Le Seigneur, certes, a parlé du feu, mais il a parlé aussi d'un ver rongeur; dans la parabole du mauvais riche, le sens métaphorique s'impose pour la plupart des détails. Compte tenu de la difficulté de répondre aux objections de la raison, notre théologien conclut: Le feu de l'enfer est un feu métaphorique. Catharin fut aussitôt combattu, mais comme toujours, la réaction dépassa la mesure.

⁴⁵⁹ Dialogue 29;

âmes et sur les démons qui ne sont pas toujours dans l'enfer, et dont cependant la peine doit être ininterrompue comme l'est aussi le bonheur des élus.⁴⁶⁰

Objection 7: Il semble que le feu de l'enfer qui tourmente l'âme des damnés n'est pas un feu matériel. Saint Jean Damascène dit en effet: «*Le diable et les démons, et leur homme, c'est-à-dire l'Antichrist, seront livrés avec les impies et les pécheurs, au feu éternel, non pas matériel comme celui qui est ici, parmi nous, mais tel que Dieu le connaît*» Le feu de l'enfer ne sera donc pas corporel.

Objection 8: Les âmes des damnés, séparées de leur chair, sont jetées au feu de l'enfer. Mais saint Augustin dit⁴⁶¹: «*Je pense que le lieu où l'âme est envoyée après la mort est spirituel, et non corporel.*» Donc le feu de l'enfer n'est pas un feu corporel.

Objection 9: Le feu physique, dans sa manière d'agir brûle aussi bien les bons que les mauvais. Au contraire, la peine du feu de l'enfer tourmentera les damnés en proportion de leurs fautes. C'est pourquoi saint Grégoire dit⁴⁶²: «*il n'y a qu'un feu de la géhenne, mais il ne tourmente pas tous les pécheurs de la même manière: chacun subira une peine proportionnée à sa faute.*» Le feu n'est donc pas physique.

Cependant: Une décision de la Sacrée Pénitencerie (1890) interdit de donner l'absolution à qui ne verrait dans le feu de l'enfer qu'une métaphore désignant les peines intenses des damnés. Cette décision, de caractère disciplinaire, se fonde sur l'enseignement commun des théologiens⁴⁶³.

Conclusion: Au sujet de l'existence d'un feu physique dans l'enfer dès avant la résurrection de la chair, il n'y a pas d'arguments décisifs de la part de l'Écriture Sainte ou du Magistère de l'Église, mais seulement l'opinion de certains théologiens. En effet, il est possible que, malgré leur nombre, les textes parlant au sens littéral d'un feu matériel signifient par mode de métaphore *une souffrance lancinante*. Mais, selon l'opinion la plus commune, on doit affirmer ceci: Il ne fait pas de doute qu'après la résurrection de la chair, les damnés souffriront d'un feu de nature physique car la perversité de leur âme rejaillira par ses effets jusque dans leur psychisme et dans leur corps, comme nous l'étudierons ultérieurement⁴⁶⁴.

D'autre part, selon la plupart des théologiens, même avant cette résurrection finale, les âmes de l'enfer sont torturées par un feu.

Mais avant de chercher à établir la raison de cette peine sensible, il faut se demander s'il est possible et comment il peut être possible qu'un feu corporel tourmente l'âme incorporelle. Il existe deux sortes d'argumentation, selon la nature que chacun attribue à l'âme.

1) Un premier groupe de théologiens, dont saint Thomas d'Aquin à la suite d'Aristote, pense que l'âme séparée du corps est un pur esprit, comparable aux anges. Son rapport à la matière se résume à un désir, lié à la nature de l'âme faite pour être unie à son corps, du retour des facultés du corps dont la sensibilité.

Cette première hypothèse étant posée, ces théologiens se sont demandé comment une âme séparée pouvait souffrir d'un feu alors qu'elle n'a plus de sensibilité. Une première opinion admet que l'âme peut souffrir *en réalité* d'un feu corporel: «*Nous pouvons conclure des récits évangéliques, dit saint Grégoire, que l'âme souffre du feu non seulement en le voyant mais en l'éprouvant.*» Voici l'explication qu'on en donne. Le feu corporel de l'enfer peut être considéré à un double point de vue: comme une chose corporelle quelconque, et ainsi il est incapable d'agir sur l'âme; comme instrument de la justice divine qui exige, et c'est dans l'ordre, que l'âme qui, par le péché, s'est faite l'esclave des choses corporelles pour jouir, le soit aussi pour être punie. D'autre part, l'instrument agit non seulement par sa vertu propre, mais encore par la vertu de celui qui l'emploie. Il n'est donc pas déraisonnable d'admettre que ce feu vengeur, servant d'instrument à un être spirituel, puisse agir sur

⁴⁶⁰ Ces objections (1 à 8) sont tirées de saint Thomas d'Aquin, Supplément Question 70, article 3;

⁴⁶¹ Commentaire de la Genèse 33;

⁴⁶² Dialogue 4, 43;

⁴⁶³ A. Michel, le feu de l'enfer, Dictionnaire de Théologie Catholique Tome 4, Colossiens. 2218;

⁴⁶⁴ Question 52, a.4;

des esprits comme l'âme et le démon. C'est ainsi que s'explique la sanctification de l'âme par les sacrements.

Cette opinion prête à la critique. En effet, un instrument n'agit pas seulement par la vertu que lui communique l'agent principal, mais encore par sa vertu propre et naturelle; bien plus, c'est l'usage de celle-ci qui permet à la première de s'exercer: c'est parce que l'eau du baptême lave le corps qu'elle peut sanctifier l'âme, c'est parce que la scie coupe le bois qu'elle peut encourir à la bâtisse. Il est donc nécessaire d'assigner au feu une action sur l'âme, qui soit en rapport avec sa nature corporelle, pour qu'on puisse en faire l'instrument de la justice divine sur l'âme pécheresse.

Une seconde opinion affirme que le damné est condamné par Dieu à ne plus pouvoir considérer par son intelligence que l'essence même du feu matériel, de telle façon qu'elle ne puisse plus connaître rien d'autre. Ce ne peut être que de la même manière qu'il le fait pour les purs esprits que sont les démons. Or nous avons vu que les purs esprits sont dits être en rapport avec une réalité matérielle quand leur intelligence connaît par un justement actuel cette réalité ou quand ils y appliquent l'efficacité de leur action. Ainsi, le démon est considéré comme présent dans le corps d'un homme quand il prend possession par sa puissance des facultés de cet homme. Les anges ont par nature la possibilité de porter leur jugement successivement sur diverses réalités ou même d'y appliquer leur action. En ce sens on parle pour eux de mouvement local. Mais cette liberté angélique par rapport au mouvement local peut être entravée par une décision de la volonté divine: Dieu peut donc empêcher un pur esprit de tourner son intelligence vers certaines réalités au point qu'il ne puisse plus les connaître selon un jugement actuel. De même, il peut leur interdire d'y porter leur action comme on le voit dans le livre de Tobie⁴⁶⁵: *«l'ange Raphaël poursuivit le démon, l'entraîna et le garrotta sur-le-champ.»*

Cette opinion présente un avantage: elle permet d'expliquer par une raison plus pratique l'origine de la peine: Les démons et les âmes, étant pris par l'obsession de cette idée fixe du feu, comme dans une prison, n'ont plus la liberté de connaître ce que font les hommes sur la terre et donc de leur nuire. Cependant elle présente aussi de graves inconvénients: comme nous l'avons vu, la damnation étant le fruit d'un acte totalement libre de la part de la créature, il serait inconvenant que Dieu détruise totalement la liberté de pensée dont il a respecté l'orientation, en obscurcissant ainsi son intelligence. L'intelligence du damné et du démon doit pouvoir se porter sur autre chose que sur la considération de la nature du feu, et peut-être tout particulièrement sur les raisons de son choix qu'elle maintient obstinément.

C'est pourquoi il existe une troisième opinion. Les damnés souffriraient du feu à cause de l'obsession même de leur esprit centré sur la recherche d'eux-mêmes. Ils passent leur temps à chercher leur bon plaisir sans jamais le trouver. Dans leur aigreur, et leur repli sur la considération d'eux-mêmes, ils sont comme enfermés dans un lieu (eux-mêmes) à l'exclusion des autres. En ce sens on peut dire que l'enfer est une prison et qu'on y souffre un feu matériel car localisé. C'est de cette manière que les démons de l'enfer peuvent être torturés par une réalité en rapport avec le monde physique et le mouvement local. Dieu entrave leur intelligence et leur puissance au point qu'ils ne peuvent faire autre chose que de considérer actuellement les réalités de l'enfer, à savoir l'état de leur propre nature rongée par les conséquences de leur choix pervers et obstiné, et la compagnie des autres damnés. Cela représente pour leur esprit une prison insupportable. Il est naturel en effet sur cette terre à celui dont la conscience n'est pas en paix, de fuir toute confrontation avec lui-même dans le silence. C'est la même raison qui poussait les démons que Jésus exorcisait du corps d'un possédé à demander de⁴⁶⁶ *«ne pas les envoyer dans l'abîme»* car ils estimaient que c'était une peine terrible pour eux de ne plus pouvoir s'occuper et de devoir appliquer passivement leur intelligence à rien d'autre qu'à la considération du feu éternel en eux. Ils préféreraient tout à cela, même être envoyés dans un troupeau de porcs.

Cependant, même considéré de cette manière, il faut admettre que cette prison de feu ne peut agir sur l'âme que d'une manière adaptée aux purs esprits, c'est à dire d'une manière spirituelle. On voit la difficulté extrême de conclure à une peine sensible si l'âme des morts n'a plus de sensibilité.

⁴⁶⁵ Tobie, 8, 3;

⁴⁶⁶ Luc 8;

2) Un second groupe de théologiens pense que les âmes, en se séparant du corps physique, conservent leur corps psychique et les facultés sensibles qui vont avec. Dans cette hypothèse, il est aisé de comprendre comment une souffrance sensible peut exister.

Plusieurs explications ont été apportées. Selon l'opinion d'Avicenne, les âmes des méchants, avant la résurrection, sont punies non dans leur corps, mais dans une sorte d'image du feu produite par leur imaginaire. De même, dans les songes, à cause des similitudes des choses, qui se trouvent dans l'imagination, il semble à l'homme qu'il soit torturé par des peines diverses. Il semble que saint Augustin admette aussi ce mode de punition, dans son commentaire de la Genèse. Cette obscurcissement de leur intelligence et de leurs sens viendrait d'une punition de Dieu. L'argumentation habituelle de ces théologiens consiste à dire que *«cette peine est nécessaire pour cause de justice car il est normal que celui qui pêche par ses sens reçoive une peine sensible pour le mal commis. Ainsi voit-on sur la terre que les juges appliquent aux coupables des peines proportionnelles à leur crime.»* De cette façon, ils tentent de rétablir l'ordre de la société qui a été de quelque manière détruit et ils donnent un exemple qui sert d'avertissement pour ceux qui seraient tentés de commettre le même crime. Il leur semblait en être ainsi de la part de Dieu pour les peines en enfer.

Une telle argumentation, appuyée sur l'application par Dieu d'une stricte justice pénale envers les damnés ne peut que susciter les plus vives réserves pour trois raisons⁴⁶⁷ :

-- Il n'est nul besoin d'ajouter pour l'exemplarité de la peine l'existence d'un autre feu que le feu spirituel décrit à l'article précédent, ce feu spirituel étant la souffrance la plus grande qui puisse exister.

-- Dieu n'agit jamais par raison de stricte justice. S'il l'avait fait, nous serions tous damnés éternellement sans espoir de salut, à cause en tout premier lieu, du choix libre de nos premiers parents, Adam et Eve, lorsqu'ils se séparèrent de Dieu en leur nom et en notre nom. De plus, on voit mal comment un damné dont la liberté et la maîtrise sont totales et respectés par Dieu, pourrait être puni par un phantasme incontrôlable de son imagination.

-- L'exemplarité n'existe plus dans l'autre monde puisque le choix de chacun est déterminé par la seule liberté, jamais par la peur.

Tout cela ne paraît pas convenir. C'est pourquoi, pour être concluant, il semble qu'on doit parler autrement. Il existe réellement en enfer, dès avant la résurrection de la chair, un feu sensible. Mais il n'est pas besoin de voir en lui un quelconque ajout de la justice de Dieu. Il est la conséquence normale, à l'intérieur de la vie psychique, de la contradiction spirituelle entre le péché contre l'Esprit et le désir naturel de Dieu. Le feu spirituel laisse l'âme déchirée et étrangère à ce pourquoi elle est faite. Les passions ne font que suivre en se développant anarchiquement. Elles cherchent leur bien propre (plaisirs, honneurs et possessions.) Elles ne le trouvent jamais. Elles se révoltent de toutes les manières possibles. L'enfer tel que l'a décrit Dante peut donner une idée qui n'est pas seulement métaphorique du déchaînement⁴⁶⁸ d'une sensibilité privée de sa fin. L'âme se trouve alors prisonnière de la propre prison qu'elle s'est créée. En conséquence, on doit dire que si Dieu ajoute aux damnés une autre peine que celles qui découlent, par voie de conséquence naturelle de leur péché, c'est qu'il existe une raison d'un tout autre ordre que celles citées plus haut. Quant à la raison de cette peine surajoutée comme de l'extérieur aux malheurs des damnés par la justice de Dieu, elle apparaît aisément par ce que nous avons dit. Loin d'être l'application d'une stricte justice pénale, elle est rendue nécessaire au bien des hommes vivants sur la terre, ainsi qu'à celui des élus du ciel afin que la présence négative des esprits de l'enfer ne viennent pas troubler la paix des vivants. Et s'il arrive que quelques démons de l'enfer peuvent être laissés par Dieu sur la terre, c'est parce qu'il peut en sortir un bien supérieur pour l'homme qui résiste héroïquement à la tentation suscitée par eux.

⁴⁶⁷ L'enfer a été parfois présenté comme un immense camp de concentration où les tortures les plus raffinées sont appliquées aux damnés selon la loi du talion. Il y aurait alors bien plus de souffrances, de tortures et de mal dans l'au-delà que sur n'est certes pas une perspective encourageante sur la création de Dieu et sa bonté. Il est dans ce cas bien évident que des gens se révoltent, ne pouvant concilier la bonté divine à la cruauté de ces souffrances éternelles.

Vitalini Sandro, *Théologie de l'au-delà*, Université de Fribourg-Suisse, 1980, p. 7;

⁴⁶⁸ «En ce qui concerne les conditions de l'homme après la mort, le danger de représentations imaginatives et arbitraires est particulièrement à redouter, car leurs excès entrent pour une grande part dans les difficultés que rencontre souvent la foi chrétienne. Les images employées dans l'Écriture méritent cependant le respect. Il faut en saisir le sens profond, en évitant le risque de trop les atténuer, ce qui équivaut souvent à vider de leur substance les réalités qu'elles désignent.» *Congrégation pour la Doctrine de la foi, lettre sur quelques questions concernant l'eschatologie*

Solution 1: Saint Augustin veut dire que la cause prochaine de douleur ou d'affliction pour l'âme est spirituelle: elle souffre par la connaissance qu'elle a d'être emprisonnée sur elle-même, sur la perpétuelle considération de son âme révoltée contre Dieu et pourtant faite pour Dieu. Cette prison étant un lieu de souffrance, on peut l'appeler par métaphore un feu matériel. Cette souffrance spirituelle se répercutant dans la sensibilité qui lui est liée, à travers toutes sortes de passions excessives et négatives, on peut la qualifier au sens plus propre un feu sensible, même avant la résurrection de la chair. Après cette résurrection, par somatisation, l'absence voulue de Dieu et de l'amour ira jusqu'à provoquer des souffrances physiques et des déformations de la chair.

Solution 2, 3, 4: La matérialité du feu de l'enfer est à prendre dans le sens que nous avons dit, à savoir comme une souffrance sensible découlant naturellement de la souffrance de l'âme⁴⁶⁹. Elle est aussi un lieu qui emprisonne l'esprit puisque le damné est obsédé par la considération de lui-même.

Solution 5: La vision intellectuelle ne comporte aucune souffrance du fait que quelque chose est vu: car, à ce point de vue précis, il ne peut y avoir de contrariété entre l'objet et la faculté. Dans la vision sensible, il peut y avoir une contrariété indirectement: il arrive que l'objet, par l'action qu'il exerce pour être vu, blesse l'organe visuel. Cependant la vision intellectuelle elle-même peut être une cause de souffrance, si ce que l'on voit est appréhendé comme un mal, non pas par le seul fait d'être vu, mais pour tout autre motif. C'est ainsi que la vision de soi-même en feu fait souffrir l'âme.

Solution 6: Les esprits condamnés à l'enfer n'en sortent jamais sans que Dieu le permette pour instruire ou exercer les élus. Où qu'ils soient, ils voient toujours le feu de l'enfer puisqu'ils le portent en eux, de même que des prisonniers, même hors de leur prison, souffrent en quelque sorte de la prison à laquelle ils sont condamnés. Cependant la peine des damnés en est alors diminuée car en exerçant des activités extérieures à eux-mêmes, ils se peuvent distraire momentanément d'eux-mêmes.

Solution 7: Cette parole de saint Jean Damascène signifie que la peine du feu, pour les damnés et les démons, est avant tout une souffrance spirituelle, puisqu'elle trouve son origine essentiellement dans la tristesse qu'ils ont d'être séparés de leur fin, dont ils possèdent le désir naturel. C'est ce que nous avons montré dans l'article précédent. E'est la peine du dam.

Mais il existe, dès avant la résurrection des corps, une peine du sens qui correspond au fait qu'elles se sont tournées vers les créatures d'une manière défendue. L'âme est donc tourmentée par un emprisonnement, de même qu'elle a péché en se tournant indûment vers l'exaltation d'une liberté orgueilleuse. Mais dans les deux cas, lorsque l'on parle de peine du feu, on doit l'entendre ainsi: Il brûlera en contraignant la volonté du pécheur par l'esclavage dans lequel il se plonge lui-même. Ainsi, quand l'Écriture dit à propos des damnés qu'ils brûleront dans le feu, qu'ils seront affligés par des pesanteurs etc., elle entend (au moins avant la résurrection du corps) des souffrances spirituelles et sensibles, c'est-à-dire diverses contrariétés pour volonté orgueilleuses du pécheur et pour ses passions.

Solution 8: Comme nous l'avons dit, l'enfer est d'abord un état d'âme: celui d'une volonté suffisamment perverse pour rejeter tout autre amour que celui d'elle-même. Mais, en un second sens, il est aussi un lieu où les damnés et les démons sont emprisonnés, en ce sens que leur intelligence et leur capacité d'action ne peut se porter vers autre chose que les réalités contenues dans ce lieu.

Solution 9: Avant la résurrection des corps, le feu matériel de l'enfer agira à la manière d'une prison

⁴⁶⁹ La volonté du damné est divisée, déchirée. Il souffre une peine afflictive qu'il ne veut pas, dont il a horreur: en effet, il tend naturellement à Dieu en vertu de la structure de son être; et du fait même qu'il a été ordonné à la vision surnaturelle de Dieu; du fait même que la vie éternelle qu'il refuse lui a été offerte; bref, du fait même qu'un bonheur qui comble à l'infini sa capacité de désir lui a été montré possible dans l'instant même qu'il le refuse, et a éveillé la faim de tout son être, la béatitude surnaturelle est devenue pour lui l'unique terme dans lequel son ordination naturelle peut être satisfaite; elle est devenue pour lui un bien réclamé par son être, un bien dont l'absence est une privation et la pire de toutes.

Jacques Maritain, «neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale», Paris, Téqui, 1951, pp. 189-190;

dans lequel l'âme des damnés sera enfermée. Il sera donc d'autant plus source de contrariété pour la volonté que celle-ci aura un plus grand orgueil. Car plus un homme a le sens de sa propre suffisance, moins il supporte facilement les contrariétés qui s'opposent à sa liberté. Donc ceux qui auront davantage péché souffriront davantage du feu de l'enfer.

Article 4: Les damnés souffrent-ils du ver rongeur du remords?

Objection 1: Les damnés ne peuvent éprouver de remords pour leurs actes sans quoi ils seraient amenés à s'en repentir. Celui qui en effet regrette un mal accompli est disposé à en demander pardon à Dieu. Or on a vu que cela était exclu chez les damnés. Donc le remords n'existe pas.

Objection 2: C'est librement que les damnés ont choisi de se séparer de Dieu. Ils l'ont fait lucidement à cause de l'amour d'eux-mêmes. Ils n'en éprouvent donc aucun remords, à la manière de ceux qui sur terre peuvent pécher sans en éprouver aucun regret.

Objection 3: Si le ver rongeur du remords existe, on voit mal comment on peut le distinguer de la peine du feu qui est, comme lui, une peine spirituelle.

Cependant: L'Écriture l'affirme⁴⁷⁰: *«Dans la géhenne, leur ver ne meurt point.»*

Conclusion: La métaphore du ver rongeur signifie un état de l'âme semblable à celui d'un fruit qui serait rongé de l'intérieur par un ver. Il est bien évident que le ver des damnés ne doit pas être considéré comme corporel, même après la résurrection des corps puisque le corps sera alors incorruptible. Il s'agit plutôt du remords de la conscience qui ronge intérieurement les damnés.

Pour comprendre comment, il faut considérer ce qui suit: l'intelligence humaine possède par nature une orientation qui lui fait discerner ce qui est bien et ce qui est mal. Il s'agit d'un habitus qui invite au bien la volonté et proteste contre le mal lorsque l'homme se met, à l'aide des premiers principes pratiques, à la recherche de ce qu'il faut faire. Cet habitus naturel est appelé par les philosophes *la syndérèse*. Tant que l'homme est sur la terre, la syndérèse peut être en partie étouffée par les habitudes vicieuses. C'est ainsi que les méchants peuvent arriver à faire le mal sans que la voix de leur conscience se fasse trop entendre. Cependant, la syndérèse est toujours présente sous forme d'un habitus dont le siège est l'intelligence et dont l'effet porte sur la volonté. Elle proteste contre le péché. Son action, lorsqu'elle est refoulée par le vice, peut alors s'exercer dans le sommeil par des songes comme le rapporte le livre de la sagesse⁴⁷¹: *«Alors que les méchants pensaient demeurer cachés avec leurs péchés secrets, sous le sombre voile de l'oubli, ils furent effrayés par de terribles frayeurs, épouvantés par des fantômes, car le réduit qui les abritait ne les préservait pas de la peur; des bruits effrayants retentissaient autour d'eux et des spectres lugubres, au visage morne, leur apparaissaient.»* Les cauchemars des impies sont un effet de leur conscience morale naturelle, c'est-à-dire de la syndérèse qu'ils ne peuvent jamais complètement détruire en eux. C'est pourquoi les méchants ne trouvent jamais la paix dans leur cœur et sont sans cesse rongés par le ver du remords.

Cette souffrance est ce que l'Écriture appelle le ver du remords. Après la mort, lorsque l'âme est séparée du corps, la syndérèse retrouve son exercice parfait puisqu'elle n'est plus empêchée par un obstacle. Elle peut donc se manifester en plénitude par la tristesse du remords lorsque la volonté d'un homme s'oriente dans une autre direction que celle du bien. Une telle perversion de la volonté est ce qui caractérise l'état des damnés puisqu'ils sont perpétuellement en état de péché mortel. Nous avons montré d'autre part que leur péché mortel est parfait au point de constituer un blasphème contre le Saint Esprit puisqu'il implique une parfaite lucidité et maîtrise de soi. Il est donc évident que les damnés sont rongés par le ver du remords, perpétuellement, selon la mesure de leur perversité.

Solution 1: Le remords des damnés est une protestation naturelle de leur conscience profonde. Si les

⁴⁷⁰ Marc 9, 48;

⁴⁷¹ Sagesse 17, 4;

damnés le pouvaient, ils s'efforceraient de faire disparaître ce ver rongeur comme on le voit chez les méchants de la terre qui chassent les cauchemars du remords en les noyant dans les activités extérieures et en fuyant la solitude. Bien loin de conduire les damnés au repentir, le remords qui les oppresse les pousse à blasphémer davantage Dieu qui en est la cause première. Mais leur volonté perverse préfère souffrir ainsi plutôt que de renier son choix orgueilleux.

Solution 2: Il est vrai que les damnés se sont séparés de Dieu en toute conscience. Mais c'est justement cette parfaite conscience qui démultiplie en eux la protestation de l'instinct naturel de leur conscience. Au moment du jugement dernier, la volonté perverse des damnés est allée jusqu'à rejeter le pardon proposé par Dieu au travers de l'apparition de l'humanité Sainte de Jésus. Selon la Bible, les damnés ont vu «celui qu'ils transperçaient»⁴⁷², ce qui signifie qu'ils se sont séparés de Dieu en sachant qu'en le faisant, ils crucifiaient à nouveau Jésus d'une manière mystérieuse.

Le souvenir du regard de Jésus crucifié, croisé au moment du jugement, ne peut jamais quitter l'intelligence des damnés et reste constamment à leur mémoire. Ce souvenir démultiplie donc en eux la conscience d'avoir mal agi et le ver rongeur du remords. Mais loin de les conduire au repentir de leur faute, il conduit au blasphème car leur seul regret est celui de devoir souffrir.

Solution 3: Le feu de l'enfer a son siège dans l'essence même de l'âme qui, étant faite naturellement pour l'union à Dieu, reste éternellement insatisfaite. Le ver rongeur a son siège dans la puissance intellectuelle, mais son effet dans la volonté qui, étant naturellement portée au bien, souffre de l'orientation perverse choisie.

Article 5: Les damnés pleurent-ils et grincent-ils des dents?

Objection 1: Cela est impossible, au moins avant la résurrection des corps puisque les damnés sont séparés de leur chair. Ils sont donc incapables de pleurer ou de grincer des dents.

Objection 2: Celui qui pleure peut le faire pour plusieurs causes: un amour contrarié, le regret d'une faute, par exemple. Mais les larmes sont toujours un signe de faiblesse. Donc si les âmes de l'enfer pleurent, c'est qu'elles ne sont pas parfaitement déterminées dans leur péché. Ce n'est pas le cas en enfer. Donc il n'y a pas de place pour les pleurs.

Cependant: Jésus affirme sept fois dans les évangiles à propos de l'enfer⁴⁷³: «là seront les pleurs et les grincements de dents.» Cela semble donc être une vérité irrévocable.

Conclusion: Lorsqu'il s'agit de réalités spirituelles, l'Écriture a l'habitude de s'exprimer par mode de métaphore. Ainsi, elle rend plus accessible aux hommes des réalités qui par nature les dépassent. C'est ainsi que «le bras de Dieu» ne signifie pas que Dieu ait un bras comme nous mais qu'il a la puissance d'agir dans le monde. Il en est de même pour les pleurs ou les grincements de dents. Ils expriment avant tout sous un mode sensible un état permanent de l'esprit et du psychisme des damnés, même si, après la résurrection des corps, ils prendront une vérité propre puisque les pensées et la sensibilité des passions se répercuteront jusque dans les actes extérieurs du corps.

Auparavant, on peut dire que les damnés pleurent et grincent des dents d'une manière passionnelle. Par les pleurs, l'Écriture veut exprimer la souffrance extrême provoquée par le feu de l'enfer et par le remords car c'est par les pleurs que s'exprime habituellement la souffrance. Par les grincements de dents, elle veut exprimer l'état permanent de révolte et de rancœur contre tout ce qui s'oppose à leur volonté perverse. Ils se révoltent en particulier contre la peine du lieu matériel de l'enfer qui, en les empêchant de nuire aux vivants, les empêche d'agir à leur guise dans le monde. Ils se révoltent aussi contre les volontés de Dieu qu'ils savent être cause première de leur emprisonnement.

⁴⁷² Jean 19, 37;

⁴⁷³ Six fois en Mathieu, une fois en Luc; ex: Mathieu 8, 12;

Solution 1: Cela répond à la première objection.

Solution 2: Les âmes de l'enfer sont, quant à leur volonté, irrémédiablement décidées à se maintenir dans le péché, au point qu'elles seraient prêtes à retourner au néant plutôt qu'à s'humilier par la pénitence. Par contre, elles sont en état de faiblesse quant à leur esprit qui est rongé de remords et quant à leur liberté d'action qui est entravée par leur emprisonnement dans l'enfer. Sous ce rapport, elles peuvent donc pleurer. Mais ces pleurs ne méritent pas par rapport à Dieu. Ils sont des pleurs de rage et non de contrition.

Article 6: Les âmes de l'enfer sont-elles plongées dans les ténèbres extérieures?

Objection 1: Les damnés voient leur châtement et cela augmente leur peine. Leur intelligence est donc éclairée par quelque lumière divine. Elle n'est donc pas dans les ténèbres.

Objection 2: Les damnés voient le bonheur des élus, selon le témoignage de l'Écriture⁴⁷⁴: «*Le riche vit Abraham et Lazare en son sein.*» Donc ils ne sont pas plongés dans les ténèbres extérieures au monde des bienheureux.

Objection 3: Le livre de Job raconte que⁴⁷⁵ «le démon assiste au conseil divin, en présence des bons anges.» Or le démon est en enfer. S'il peut pénétrer en présence de Dieu, e'est qu'il n'est pas dans les ténèbres extérieures. Il doit donc en être de même pour les âmes des hommes.

Cependant: Saint Mathieu dit⁴⁷⁶: «*après lui avoir lié les mains et les pieds, jetez les dans les ténèbres extérieures.*»

Conclusion: Comme tout ce que dit l'Écriture à propos de l'enfer, les ténèbres extérieures signifient avant tout une peine spirituelle, même si elles prennent, après la résurrection de la chair, une signification corporelle.

Ainsi la lumière et les ténèbres se rapportent à un bien de l'intelligence, à savoir à la connaissance qui est une lumière pour le jugement. On doit donc dire que les damnés, après leur jugement, connaîtront certaines choses et en ignoreront d'autres.

Ils connaîtront tout ce qui est nécessaire à la justice de leur sentence éternelle. Ainsi, un condamné doit savoir pourquoi il est condamné et à quelle peine il est condamné. Une telle science, les damnés la reçoivent avant même le jugement dernier, comme nous l'avons montré et ils la reçoivent en plénitude par apparition de l'humanité Sainte du Christ. Ils savent donc et n'oublient jamais que Dieu existe, puisqu'il propose aux humbles la vision de son essence, qu'il réprovoque les orgueilleux et les punit avec les peines éternelles de l'enfer. Ils expérimentent d'ailleurs ces peines dans leur âme à chaque instant. Sous ce rapport, les damnés ne sont pas dans les ténèbres.

Cependant, après avoir été plongés dans la séparation d'avec Dieu, les damnés ne peuvent plus rien connaître du monde extérieur à l'enfer, sauf si une disposition particulière de la miséricorde ou de la justice divine en décide provisoirement autrement. Même dans ce cas, on peut dire qu'ils sont dans les ténèbres extérieures puisque, s'ils voient le bonheur des élus, ils sont incapables d'en connaître la cause qui est Dieu. Cette vision est plutôt source pour eux d'un surcroît de souffrance à cause de l'envie qui les dévore. C'est pourquoi elle n'est donnée à tous sans exception qu'une fois, lors du jugement général qui manifesterà aux yeux de l'univers entier les secrets les plus cachés, le bien et le mal du cœur de chacun. C'est donc par miséricorde que Dieu sépare les damnés de la vision du festin éternel des élus, pour ne pas multiplier inutilement les pleurs et les grincements de dents.

⁴⁷⁴ Luc 16, 23;

⁴⁷⁵ Job 1, 6;

⁴⁷⁶ Mathieu 22, 13;

Solution 1: La vision de leur châtement est une lumière nécessaire à la justice. Mais les damnés sont dans les ténèbres par rapport à tout ce qui est extérieur à l'enfer, c'est-à-dire par rapport au monde terrestre et au paradis. Il est même improbable qu'ils puissent voir les âmes du purgatoire, bien qu'elles soient séparées de Dieu. S'ils les voient, c'est de toute façon sans comprendre ce qu'elles sont car la charité brûlante de ces âmes leur échappe.

Solution 2: Les damnés, avant le jour du jugement, verront parfois les bienheureux dans la gloire mais non de telle sorte qu'ils comprennent quelle est leur gloire mais en sachant qu'ils sont dans une gloire inestimable. Cela les trouble soit à cause de leur envie qui les fera souffrir de voir leur félicité, soit parce qu'ils auront conscience d'avoir perdu eux-même cette gloire. C'est pourquoi la sagesse dit⁴⁷⁷ : «*A ce spectacle, ils seront troublés par une crainte horrible.*» Mais, après le jour du jugement, les damnés seront complètement privés de la vue des bienheureux. Cela ne diminuera pas leur envie, car ils garderont le souvenir de la gloire des bienheureux, qu'ils auront aperçue au jugement général ou parfois avant le jugement. Plus tard, ils souffriront de voir qu'ils sont considérés comme indignes même de voir la gloire méritée par les saints.

Solution 3: Tant qu'il reste des hommes sur la terre, certains démons reçoivent de Dieu la permission de sortir de l'enfer. La raison en est que, malgré leur désir de nuire aux hommes, ils peuvent involontairement leur être utiles, car l'homme qui résiste à la tentation s'approche de Dieu. Cependant, même si les démons voient ce qui se passe sur la terre et entrent en contact avec les élus, ils peuvent être considérés comme plongés dans les ténèbres extérieures puisqu'ils ne participent en aucune manière à la joie du paradis. Ils éprouvent au contraire de la colère et de l'envie à la vision d'un tel bonheur qui leur est étranger. Après la fin du monde, Lucifer lui-même sera définitivement séparé des élus puisqu'il n'y aura plus d'utilité à son action. C'est pourquoi l'apocalypse écrit⁴⁷⁸ : «*Le diable, leur séducteur, fut jeté dans l'étang de feu et de souffre.*» Il sera donc définitivement dans l'ignorance de ce qui se passe au paradis. Il sera dans les ténèbres extérieures.

Article 7: Outre les peines précitées, existe-t-il en enfer d'autres peines?

Objection 1: Il semble que toutes les peines de l'enfer peuvent se ramener à celle du feu qui est la plus terrible. Les autres nous ne sont que des manières différentes pour définir l'effet nuisible de cette unique peine.

Objection 2: Dans l'âme des pécheurs, il peut s'établir une complexité morale indéfinie car celui qui s'éloigne de Dieu devient complexe. Il est donc plus simple de classer les peines de l'enfer sous quelques symboles marquant comme le feu, le ver rongeur, les ténèbres; Inutile de chercher à aller plus loin.

Cependant: l'Écriture parle du «*soufre, du sel, de la terre brûlée*»⁴⁷⁹ «*des torrents qui se changent en poix.*»⁴⁸⁰ Bien d'autres noms peuvent être appliqués à l'enfer. Donc il existe en enfer d'autres peines.

Conclusion: Comme nous l'avons montré, toutes les peines de l'enfer, aussi bien avant la résurrection des corps qu'après, découlent en droite ligne du blasphème contre l'Esprit Saint qui amène le pécheur à rompre avec Dieu. Elles peuvent toutes se comprendre par analogie à la mort pour le corps: quand le principe vital, l'âme, est atteint, la corruption s'installe dans les autres parties du corps. De même pour les damnés, la charité étant détruite par le péché, laisse place à de multiples corruptions. C'est pourquoi la Bible appelle la damnation «*la seconde mort.*»⁴⁸¹

⁴⁷⁷ Sagesse 5, 2;

⁴⁷⁸ Apocalypse 19, 10;

⁴⁷⁹ Deutéronome 29, 12;

⁴⁸⁰ Isaïe 34, 9;

⁴⁸¹ Apocalypse 2, 11;

Les souffrances et les peines des damnés peuvent être classées en trois ordres: celles qui ont rapport avec Dieu, celles qui ont rapport avec soi-même, celles qui ont rapport avec le prochain et avec l'univers entier.

1) En ce qui concerne Dieu, qui est le principe de toute béatitude dans l'au-delà, la corruption qui trouve sa racine dans l'amour désordonné de soi à comme première conséquence la séparation définitive d'avec lui. De cette séparation naît immédiatement la peine du feu spirituel qui est la souffrance naturelle d'une âme coupée de ce pourquoi elle est faite; En Dieu, il ne faut pas considérer l'essence de son être mais aussi les volontés qui émanent de lui. Par rapport à ces volontés qui consistent essentiellement en une exigence de charité, d'humilité de pureté, l'âme répond par la révolte qui est symbolisée par les grincements des dents; c'est de Dieu que l'âme reçoit certaines peines comme celle du feu matériel qui l'emprisonne comme dans un abîme: à cela, l'âme répond par la douleur symbolisée par les larmes par la haine de Dieu, la rancœur qui peuvent correspondre au soufre car la haine ronge le cœur à la manière du soufre sur la peau; Par la colère puisque l'âme a l'impression d'être opprimée dans sa liberté et cela peut correspondre au soufre de la tempête; Par le regret de souffrir et même de vivre qui peut être représenté par les eaux glaciales; et par bien d'autres pensées négatives qui se nouent au fur et à mesure

2) Par rapport à elle-même, on peut classer les peines de l'enfer selon qu'elles nuisent à l'intelligence, à la volonté ou à la capacité d'action. Par rapport à son essence, l'âme subit en conséquence de son péché la peine d'un feu intérieur tel que nous l'avons décrit précédemment. Dans son intelligence, elle s'emprisonne elle-même dans la considération d'elle-même. Cette pensée, sans cesse présente à son jugement l'empêche de se porter librement vers les considérations de son choix. Dans sa volonté, elle subit les atteintes d'un remords qui ne cesse pas. Quant à sa capacité d'action, elle est entravée par la vue de son malheur qui se comporte à son égard à la manière d'une prison. A ces peines principales s'ajoutent d'autres qui, telles les métastases d'un cancer, s'étendent dans toutes les activités des damnés. Ainsi, l'âme éprouve de la haine vis-à-vis d'elle-même puisqu'elle sait profondément être la cause première de son malheur Une telle haine peut être là encore symbolisée par le soufre; la conséquence de cette haine est que l'âme fuit la confrontation avec elle-même et le silence car son cœur lui apparaît comme un désert sans eau; elle se fuit en se plongeant dans l'agitation extérieure à la manière du vent de la tempête ou du vol des sauterelles n'ayant plus de finalité en dehors d'elle-même à cause du désespoir qui est comparable aux ténèbres l'âme erre sans but Elle est donc dans la solitude d'un ciel sans étoiles

De même que tous les maux spirituels liés au repli sur soi peuvent exister en elle, ils prolongent leur corruption jusque dans la sensibilité par les sentiments négatifs d'angoisse, de tristesse, de haine, d'envie, de désespoir, de crainte. Après la résurrection, ces souffrances s'étendront jusque dans le corps qui en sera déformé et appesanti.

3) Par rapport au prochain, toute présence sera à l'âme un poids, selon cette parole d'un philosophe⁴⁸² *«l'enfer, c'est l'autre.»* La vision des élus provoquera l'envie par rapport à leur bonheur. Et cette envie est comparable à la lèpre; la colère par rapport au propre malheur du damné comparable à la tempête. La vision des autres damnés chez qui n'existe que l'égoïsme sera source d'amertume pesante car au aucune joie ne peut sortir de la complicité dans le malheur.

En résumé, on peut dire, selon saint Basile qu'à la purification finale du monde se produira une séparation des éléments: tout ce qui est pur et noble demeurera en haut, pour la gloire des bienheureux, mais tout ce qui est vil et corrompu sera précipité en enfer pour la peine des damnés: ainsi toute créature sera pour les bienheureux matière à jouissance, et pour les damnés augmentation de tourments, selon la Sagesse⁴⁸³: *«l'univers combattra avec lui les insensés.»* Cela se réalisera dès avant la résurrection pour les maux de l'âme et, après la résurrection pour ceux du corps.

saint François de Sales écrira que⁴⁸⁴ *«Les peines sont toutefois moindres de beaucoup que les coupes et crimes pour lesquels elles sont infligées.»*

Solution 1: Parmi les peines, la peine du feu est la plus fondamentale puisqu'elle trouve son origine

⁴⁸² Jean-Paul Sartre;

⁴⁸³ Sagesse 5, 21;

⁴⁸⁴ FRANCOIS DE SALES, saint: Traité de l'amour de Dieu, 9, 1;

immédiate dans la séparation d'avec Dieu. Cependant, on doit admettre d'autres peines surajoutées à ce désir naturel du bonheur comme celle qui est symbolisée sous le froid glacial et qui peut signifier le désir de disparaître dans le néant à cause du désespoir.

Solution 2: Il est vrai que le péché provoque la complexité de l'âme puisqu'il la disperse dans la recherche insatiable d'un bonheur qui n'existe qu'en Dieu. Cependant, on peut établir quelques unes des caractéristiques de cette complexité qui a sa source dans l'unique amour de soi, qui se concrétise à travers les six espèces du péché contre l'Esprit Saint et qui s'achève dans la multiplicité des états d'âme morbide par rapport à Dieu, à soi-même et au prochain.

Article 8: Les démons exécuteront-ils la sentence du juge à l'égard des damnés?⁴⁸⁵

Objection 1: Il semble que non. Saint Paul dit: «Alors, le Christ expulsera toute principauté, les puissances et vertu.» Il n'y aura donc plus de détenteurs d'autorité. Mais, exécuter la sentence du juge dénote une certaine autorité; les démons, après le jour du jugement, ne seront donc plus les exécuteurs de la sentence du juge.

Objection 2: Les démons ont péché plus gravement que les hommes. Il n'est pas juste que ceux-ci soient tourmentés par eux.

Objection 3: Comme les démons ont poussé les hommes au mal, les anges les ont portés au bien. Récompenser les bons n'est pas la charge des bons anges: Dieu le fera sans intermédiaire. Punir les méchants ne sera donc pas non plus la charge des démons.

Cependant: Les pécheurs se sont soumis au démon en péchant. Il est juste qu'ils lui soient soumis dans leurs châtements, afin d'être punis par lui.

Conclusion: Le Maître des Sentences signale à ce sujet deux opinions: l'une et l'autre semblent compatibles avec la justice divine. La première part de ce fait que quand l'homme pêche, il se soumet justement au démon; mais cette domination du démon est une chose en soi injuste. L'ordre de la justice divine qui demande la punition des démons, légitimerait cette opinion qui exclut que les démons, après le jour du jugement, dominent encore les hommes en leur appliquant leurs peines. L'opinion contraire s'attache plutôt à respecter la justice divine au point de vue des hommes qui doivent être punis.

Impossible pour nous de discerner la plus vraie de ces opinions. J'estime cependant plus vraisemblable que, de même qu'un certain ordre sera gardé à l'égard des élus, en ce sens que certains seront illuminés et perfectionnés par d'autres, et que l'ordre des hiérarchies célestes demeurera perpétuellement, de même un certain ordre sera conservé dans les châtements, en tant que les hommes seront punis par les démons, afin que la disposition divine qui a institué des anges comme intermédiaires entre la nature humaine et la nature divine ne soit pas totalement supprimée pour les damnés. De la sorte, de même que les bons anges transmettent aux hommes des illuminations divines, ainsi les démons sont les exécuteurs de la justice divine pour les méchants. Cela ne réduit en rien la peine des démons, car en tourmentant les autres, ils sont tourmentés eux-mêmes: la société de ces malheureux ne diminue pas leurs malheurs, elle l'augmente.

Solution 1: La supériorité que le Christ supprimera est celle de ce monde: ici-bas, des hommes sont supérieurs à d'autres hommes, et les anges aux hommes, et des anges à d'autres anges, et les anges aux démons, et certains démons à d'autres, et des démons aux hommes et cela sert à conduire les autres à leur destin ou à les en détourner. Quand toutes choses seront parvenues à leur fin, il n'y aura plus de supériorité pour éloigner de la fin ou pour y conduire mais seulement pour concerver dans la

⁴⁸⁵ Cet article est celui de saint Thomas, Supplément Question 89, a.1;

fin, bonne ou mauvaise.

Solution 2: Bien que le mérite des démons ne requière pas qu'ils dominent les hommes, parce que c'est injustement qu'ils se les sont soumis cela est demandé par le rapport entre leur nature et celle des hommes. Denys dit: «*Les biens naturels demeurent intègres chez eux.*»

Solution 3: Les bons anges ne sont pas la cause efficiente de la récompense principale des élus ceux-ci la reçoivent directement de Dieu. Mais ils sont la cause de certaines récompenses accidentelles, en tant que les anges supérieurs illuminent les anges inférieurs, et les hommes au sujet de certains secrets divins, qui n'appartiennent pas à la substance de la béatitude. De même, la peine principale du damné lui viendra directement de Dieu: e'est l'exclusion perpétuelle de la vision de Dieu. Mais il n'y a pas d'inconvénient à ce que d'autres peines sensibles, lui soient infligées par les démons. Il y a pourtant cette différence, que le mérite fait monter, tandis que le péché accable. C'est pourquoi, puisque la nature de l'ange est plus élevée que celle de l'homme, certains hommes, à cause de l'excellence de leurs merites, sont tellement élevés qu'ils dépassent l'élévation de la nature et de la récompense méritée par des anges: dès lors, il y aura des anges qui seront illuminés par des hommes. Mais aucun pécheur ne parviendra, à cause; de son degré de malice, à cette élévation qui est due aux démons en vertu de leur nature.

Question 13: La volonté et l'intelligence des damnés

Nous sommes amenés à étudier maintenant ce qui concerne l'affectivité et l'intelligence des damnés. Onze questions se posent:

- 1) Les damnés se plongent-ils eux-mêmes en enfer?
- 2) y a t-il des hommes en enfer?
- 3) Tout vouloir des damnés est-il mauvais?
- 4) Les damnés se repentent-ils parfois des fautes commises?
- 5) Les damnés préféreraient-ils ne plus exister?
- 6) Les damnés voudraient-ils la damnation des autres?
- 7) Les impies ont-ils de la haine pour Dieu?
- 8) Les damnés peuvent-ils démeriter?
- 9) Les damnés peuvent-ils se servir de la science acquise ici-bas?
- 10) Les damnés pensent-ils parfois à Dieu?
- 11) Les damnés voient-ils la gloire des bienheureux?

Article 1: Les damnés veulent-ils aller en enfer?

Objection 1: Il semble que non: l'enfer est une peine puisque c'est une prison où il n'y a ni joie ni paix. Nul ne peut vouloir ce qui est un mal. Donc les damnés ne veulent pas aller en enfer.

Objection 2: L'enfer est la séparation d'avec Dieu. Mais Dieu est un bien. Il est même le Bien Absolu puisqu'il n'y a en lui aucun mélange avec le mal. Nul ne peut donc vouloir la séparation d'avec Dieu qui est l'enfer.

Cependant: C'est l'homme seul qui est cause de son péché et non Dieu qui ne veut absolument pas du péché. E'est donc l'homme qui est cause première de sa damnation.

Conclusion: Comme nous l'avons dit, une chose peut être voulue de deux manières:

- 1) Directement et par soi; 2) indirectement et à cause d'autre chose. Nul ne peut vouloir un mal en

tant qu'il est un mal car la volonté ne se porte que vers ce qui a raison de bien. Par contre, quelqu'un peut vouloir un certain mal à cause d'un bien plus grand qui y est attaché. Ainsi, Dieu veut pour l'homme qui est sur la terre les peines comme la souffrance et la mort, non directement mais à cause du bien de l'humilité et de la charité qui peut en sortir chez celui qui est bien disposé. En ce qui concerne l'enfer, on doit parler de la même façon. Ce que l'âme perverse veut directement et par soi, c'est s'aimer elle-même de telle façon que rien d'autre qu'elle-même n'a de valeur à ses yeux. En conséquence, elle rejette directement comme un sal l'obéissance aux volontés de Dieu car cette obéissance s'oppose à l'exaltation de sa propre volonté. Si l'âme se sépare de Dieu, ce n'est donc pas car une volonté directe puisque Dieu lui apparaît comme un bien, mais relativement aux conditions présumées à l'obtention de la gloire. Ainsi, on doit dire que l'âme veut l'enfer, en tant qu'il est la séparation d'avec Dieu, d'une manière indirecte à cause de son orgueil. Par contre, on ne peut dire d'aucune manière qu'elle veut l'enfer en tant qu'il est un lieu de souffrance et de peines parce qu'il n'y a aucun bien à retirer du mal de peine. Mais l'âme est prête à supporter toutes les peines de l'enfer pour l'éternité plutôt que de se convertir et de s'humilier pour son péché.⁴⁸⁶

Solution 1: En tant qu'il est une peine, l'enfer n'est en aucune façon voulu par l'âme comme nous l'avons montré.

Solution 2: La séparation d'avec Dieu est voulue par l'âme non à cause de ce que Dieu est en lui-même, mais à cause des exigences de conversion, d'humilité et de charité qui sont présumées à l'entrée dans la gloire. C'est du moins de cette façon que l'âme justifie sa révolte. De fait, c'est contre l'essence même de Dieu qu'il y a révolte car Dieu est humilité et Amour.

Article 2: Y a-t-il des hommes en enfer?

Objection 1: Il semble qu'il n'y ait personne en enfer. En effet, nul ne peut résister à la révélation de la miséricorde de Dieu quand elle est plénière. Tout homme se convertit donc au moment de la mort si ce c'est fait avant.

Objection 2: Jésus affirme que⁴⁸⁷ «*beaucoup sont appelés mais que peu sont élus.*» Il semble donc qu'il y ait peu d'homme au paradis de Dieu.

Objection 3: L'Écriture parle explicitement de 144000 élus⁴⁸⁸ ou, ailleurs, de deux tiers⁴⁸⁹ des hommes sauvés. On doit donc tenir l'un de ces chiffres pour la révélation exacte du nombre des élus.

Objection 4: saintThomas pense que la majorité des hommes sont damnés, tandis que la majorité des anges seraient sauvés⁴⁹⁰. Il s'appuie sur le raisonnement suivant: pour l'ange, ce qui prévaut c'est sa nature intellectuelle, faite pour adhérer à la vérité. Pour l'homme, au contraire, c'est son penchant mauvais et sensuel qui l'emporte et qui le traîne en bas. Dans la majorité des cas l'homme s'oriente donc vers le péché et l'enfer.

Objection 5: Historiquement -et la critique concernant Balthasar le mentionne souvent- on connaît des

⁴⁸⁶ «Nous venons de lire que le réprouvé continue de vouloir la révolte qui fait son malheur. Est-il possible qu'on veuille le malheur? Non; c'est toujours un bien que cherche la créature libre; mais ce bien peut être lié à quelque grand désordre qui fera son malheur. Saint Thomas cite l'exemple d'un homme emprisonné, qui pour assouvir sa vengeance ne songe qu'à tuer son ennemi, et se repaît de la haine même qui le ravage et le désespère. A la forme commune et banale du désespoir, celle de l'homme qui ne veut pas être lui-même et fuit dans les compensations du rêve, Kierkegaard oppose une forme suprême du désespoir, qu'il appelle démoniaque, où l'homme, au contraire, se dresse contre tout ce qui n'est pas lui, où il veut être lui-même contre tout l'univers et jusque contre Dieu, cherchant à s'enfoncer comme une écharde dans le cœur de Dieu; ou, selon une autre comparaison, s'efforçant d'être dans l'œuvre divine comme la coquille fatale, cent fois corrigée par l'auteur, mais obstinée à renaître afin de détruire tout le sens d'un beau poème »

⁴⁸⁷ Mathieu 22, 14;

⁴⁸⁸ Apocalypse 7, 4;

⁴⁸⁹ Apocalypse 9, 18;

⁴⁹⁰ cf. Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, Ia 63, 9, ad 1;

réécrits de réprouvés et des visions de l'enfer⁴⁹¹. Donc il y a des hommes en enfer.

Cependant: Jésus dit: «*Les fils du royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures. Là seront les pleurs et les grincements de dents.*» Donc certaines âmes seront damnées, celles qui appartiennent au royaume du mal.

Conclusion: Au sujet du nombre de ceux qui sont en enfer, plusieurs opinions ont été émises et chacune d'elles s'appuie sur des arguments valables. Certains pensent que peu d'hommes seront sauvés, s'appuyant en cela sur la parole du Seigneur⁴⁹²: «*Il est large en effet le chemin qui mène à la perdition et beaucoup s'y engagent, mais elle est étroite la porte qui mène à la Vie et il en est peu qui le trouvent.*» Ils étayaient leur argumentation sur la constatation que bien peu d'hommes sur la terre ont la volonté de mettre la charité au commencement et à la fin de leur vie. Le philosophe Aristote disait⁴⁹³: «*la plupart des hommes restent dans le sensible.*» D'autres théologiens affirment qu'un tiers des hommes seront damnés. Selon eux, ce chiffre est annoncé dans l'Écriture et est à prendre au sens propre: «*Le tiers des hommes fut exterminé.*» D'autres préfèrent prendre au sens propre le passage de l'apocalypse des 144000 élus⁴⁹⁴. Selon une dernière opinion enfin, certains affirment que le nombre des damnés sera très faible si ce n'est nul à cause de la miséricorde de Dieu qui est infinie et à cause de son projet de sauver tous les hommes qui ne saurait être un échec.

Pour essayer de discerner vrai dans tout cela, il faut se rappeler ce que nous avons dit sur la cause de la réprobation: elle vient principalement de l'homme et de sa volonté perverse qui se fixe immuablement sur le péché, avec pleine connaissance et liberté. Il s'agit d'un péché contre l'Esprit Saint, c'est-à-dire un péché de malice volontaire contre Dieu. Un tel péché conduit immédiatement à la damnation après la mort. Il faut donc, pour connaître d'une manière approximative le nombre de ceux qui seront damnés, s'efforcer de savoir si le péché contre l'Esprit Saint est fréquent. Pour qu'il y ait un véritable péché contre l'Esprit Saint, il est nécessaire que celui qui le commette ait une parfaite connaissance de ce qu'il fait, ce qui ne peut convenir qu'à celui qui connaît un minimum sur l'existence de Dieu et sur la rétribution future. L'homme qui, en effet, ne connaît aucunement l'existence de Dieu ne peut pécher contre Dieu. De même, le péché contre l'Esprit Saint présuppose une parfaite maîtrise de sa sensibilité afin que la volonté qui commet le péché soit libre et non causée par l'entraînement de la faiblesse. De telles conditions sont rares sur la terre aussi on doit admettre que le péché contre l'Esprit Saint est peu fréquent. Cependant, tout péché mortel commis sur la terre peut être une disposition au péché contre l'Esprit Saint. Celui qui, en effet, met son intention dans la recherche exclusive de son bien être égoïste, crée en lui une disposition stable, un vice, qui fait que l'âme se complait de plus en plus dans son péché. Ainsi, arrivé au moment de la mort où la révélation l'enjoint à faire un choix entre l'amour de Dieu ou l'amour de soi, elle est conditionnée par sa vie entière à se porter plutôt vers le second choix. Mais il ne s'agit que d'une disposition et non d'une détermination certaine. Parmi les hommes qui vivent en état de péché mortel, la plupart le sont à cause d'une ignorance ou d'une faiblesse présumées. Mais ils ne resteraient certainement pas dans cet état s'ils avaient l'occasion d'en connaître la gravité aux yeux de Dieu, comme l'Écriture le montre pour la ville de Ninive qui se convertit après un seul appel du prophète Jonas. C'est aussi la raison pour laquelle on constate que les conversions sont fréquentes à l'approche d'un danger comme la guerre ou la maladie. Ainsi, il est permis de penser que la masse de ceux qui ont commis durant leur vie des péchés mortels par ignorance ou par faiblesse, seront sauvés même s'ils doivent être auparavant purifiés par le feu du purgatoire. Mais il existe aussi des hommes qui pèchent gravement sur cette terre contre leur prochain par malice volontaire et cela même parmi les païens. Ceux-là se mettent par leur péché *dans une disposition directe* au péché contre l'Esprit Saint car il est presque certain qu'ils agiraient de même dans la plupart des cas même s'ils connaissaient Dieu. Celui qui est capable froidement de faire le mal à son prochain, est disposé par sa malice à rester dans le péché

⁴⁹¹ Par exemple pendant les apparitions de la Vierge à Fatima;

⁴⁹² Mathieu 8, 12;

⁴⁹³ Métaphysique 1;

⁴⁹⁴ C'est le cas des témoins de Jéhovah;

jusque dans la mort. De tout cela, on peut conclure qu'il semble que parmi les hommes, une petite partie va directement au ciel soit parce que, étant chrétiens ils ont vécu en plénitude de la charité, soit parce que, étant païens ils étaient disposés par leur bonne volonté à aimer Dieu dès qu'ils l'ont connu; Une petite partie est damnée parce qu'ils ont vécu dans le mal et ont maintenu jusque dans la mort leur volonté fixée dans le péché. Quant à la masse des hommes, elle vit dans le sensible et suit les impulsions de la chair ou du monde plus par ignorance et faiblesse que par véritable malice. Ceux là sont sauvés mais «comme à travers un feu»selon l'apôtre⁴⁹⁵, c'est à dire le purgatoire.

Solution 1: Au moment de la mort, l'âme ne voit pas directement l'essence divine. S'il en était ainsi, nul ne pourrait se séparer de Dieu puisqu'il est l'essence même de la bonté et qu'il n'a aucune espèce de mal en lui. L'intelligence est confrontée avec l'humanité Sainte de Jésus. Il lui est possible de résister à son amour. C'est ce que montre Balthasar⁴⁹⁶: «Que cela soit possible, cela nous est attesté de nombreuses fois par l'Écriture, par Jésus lui-même. Il est possible de résister en face à l'Esprit d'amour de Dieu, et alors il est évident qu'à quelqu'un qui résiste ainsi, il ne *puisse* «être pardonné ni en ce monde ni dans le monde à venir»⁴⁹⁷. Il est également possible qu'un tel «non»ne se révèle comme déterminant pour une vie qu'au moment où l'homme est placé devant la norme éternelle⁴⁹⁸. Avons-nous besoin de nous représenter cette possibilité, voire de nous la dépeindre? A coup sûr pour nous-mêmes seulement; on ne devrait faire de théories générales et neutres sur l'enfer ni en théologie ni en pastorale. Mais on ne doit pas davantage répandre des théories générales suivant lesquelles, à cause de la bonté de Dieu, il ne peut pas exister un enfer dans lequel il y a quelqu'un. En le faisant, nous empiéterions sur la souveraineté de notre Juge, qui décide seul de notre salut et de notre perte.»

Solution 2: Cette parole de Jésus signifie que peu d'hommes sont capables de rester tout au long de leur vie terrestre fidèles à la grâce reçue. La plupart ne pensent à Dieu que lorsque le besoin s'en fait sentir, et non par véritable amour. Mais cette parole ne veut pas dire que ceux qui aiment Dieu d'un amour utilitaire seront damnés. Dieu a le temps et les moyens de faire progresser chacun, que ce soit à travers les croix de la vie terrestre et de la mort, son apparition glorieuse ou le purgatoire.

Solution 3: Il faut prendre ces chiffres dans un sens symbolique comme presque toutes les images qui sont dans le livre de l'apocalypse. Le chiffre 144000, à savoir 12000 de chacune des douze tribus d'Israël signifie que Dieu connaît le nombre des élus et que ce nombre sera parfait ce qui signifie que les hommes seront sauvés ou damnés selon l'ordre de la justice divine. Quant au nombre d'un tiers, il manifeste que la part de ceux qui seront damnés est connue et fixée par Dieu de toute éternité puisque Dieu est au delà du temps et connaît tout.

Solution 4: Mais, pour l'homme, ce raisonnement peut être renversé. S'il est vrai que celui-ci est tellement pauvre et misérable, il faudrait plutôt conclure que personne ne peut se damner, car ce n'est pas par ignorance et simple faiblesse qu'il peut choisir le refus éternel. En fait l'erreur de saint Thomas en ces matières est venu d'un excès de confiance dans la logique des raisonnements: De même qu'il ne découvrit pas l'immaculée conception de Marie parce qu'il était nécessaire qu'elle ait été sauvée par le Christ (la logique ne peut déduire de ces prémices que Marie peut être sauvée autrement, par anticipation), de même il mettait logiquement en enfer tous les hommes qu'il constatait mourir sans la charité, donc la plupart d'entre les chrétiens, sans compter les païens.) Il fut en cela fidèle au dogme mais n'imagina pas que Dieu pouvait, étant au delà des raisonnements, leur proposer le salut jusque dans leur mort.

Solution 5: D'après Balthasar, il s'agit cependant de menaces qui veulent susciter la conversion. Ce sont des images en creux du salut, c'est-à-dire des prophéties, qui veulent précisément être contre productives en voulant arracher à celui qui les écoute la décision de s'orienter vers le salut par la

⁴⁹⁵ 1 Corinthiens 3, 15;

⁴⁹⁶ Hans-Urs von BALTHASAR, Jugement Communio (traduit de l'allemand par Jacques Keller);

⁴⁹⁷ Mathieu 12, 32;

⁴⁹⁸ ibidem 25, 42 s;

description du mal.» *Si les menaces de jugement et les images terribles de la gravité des châtements infligés aux pécheurs que nous trouvons dans l'Écriture et la Tradition ont un sens, alors c'est certainement celui de me montrer, à moi, la responsabilité qui m'incombe avec ma liberté.*⁴⁹⁹

D'après moi au contraire, ces images de l'enfer sont crédibles à propos de la réalité du choix de certains hommes. Nous ne sommes pas assez attentifs au bien réel, quoique apparent et mensonger, que peut trouver l'homme égoïste dans la proposition de l'enfer, telle qu'elle est vantée en toute vérité par le démon à l'heure de la mort. L'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de Dieu paraisse bien peu tentant face à la liberté, cette autonomie parfaite, cette capacité «divine»⁵⁰⁰ à choisir soi-même ce qui est bien et mal, et malgré la solitude et la souffrance naturelle qui en découle.

Nous pouvons malgré tout de même faire nôtre ce passage du Père Teilhard de Chardin⁵⁰¹: *«Vous m'avez dit, mon Dieu, de croire à l'enfer. Mais vous m'avez interdit de penser, avec absolue certitude, d'un seul homme, qu'il était damné. Je ne chercherai donc pas ici à regarder les damnés ni même, en quelque manière à savoir qu'il en existe. Mais acceptant, sur votre parole, l'enfer, comme un élément structurel de l'univers, je prierai, je méditerai, jusqu'à ce que, dans cette chose redoutable, apparaisse pour moi un complément fortifiant, béatifiant même, aux vues que vous m'avez ouvertes sur votre Omniprésence »*

Article 3: Tout vouloir des damnés est-il mauvais?⁵⁰²

Objection 1: Il semble que non, car comme dit Denys, «les démons désirent le bien et le meilleur, à savoir être, vivre et connaître.» Puisque les hommes damnés ne sont pas d'une condition pire que les démons, il semble qu'ils puissent avoir eux-mêmes de bons vouloirs.

Objection 2: «Le mal, dit Denys, est tout à fait involontaire.» Si donc les damnés veulent quelque chose, ils le veulent en tant que bon ou comme un bien apparent. Mais le vouloir qui est ordonné par soi au bien est bon. Les damnés peuvent donc avoir de bons vouloirs.

Objection 3: Certains seront damnés, bien que, se trouvant en ce monde, ils aient eu des dispositions vertueuses, comme les païens, qui eurent des vertus civiques. Or, les dispositions vertueuses engendrent un vouloir louable. Il pourra donc y avoir un vouloir louable chez certains damnés.

Cependant: Une volonté obstinée ne peut jamais être inclinée que vers le mal. Mais les hommes damnés seront obstinés, comme les démons. Leur volonté ne pourra donc jamais être bonne. En outre, la volonté des damnés est à l'égard du mal comme celle des bienheureux à l'égard du bien. Mais les bienheureux n'ont jamais de mauvais vouloir. Donc les damnés n'en ont jamais de bon.

Conclusion: Chez les damnés nous pouvons distinguer deux volontés: la volonté délibérative et la volonté naturelle. Celle-ci ne vient pas d'eux, mais de l'auteur de la nature, qui a mis en elle cette inclination qu'on nomme volonté naturelle. Puisque la nature demeure en eux, il pourra y avoir en eux cette bonne volonté naturelle. Mais la volonté délibérative vient d'eux-mêmes, en tant qu'ils ont le pouvoir de s'incliner par sentiment vers ceci ou cela Et cette volonté est en eux seulement mauvaise. Ils sont en effet totalement détournés de la fin ultime d'une volonté droite, et aucune volonté ne peut être bonne que si elle est ordonnée à cette fin. Donc, même s'ils voulaient quelque chose de bon, ils ne le voudraient pas bien, de manière qu'on puisse dire que leur volonté; est bonne.

Solution 1: Ce mot de Denys s'entend de la volonté naturelle, qui est l'inclination de la nature vers quelque bien. Mais cette inclination naturelle est corrompue par la malice des damnés, en tant que ce bien qu'ils désirent naturellement est recherché par eux en de mauvaises conditions.

⁴⁹⁹ „Kleine Diskur“;

⁵⁰⁰ Genèse, 3, 5;

⁵⁰¹ Le milieu divin, Paris, édit. Le Seuil, 1957, p. 189;

⁵⁰² Voir dans la Somme de Théologie, Supplément Question 98, a.1;

Solution 2: Le mal ne meut pas la volonté en tant que mal, mais en tant qu'on l'estime bon. Mais, à cause de leur malice, les damnés estiment bon ce qui est mal. Leur volonté demeure donc mauvaise. Ils font tout en fonction de leur intention première. Leur seule finalité est la recherche égoïste d'eux-mêmes.

Solution 3: Les dispositions des vertus civiques ne demeurent pas dans l'âme séparée, puisque ces vertus perfectionnent l'homme dans sa vie civile seulement, et celle-ci n'existe plus après la vie terrestre. Si elles demeuraient, elles n'aboutiraient jamais à un acte bon, parce qu'elles seraient liées par l'obstination de l'esprit.

Article 4: Les damnés se repentent-ils du mal qu'ils ont accompli?⁵⁰³

Objection 1: Il semble qu'ils ne s'en repentent jamais, car saint Bernard dit dans son commentaire des Cantiques que *«le damné veut toujours l'iniquité qu'il a accomplie.»* Il ne se repent donc point du péché commis.

Objection 2: Vouloir n'avoir pas péché est un bon vouloir. Les damnés n'en auront jamais. Ils ne voudront donc jamais n'avoir pas péché.

Objection 3: Selon saint Jean Damascène, *«la mort est pour les hommes ce que la chute fut pour les anges.»* Mais la volonté de l'ange après sa chute devint inconvertible, en ce sens qu'il ne put revenir sur le choix par lequel il avait péché. Les damnés ne peuvent donc pas se repentir des péchés qu'ils ont commis.

Objection 4: La perversité des damnés en enfer est plus grande que celle des pécheurs en ce monde. Mais il y a des pécheurs, ici-bas, qui ne se repentent pas des péchés commis, soit par aveuglement de l'esprit, comme les hérétiques, soit par obstination, comme ceux dont les Proverbes disent *«qu'ils se réjouissent d'avoir mal fait et exultent dans les pires choses.»* Donc...

Cependant, la Sagesse dit, des damnés, *« qu'ils se repentent intérieurement.»* En outre, Aristote dit que *«les êtres corrompus sont pleins de regret; car ils sont bien vite attristés de ce qui les réjouissait.»* Les damnés, très corrompus, ont donc beaucoup de regret.

Conclusion: Se repentir du péché peut se réaliser de deux manières: en soi ou par accident. En soi, quand quelqu'un s'en repent parce qu'il le déteste en tant que péché; par accident, quand il le repousse à cause de quelque chose qui s'y ajoute, c'est-à-dire le châtement ou quelque autre suite semblable. Les mauvais ne se repentiront pas de leur péché en soi, parce que le vouloir de la malice du péché demeure en eux; ils se repentiront par accident, en tant qu'ils seront attristés de la peine subie à cause du péché.

Solution 1: Les damnés veulent l'iniquité, mais repoussent le châtement: par là, ils se repentent, par accident, de leur iniquité.

Solution 2: Vouloir n'avoir pas péché à cause de la honte de l'iniquité, serait un bon vouloir; mais il n'existe pas chez les damnés.

Solution 3: Il arrive que des damnés se repentent de leurs péchés, sans aversion de la volonté à leur égard, car ils regrettent, non pas ce qui les avait entraînés au péché, mais la peine qui a suivi.

⁵⁰³ Voir dans la Somme de Théologie, Supplément Question 98, a.2;

Solution 4: En ce monde, les hommes, même les plus obstinés dans le mal se repentent parfois, par accident, de leurs péchés, s'ils sont châtiés à cause d'eux, parce que, comme dit saint Augustin, «*nous voyons même les bêtes les plus féroces s'abstenir de plaisirs très attirants, à cause de la souffrance du châtement menaçant.*»

Article 6: Les damnés voudraient-ils, d'une volonté droite et délibérée, ne pas exister?⁵⁰⁴

Objection 1: Il semble ou ils ne le puissent pas. Saint Augustin dit: «*Mais combien est bonne cette existence, qu'heureux et malheureux veulent également*»; Il est en effet meilleur d'exister et d'être malheureux que de ne pas être du tout.

Objection 1: Saint Augustin raisonne ainsi: La préélection suppose un choix. Mais on ne peut choisir de ne pas exister, car cela ne présente aucun aspect bon. Ne pas exister ne peut donc pas être plus désirable pour les damnés que l'existence.

Objection 1: Le mal majeur est le plus à fuir. Mais le plus grand des maux est de ne pas exister, car cela supprime tout bien, n'en laissant subsister aucun. L'inexistence est donc plus à fuir que la souffrance.

Cependant, il est écrit dans I Apocalypse: «*En ces jours-là les hommes désireront la mort, et elle leur échappera.*» En outre, le malheur des damnés dépasse tout malheur de ce monde. Mais pour échapper au malheur d'ici-bas. Certains désirent mourir. Il est dit dans l'Ecclésiastique: «*O mort, ta sentence est bonne pour l'homme malheureux et qui a perdu ses forces, pour l'homme usé par l'âge et pour celui qui est accablé de soucis pour celui à qui on ne croit plus et qui a perdu la raison.*» Il est donc bien plus désirable encore de ne pas exister pour les damnés, avec délibération raisonnable.

Conclusion: Ne pas exister peut être considéré de deux façons: en soi-et ainsi ce n'est aucunement désirable, puisque cela ne contient aucun aspect de bien, et n'est qu'une pure privation de bien- ou bien, en tant que c'est la libération d'une vie de peine ou de malheur: et alors, ne pas être prend un aspect de bonté.» *Être exempt du mal est une sorte de bien* », comme dit Aristote. Sous cet aspect, il est préférable pour les damnés de ne pas être que d'être malheureux.

Il est dit en saint Mathieu: «*Il eût été mieux pour cet homme de n'être pas né* », et à propos de Jérémie: «*Maudit soit le jour où je suis né.*» La Glose de saint Jérôme ajoute: «*Il vaut mieux n'être pas que d'être mal.*» Et ainsi, les damnés peuvent choisir délibérément de ne plus exister.

Solution 1: Ce mot de saint Augustin doit s'entendre en ce sens que ne point exister n'est pas préférable en soi, mais seulement par accident, en tant que c'est là le terme d'une souffrance. Dire qu'exister et vivre sont désirés par soi, ne vaut pas pour la vie malheureuse et corrompue, ni pour celle qui s'écoule au milieu des tristesses, comme dit Aristote, mais seulement absolument parlant.

Solution 1: Ne pas être n'est point préférable en soi, mais par accident, comme nous l'avons dit.

Solution 1: Ne pas exister est le pire des maux. Cependant, la privation de l'existence est un grand bien, si elle entraîne la privation du plus grand des maux: ainsi considérée, on peut la préférer à l'existence.

Article 6: Les damnés voudraient-ils la damnation des non damnés?⁵⁰⁵

⁵⁰⁴ Voir dans la Somme de Théologie, Supplément Question 98, a.3;

Objection 1: Il semble que les damnés, en enfer, ne veuillent pas la damnation de ceux qui ne sont point damnés. Saint Luc dit en effet, du riche damné, qu'il priait pour ses frères, afin qu'ils ne viennent pas en ce lieu de tourments. Les autres damnés ne voudraient donc pas, pour le même motif, que, au moins leurs amis de la terre, soient condamnés à l'enfer.

Objection 2: Les damnés gardent leurs affections désordonnées. Mais quelques-uns ont aimé d'une manière désordonnée quelques personnes qui ne sont pas damnées. Ils ne leur voudraient donc pas ce mal que serait la damnation.

Objection 3: Les damnés ne désirent pas l'augmentation de leur peine. Mais s'il y avait davantage de damnés, leur peine croîtrait, de même que la multiplication des bienheureux augmente leur joie. Les damnés ne voudraient donc pas la damnation des élus.

Cependant, à propos d'Isaïe: *«Ils se levèrent de leurs sièges»*, la Glose dit: *«C'est un soulagement pour les malheureux que d'avoir de nombreux compagnons de souffrances.»*

En outre, chez les damnés, l'envie règne au maximum. Ils souffrent de la félicité des bienheureux et désirent leur damnation.

Conclusion: Chez les bienheureux dans la patrie règne la plus parfaite charité: chez les damnés, c'est la plus parfaite haine. Comme les saints se réjouissent de voir tous les bons, les impies en souffrent. La vue de la félicité des saints les fait souffrir. C'est pourquoi Isaïe écrit: *«Que les peuples envieux le voient et soient confondus; et que le feu dévore tes ennemis.»* Les damnés voudraient que tous les bons soient damnés. On observe cette contamination du mal dès ici-bas. Pour celui qui vit dans l'égoïsme, la vue des justes est un tourment car ils rappellent, sans le vouloir, à la conscience du méchant sa contradiction avec le bien. Le livre de la Sagesse décrit avec précision, au chapitre 2, cet état d'esprit.

Solution 1: L'envie des damnés sera telle qu'elle atteindra même la gloire de leurs proches, tandis qu'ils se verront dans le plus grand malheur: cela se produit même en cette vie, quand l'envie parvient à son comble. Pourtant, ils auront moins d'envie à l'égard de leurs proches qu'à l'égard des autres. Ils souffriraient davantage si tous leurs proches étaient damnés, tandis que les autres seraient sauvés, que si quelques-uns des leurs étaient sauvés. Quant au riche, il n'est pas dans l'enfer des damnés mais seulement au purgatoire comme l'indique le fait qu'il désire la grâce (l'eau dont s'abreuve le pauvre Lazare) et qu'il veut le salut de ses frères. La charité n'existe pas en enfer.

Solution 2: L'affection malhonnête se brise facilement, surtout chez les hommes méchants, comme dit Aristote. Les damnés ne conservent donc pas d'amitié pour ceux qu'ils ont aimés d'une manière désordonnée. Mais leur volonté demeurera perverse en ceci, qu'ils s'attacheront encore à la cause de leur affectivité coupable.

Solution 3: Bien que la souffrance de chaque damné soit accrue par leur multitude, pourtant la haine et l'envie se développeront chez eux à un tel point qu'ils préféreront souffrir davantage avec un plus grand nombre que de souffrir moins, mais en étant seuls.

Article 7: Les damnés haïront-ils Dieu?⁵⁰⁶

Objection 1: Cela ne semble pas, car Denys dit: *«Il est objet d'amour pour tous, ce beau et ce bon qui est la cause de toute bonté et de toute beauté.»* C'est Dieu. Il ne peut donc être haï par personne.

⁵⁰⁵ Voir dans la Somme de Théologie, Supplément Question 98, a.4;

⁵⁰⁶ Voir dans la Somme de Théologie, Supplément Question 98, a.5;

Objection 2: Nul ne peut haïr la bonté elle-même, comme nul ne peut vouloir sa propre malice.» *Il est en effet tout à fait impossible de vouloir le mal* », comme dit Denys. Dieu est la Bonté même. Donc personne ne peut le haïr.

Cependant: Le Psalmiste dit: «*L orgueil de ceux qui te haïssent, augmente toujours.*»

Conclusion: L'affectivité est attirée par le bien ou le mal, en tant qu'ils nous sont connus. Dieu peut être connu de deux manières: en lui-même, comme il l'est par les bienheureux, qui le voient en son essence ou à travers ses effets, comme il est vu par nous et par les damnés. En lui-même, puisqu'il est par essence la Bonté, il ne peut déplaire à aucune volonté: quiconque le voit en son essence ne peut le haïr. Mais certains de ses effets choquent la volonté, parce qu'ils s'opposent à quelqu'un. Ainsi, un homme peut avoir de la haine pour Dieu, non en lui-même, mais à cause des effets de son action. Les damnés, qui voient Dieu à travers les effets de sa justice, c'est-à-dire dans leur châtement, le haïssent, comme ils haïssent leurs tourments.

Solution 1: Ce mot de Denys vaut pour l'appétit naturel: lui-même est perverti chez les damnés, sous l'influence de leur vouloir libre.

Solution 2: Cet argument vaudrait si les damnés voyaient Dieu en lui-même en tant qu'il est bon par essence.

Article 8: Les damnés déméritent-ils encore?⁵⁰⁷

Objection 1: Cela paraît, car ils ont une volonté mauvaise, comme disent les Sentences. Or, c'est par leur volonté mauvaise en cette vie qu'ils ont démérité. Si, là où ils sont; ils ne déméritaient plus, ils tireraient avantage de leur damnation.

Objection 2: Les damnés sont dans la même condition que les démons. Mais ceux-ci déméritent encore après leur chute, puisque Dieu infligea une peine au serpent qui entraîna l'homme au péché, comme il est dit dans la Genèse. Les damnés déméritent donc.

Objection 3: Un acte déréglé procédant du libre arbitre est toujours démeritoire, même s'il est l'effet d'une sorte de déterminisme, dont la personne qui pose l'acte est elle-même la cause. Ainsi «*l'homme ivre mérite un double châtement*» si à cause de son ivresse, il commet un autre péché. Or, les damnés ont été la cause de leur propre obstination, à cause de laquelle ils sont comme déterminés à pécher. Puisque leur acte déréglé procède de leur libre arbitre, ils gardent son démerite.

Cependant, le châtement se distingue de la faute. Mais la volonté perverse procède chez les damnés de leur obstination, qui est leur châtement. Cette volonté perverse ne constitue donc pas une faute par laquelle ils démériteraient.

En outre, après le terme ultime, il ne reste plus de mouvement ni vers le bien, ni vers le mal. Mais les damnés, après le jour du jugement, sont parvenus tout à fait au dernier terme de leur damnation, parce que «*alors les deux cités atteindront leur fin*» comme dit saint Augustin. Après le jour du jugement, les damnés ne démériteront donc plus; sinon leur damnation croîtrait encore.

Conclusion: Au sujet des damnés, nous devons distinguer entre ce qui précède et ce qui suit le jour du jugement. Tous les auteurs reconnaissent qu'après ce jour, il n'y aura plus de mérite ni de démerite: ceux-ci sont en effet ordonnés à l'acquisition de quelque bien ou quelque mal. Après le jour du jugement, ce sera l'achèvement ultime des bons et des méchants, et il n'y aura plus rien à ajouter au bien ou au mal. Chez les bienheureux, la volonté bonne ne sera plus un mérite, mais une récompense;

⁵⁰⁷ Voir dans la Somme de Théologie, Supplément Question 98, a.6;

chez les damnés, la volonté mauvaise ne sera plus un démérite, mais seulement un châtement. Les actes des vertus sont surtout dans le bonheur, et leurs contraires surtout dans le malheurs, comme dit Aristote.

Certains disent qu'avant le jour du jugement les bienheureux méritent et les damnés déméritent: mais cela ne peut pas être au sujet de la récompense essentielle, ni de la peine principale, car sur ce point, ils sont tous parvenus au terme. Leur choix a atteint la plénitude de sa détermination dans l'égoïsme à l'heure de la mort, quand leur a été révélé l'Évangile et l'enfer. Ce peut être à l'égard d'une récompense accidentelle ou d'une peine secondaire, qui peuvent augmenter jusqu'au jour du jugement. C'est surtout vrai pour les démons ou les bons anges: ceux-ci entraînent les hommes vers leur salut; ainsi croît la joie des anges; tandis que les peines des démons augmentent parce qu'ils ont entraîné des hommes à la damnation.

Solution 1: C'est le plus grand désavantage que de parvenir au comble du mal. C'est ainsi que les damnés ne peuvent plus démériter: leur péché ne leur apporte donc rien.

Solution 1: Il n'appartient pas au rôle des hommes damnés d'attirer les autres à la damnation comme cela appartient aux démons, qui, par là, méritent une plus grande-peine secondaire.

Solution 1: Les damnés ne sont pas mis dans l'impossibilité de démériter parce qu'ils sont déterminés à pécher, mais parce qu'ils sont parvenus au comble du mal. Cependant, la nécessité de pécher, dont nous sommes nous-mêmes la cause, diminue la faute, en tant qu'elle constitue un certain déterminisme, car tout péché doit être volontaire et libre; mais il n'y a point réellement d'excuse, en tant que ce déterminisme provient d'un vouloir libre précédent. Ainsi le démérite de la faute qui suit remonte à la culpabilité de la première faute.

Article 9: Les damnés peuvent-ils se servir des connaissances acquises en ce monde?⁵⁰⁸

Objection 1: Il semble que non. La considération de sa science procure en effet une très grande satisfaction. Or il n'y a pas de satisfaction chez les damnés. Ils ne peuvent donc pas se servir de la science acquise auparavant pour la considérer.

Objection 2: Les peines des damnés sont plus grandes que celles de ce monde. En ce monde, quand quelqu'un est plongé en de grands tourments, il n'est plus capable de considérer des conclusions intellectuelles, en se dégageant de ses souffrances. Donc, bien moins encore en enfer.

Objection 3: Les damnés sont soumis au temps. Mais «*la longueur du temps est cause d'oubli*» comme dit Aristote. Ils oublieront donc les choses qu'ils ont vues.

Cependant: Les espèces intelligibles et les souvenirs des images demeurent dans l'âme séparée de la chair, comme nous l'avons dit plus haut. Si elles ne pouvaient servir, elles seraient vaines.

Conclusion: A cause de la parfaite béatitude des saints, il n'y aura rien en eux qui ne soit matière à joie. De même, chez les damnés rien qui ne soit pour eux matière et cause de tristesse, et il ne leur manquera rien de ce qui peut contribuer à leur tristesse, afin que leur souffrance soit consommée. Or la considération des choses connues apporte une certaine joie, soit à cause de ces choses qu'origine, soit à cause de la connaissance qu'on en a, et qui est agréable et parfaite. Il peut aussi y avoir de la tristesse, en cette considération, soit à cause des choses connues, si elles sont de nature à attrister, soit à cause de la connaissance qu'on en a, si elle apparaît imparfaite: quand, par exemple, quelqu'un s'aperçoit qu'il n'a pas une pleine connaissance d'une chose qu'il désirerait connaître parfaitement.

⁵⁰⁸ Voir dans la Somme de Théologie, Supplément Question 98, a.7;

Ainsi, chez les damnés, il y aura une considération des choses connues auparavant, mais comme source de tristesse et non de délectation. Ils considéreront les péchés qu'ils ont commis, et pour lesquels ils sont damnés, ainsi que les biens agréables qu'ils ont perdus; et ces considérations les tourmenteront. De même, ils souffriront de voir que la connaissance qu'ils ont eue des choses visibles est imparfaite, et de voir qu'ils ont perdu cette grande perfection qu'ils avaient la possibilité de réaliser.

Solution 1: Bien que la considération de sa science soit en elle-même délectable, elle peut devenir source de tristesse à cause d'une circonstance accidentelle, comme nous venons de le dire: et c'est le cas des damnés.

Solution 2: En ce monde, l'âme est unie-au corps corruptible: quand le corps souffre, le regard de l'âme est paralysé. Mais dans l'au-delà l'âme ne sera point ainsi influencée par le corps. Quelle que soit la souffrance du corps, l'âme considérera toujours très clairement les choses qui pourront être pour elle cause de douleur.

Solution 3: C'est accidentellement que le temps est cause d'oubli, en tant que le mouvement, dont il est la mesure, est cause de changement, il n'y aura plus de mouvement céleste. L'oubli ne pourra donc plus résulter de la durée. D'ailleurs, même avant ce jour, l'âme séparée n'est plus transformée en ses dispositions par le mouvement du ciel.

Article 10: Les damnés penseront-ils parfois à Dieu?⁵⁰⁹

Objection 1: Il semble que les damnés penseront parfois à Dieu, car on ne peut avoir un acte de haine que pour ce à quoi on pense. Et les damnés haïssent Dieu, comme il est dit dans les Sentences. Ils pensent donc parfois à Dieu.

Objection 2: Les damnés souffriront du remords de la conscience, et celle-ci a du remords des actes commis contre Dieu: ils penseront donc parfois à Dieu.

Cependant: La plus parfaite connaissance de l'homme est celle qu'il a de Dieu. Mais les damnés sont dans le plus imparfait des états. Ils ne penseront donc pas à Dieu.

Conclusion: On peut considérer Dieu de deux manières: ou bien en soi, et selon ce qui lui est propre, à savoir être le principe de toute bonté: ainsi, il est impossible de penser à lui sans jouissance et les damnés ne pourront aucunement penser à lui de la sorte. Ou bien, en quelque chose qui lui est pour ainsi dire accidentel, c'est-à-dire les effets de son action comme de punir ou d'autres choses semblables. Sous cet aspect, la pensée de Dieu peut conduire à La tristesse: et c'est ainsi que les damnés penseront à Dieu.

Solution 1: Les damnés n'ont de haine pour Dieu qu'à cause de sa punition et de son interdiction, qui correspondent à leur volonté mauvaise: ils ne le considéreront donc que comme celui qui punit et qui interdit.

Solution 2: La deuxième difficulté est résolue par là, puisque la conscience n'a du remords du péché qu'en tant qu'il est contraire au décret divin.

Article 11: Les damnés voient-ils la gloire des bienheureux?⁵¹⁰

⁵⁰⁹ Voir dans la Somme de Théologie, Supplément Question 98, a.8;

Objection 1: Les damnés ne paraissent pas voir la gloire des bienheureux, car elle est encore plus distante d'eux que les événements de ce monde. Or, ils ne les voient pas. Saint Grégoire, au sujet de Job *«Que leurs fils soient nobles »* dit: *«De même que ceux qui vivent encore, ignorent en quel lieu se trouvent les âmes des morts, ainsi les morts qui ont vécu d'une manière charnelle, ignorent comment se passe la vie de ceux qui se trouvent encore dans la vie de la chair.»* Donc, bien moins encore peuvent-ils voir la gloire des bienheureux.

Objection 2: Ce qui est accordé aux saints en cette vie à titre de grande récompense, n'est jamais accordé aux damnés. Mais c'est à titre de haute récompense que fut accordé à saint Paul de voir la vie en laquelle les saints vivent éternellement avec Dieu, comme il le dit aux Corinthiens. Les damnés ne verront donc pas la gloire

Cependant, il est dit en Sagesse 5, 1: *«Alors le juste se tiendra debout, plein d'assurance, e, présence de ceux qui l'opprimaient.»*

Conclusion: Les damnés, avant le jour du jugement, verront les bienheureux dans la gloire, mais non de telle sorte qu'ils comprennent quelle est leur gloire, mais en sachant qu'ils sont dans une gloire inestimable. Cela les troublera, soit à cause de leur envie qui les fera souffrir de voir leur félicité, soit parce qu'ils auront conscience d'avoir perdu eux-mêmes cette gloire. C'est pourquoi la Sagesse dit: *«A ce spectacle, ils seront troublés par une crainte horrible.»* Mais, après le jour du jugement, les damnés seront complètement privés de la vue des bienheureux. Cela, loin de diminuer leur peine l'augmentera, car ils garderont le souvenir de la gloire des bienheureux, qu'ils auront aperçus au jugement ou avant le jugement. Plus tard ils souffriront de voir qu'ils sont considérés comme indignes même de voir la gloire méritée par les saints. La raison de cette privation ne viendra pourtant pas de cette raison mais au contraire de la miséricorde des saints qui comprendront à quel point leur proximité ne peut qu'augmenter la rage et la rancœur des damnés.

Solution 1: Les événements de cette vie n'affligeraient pas les damnés en enfer autant que la vue de la gloire des saints. Cependant parmi les choses qui arrivent ici, leur sont révélées celles-là seules qui peuvent les attrister.

Solution 2: Paul put apercevoir la vie dans laquelle se trouvent les saints avec Dieu en l'expérimentant et en espérant la vivre plus tard plus parfaitement: ce n'est point le cas des damnés: Ce n'est donc point la même chose.

QUESTION 14: La miséricorde de Dieu à l'égard des damnés⁵¹¹

Il nous reste à considérer la justice et la miséricorde de Dieu à l'égard des damnés, c'est-à-dire l'enfer pris du côté de Dieu. Cinq questions se posent:

1) Est-ce la justice divine qui inflige aux pécheurs une peine éternelle?

⁵¹⁰ Voir dans la Somme de Théologie, Supplément Question 98, a.9;

⁵¹¹ Depuis les Pères jusqu'à l'âge moderne (Péguy, Papini et même Barth), on a voulu mitiger cette vérité en imaginant soit une réduction progressive des peines, soit leur fin. Mais ces théories se heurtent à l'affirmation qu'il n'y a repentir là où le choix a été parfaitement lucide et définitif. «La Foi Catholique», e que l'ange et l'homme dans leur refus ont voulu, ils l'ont obtenu: ils ont affirmé leur personnalité en opposition à Dieu. Ce n'est pas Dieu qui ne veut pas pardonner, c'est le pécheur qui ne veut pas l'être.

Pour Origène, les peines de l'enfer ne sont pas éternelles, à moins qu'on n'admette que la succession indéfinie des mondes ne soit comme la transposition chrétienne du mythe de Sisyphe, les damnés impuissants recommençant perpétuellement leur existence manquée. Mais on interprète habituellement ici la pensée origénienne en la qualifiant de restitutionnisme intégral. *«Quelles qu'aient été leurs aventures, leur histoire, toutes les créatures raisonnables seront finalement sauvées et jouiront de la béatitude éternelle. Toutes, même le démon, la logique l'exige, puisque au départ il n'y a pas de différence de nature entre les esprits également intelligents et libres »*

- 2) La miséricorde divine mettra-t-elle fin à toute peine des hommes et des démons?
- 3) Est-ce que, au moins, le châtement des hommes aura une fin?
- 4) Au moins celui des chrétiens?
- 5) Et celui de ceux qui ont accompli des oeuvres de miséricorde?

Article 1: L'enfer est-il éternel?⁵¹²

Objection 1⁵¹³: Il ne semble pas que la justice divine puisse infliger aux pécheurs une peine éternelle: car la peine ne doit point dépasser la faute. Le Deutéronome dit: «*La modalité des châtements sera à la mesure de la faute.*» Mais celle-ci est temporelle. La peine ne doit donc pas être éternelle

Objection 2: Si nous considérons deux péchés mortels, l'un est plus grand que l'autre, et doit donc être puni par une peine plus grande. Mais aucune peine n'est plus grande qu'une peine éternelle car elle est infinie. Dès lors, celle-ci n'est pas due à tout péché mortel. Or si elle n'est pas due à l'un d'eux, elle n'est due à aucun, puisqu'il n'y a pas entre eux de distance infinie.

Objection 3: Un juge juste n'inflige de peine que pour corriger. Aristote dit que «les peines sont des médicaments. Mais la punition éternelle de l'impie ne sert pas à sa correction ni à celle d'autres êtres, puisque, après le jugement, il n'y aura plus d'hommes qui puissent être corrigés par cette vue. La justice divine n'inflige donc pas aux péchés une peine éternelle.

Objection 4: Ce qui n'est point voulu en soi ne peut l'être que pour quelque avantage. Mais Dieu ne veut pas les châtements pour eux-mêmes: il n'en tire aucune jouissance. Puisque Dieu ne peut tirer aucun avantage de la perpétuité du châtement. Il semble qu'il ne doive pas imposer une punition perpétuelle pour le péché.

Objection 5: Rien de ce qui n'existe que par accident est perpétuel, comme dit Aristote. Le châtement fait partie des choses qui existent par accident, en tant qu'il est contraire à la nature. Il ne peut donc être perpétuel.

Objection 6: La justice de Dieu semble exiger que les pécheurs soient réduits au néant: en effet, l'ingratitude mérite la perte des bienfaits reçus. Or, parmi les bienfaits de Dieu, il y a l'existence même. Il semble donc juste que le pécheur, ingrat envers Dieu, perde l'existence. Si les pécheurs sont réduits au néant, leur punition ne peut être perpétuelle.

Cependant: Il est écrit en saint Mathieu: «*Ceux-ci, c'est-à-dire les pécheurs, iront au supplice éternel.*»

Conclusion: Le cardinal Journet répond⁵¹⁴: «*Il est clair que tout ce qu'il y a de richesses et de splendeurs ontologiques en enfer, les natures incorruptibles des anges, les âmes spirituelles des hommes et plus tard leurs corps ressuscités; tout ce qu'il y a en outre de positivité ontologique dans le désir naturel des réprouvés pour le bonheur, et jusque dans leur incessante activité intelligente et libre: tout cela a sa source suprême en Dieu, tout cela résulte du don premier et sans repentance de sa miséricorde qui le pousse à créer toutes choses, le monde matériel, les anges, l'homme, non pour les anéantir, mais pour les soutenir par sa providence dans leur être et leur agir.*

⁵¹²Voir dans la Somme de Théologie, Supplément Question 99, a.3; Voir dans la Somme de Théologie:

Réprobation. La réprobation de Dieu est une partie de la Providence par rapport à ceux qui sont exclus de la béatitude, comme la prédestination existe par rapport à ceux que Dieu destine à la béatitude. Ia, Question 25, 5c; I-II. Question 79, article 3. Cf. Nora et Vetera, 1959, p. 221.

-La réprobation ajoute à la prescience la volonté de permettre le péché, et d'infliger la peine de la damnation éternelle. Ibidem -La réprobation de Dieu ne retire rien à la puissance de celui qui est réprouvé, et il n'en reste pas moins libre. Ia. Question 25, 5. ad 5.-Il y a des hommes que Dieu réprouve. Ia, Question 25, 5, o.

⁵¹³ Les objections viennent de saint Thomas, Supplément, Question 99, a.2;

⁵¹⁴ Le mystère de l'enfer, Nova et Vetera, 265; Charles JOURNET. Dieu est-il responsable du péché? p. 206- Nova et Vetera, 1959, 3;

Il est clair d'autre part que tout ce qu'il y a en enfer de mal du péché, de révolte, d'orgueil, de blasphème, ne peut être un élément structurel de l'univers, ne peut remonter d'aucune manière à Dieu. ni directement ni indirectement.

Mais que penser du mal de la peine des réprouvés, du mal de la souffrance, inséparable de leur révolte? Dieu en est-il la cause? Il en est la cause en tant qu'il veut et ne peut pas ne pas vouloir ce à quoi se heurtent par leur faute volontaire et permanente les réprouvés. Pour que cesse l'insoluble conflit où les maintient leur rébellion et leur laisser le champ libre, il faudrait que disparaisse le double obstacle contre lequel ils se brisent, à savoir Dieu et l'ordre de la création; il faudrait que Dieu d'une part se renie en se détruisant lui-même, et d'autre part renie le décret par lequel il a imposé un ordre dans l'univers. Quand on parle de la sainte Justice de Dieu qui s'oppose au mal, on ne peut désigner -et il faudrait pourtant s'en souvenir- que le double Amour, l'un, nécessaire, par lequel il ne peut pas ne pas se vouloir lui-même, l'autre, libre, par lequel, ayant décrété le monde dans sa sagesse, il ne lui est pas possible de se dédire. Ne pas punir le damné serait pour Dieu accepter cette affirmation de soi contre Lui qui est le péché-même.

Dieu est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde⁵¹⁵; ne sont dans les ténèbres que ceux qui lui ferment l'accès de leur cœur: à la manière dont l'homme qui ferme ses volets se met dans l'obscurité.»

Tant que le pécheur maintient cette révolte contre Dieu, la lumière ne peut rentrer. Mais, et c'est là que s'explique l'éternité de l'enfer, jamais aucun pécheur en enfer ne revient sur sa révolte. Il le pourrait. Il est parfaitement libre. Mais il ne le veut jamais car il sait et il veut en perfection ce qu'il vit, dès le premier instant de sa révolte, dès qu'à l'heure de la mort il a vu le Christ crucifié et s'en est moqué. Tout autre péché que le blasphème contre l'Esprit disparaît mais ce péché là ne disparaît jamais, par définition.

On pourrait objecter à cela que Dieu pourrait finir par se donner tout de même, par miséricorde pour le pécheur non repentant. C'est impossible, non seulement de par sa volonté de se donner à l'amour, mais surtout parce que, par essence, il est l'Humilité et l'Amour. Le pécheur ne verrait rien de Dieu selon cette parole⁵¹⁶: «*Nul ne peut voir Dieu sans mourir*» à soi-même.

Solution 1: (de saint Thomas) On peut dire, comme saint Grégoire, que bien que la faute soit temporelle en son acte, elle est éternelle dans la volonté qui la commet.

Solution 2: Le degré de la peine, en intensité, correspond au degré du péché. C'est pourquoi, pour des péchés mortels inégaux, il y aura des peines inégales en intensité, mais non en durée.

Solution 3: Les châtiments infligés à ceux qui ne sont pas complètement chassés de la société civile, sont ordonnés à leur correction, mais non les peines qui constituent une expulsion totale de la société. Celles-ci peuvent du moins servir à la correction et à la tranquillité des autres citoyens qui demeurent dans la cité. De même, la damnation éternelle des impies sert à la correction des membres actuels de l'Église: Car les châtiments ne servent pas seulement à corriger quand ils sont appliqués, mais aussi quand ils sont déterminés.

Solution 4: Les châtiments des impies, qui dureront perpétuellement ne seront pas tout à fait inutiles, car ils serviront à deux choses: d'abord à maintenir la justice divine, ce qui est en soi agréable à Dieu. Saint Grégoire dit: «*Le Dieu tout-puissant, parce qu'il est bon, n'est point satisfait de voir la torture des malheureux; mais parce qu'il est juste, il ne sera point apaisé, éternellement, par le châtiment des réprouvés* » Secondement, ces peines sont utiles parce qu'elles procurent aux justes la satisfaction de contempler la manifestation de la justice de Dieu, et de se rendre compte qu'ils ont échappé à ces souffrances. Le Psalmiste dit: «*Le juste se réjouira de voir la vengeance* » et Isaïe: «*Les impies seront la satisfaction de la vue de toute chair*», c'est-à-dire des saints, comme le précise la Glose. C'est ce qu'affirme saint Grégoire: «*Tous les réprouvés envoyés au supplice éternel sont punis à cause de leur iniquité. Cependant, leur supplice servira à autre chose: car tous les justes, en Dieu, ont conscience*

⁵¹⁵ Jean, 1, 9;

des joies qu'ils goûtent et en même temps ils aperçoivent chez les damnés les supplices auxquels eux-mêmes ont échappé. Ils comprendront ainsi d'autant mieux ce qu'ils doivent éternellement à la grâce divine.»

Solution 5: Dieu a disposé son salut de telle manière que chacun puisse, de manière libre, s'en détourner. Il se propose à l'amour de la créature spirituelle mais ne s'impose pas. Certains auteurs souhaitent l'anéantissement des damnés car ils se représentaient l'enfer à la manière d'un camp de torture infligé par Dieu pour punir les égoïstes et les orgueilleux. La réalité est toute autre. L'enfer est choisi par les pécheurs parce qu'ils y voient leur bien. Éternellement, ils choisissent de rester en enfer. Ils s'y considèrent comme heureux car libres et divins. De fait, ils savent qu'ils sont malheureux. Ils voient leur âme dépérir du manque de Dieu, de sa lumière et de son amour. Ils voient leur psychisme se maintenir dans toutes sortes de passions mauvaises. Plus tard, après la résurrection de la chair, leur corps somatisera ce malheur. Ils comprennent que ce malheur, excepté l'éloignement que leur impose Dieu vis-à-vis du monde des élus, n'est que la conséquence normale de leur nature coupée de sa fin. Pourtant, ils restent en enfer. Ils ne se repentent pas. Si Dieu les réduisait au néant, il se comporterait injustement avec eux puisqu'il ne prendrait pas au sérieux le choix de ses créatures. C'est ce que dit Vitalini Sandro⁵¹⁷: «Dieu respecte jusqu'au bout la liberté qu'il a communiquée aux anges en les créant comme des personnes. Que certains d'entre eux aient préféré souffrir les peines de l'enfer plutôt que de se livrer aux exigences de la charité, cela reste leur décision personnelle. Il ne convient pas de les faire retourner au néant puisqu'ils manifestent par leur existence la magnanimité de leur Créateur.»

Article 2: La miséricorde divine donnera-t-elle un terme à tout châtement des hommes comme des démons?⁵¹⁸

Objection 1: Il semble que la miséricorde divine doive mettre un terme à tout châtement des hommes aussi bien que des démons. Car nous lisons dans la Sagesse: «*Tu as pitié de tous, Seigneur, car tu es tout-puissant.*» Mais parmi tous ces êtres, il y a même les démons qui sont les créatures de Dieu. Donc leur peine elle-même aura une fin.

Objection 2: saint Paul dit aux Romains: «Dieu a enfermé toutes choses dans la désobéissance, pour faire à tous miséricorde. Or, Dieu a enfermé les démons dans leur péché ou du moins permis qu'ils soient enfermés. Il semble donc qu'il doive un jour leur faire miséricorde.

Objection 3: Comme dit saint Anselme: «Il n'est pas juste que Dieu permette qu'une créature qu'il a faite pour la béatitude périsse tout à fait.» Il semble donc que, puisque toute créature raisonnable a été créée pour la béatitude, il ne soit pas juste que Dieu permette qu'elle périsse totalement.

Objection 4: Il semble que la peine des démons se terminera par leur retour au néant Car, s'ils ne veulent revenir de leur perversion, Dieu dans sa miséricorde ne pourra tolérer leur tourment éternel»et préférera détruire leur être.

Cependant: il est dit en saint Mathieu: «*Eloignez-vous de moi, maudits, dans le feu éternel, qui a été préparé pour le diable et pour ses anges.*» Ils seront donc punis éternellement. En outre, comme les bons anges furent rendus bienheureux par leur conversion vers Dieu, ainsi les mauvais anges furent rendus malheureux par leur aversion à son égard. Si le malheur des mauvais anges finissait un jour, la béatitude des bons anges devrait se terminer aussi, ce qui ne convient pas.

Conclusion: «Ce fut une erreur d'Origène, comme dit saint Augustin, de penser que les démons

⁵¹⁷ VITALINI, Sandro: La predicazione del mistero dell'inferno, en La Scuola, Catholica, 1971, 3, 194-209.

⁵¹⁸ Voir dans la Somme de Théologie, Supplément Question 99, a.2;

seront un jour libérés de leurs peines par la miséricorde de Dieu.» Cette erreur fut réprouvée par l'Église pour deux motifs: d'abord, parce que cela est manifestement contraire à l'autorité de la Sainte Écriture, qui dit dans l'Apocalypse: «*Le diable qui les séduisait fut envoyé dans un étang de feu et de soufre, où les gens abêtis et les pseudo-prophètes seront torturés jour et nuit dans les siècles des siècles*», formule qui signifie l'éternité; ensuite, parce que d'une part Origène étendait trop la miséricorde divine, et d'autre part il la contraignait trop. Il semble en effet que le même motif exige que les bons anges demeurent dans la béatitude éternelle, et que les mauvais anges soient punis pour l'éternité. C'est pourquoi, comme il affirmait que les démons et les âmes des damnés seraient un jour libérés du châtement, ainsi, il affirmait que les anges et les âmes des bienheureux seraient quelquefois déchus de leur béatitude dans les misères de cette vie.

Solution 1: Dieu, en lui-même, a compassion de tous. Mais, parce que sa miséricorde est réglée par l'ordre de sa sagesse, elle ne s'étend pas à certains, qui se sont rendus indignes de cette miséricorde, comme les démons et les damnés, obstinés dans leur malice. Cependant, on peut dire que même à leur égard la miséricorde intervient, en tant qu'ils sont punis moins qu'ils le méritent, sans être totalement libérés de leur peine.

Solution 2: Ici, l'universalité doit s'entendre de toutes les espèces d'êtres, mais non de tous les membres de chaque espèce. Cette citation doit être entendue des hommes dans leur état terrestre, en ce sens que Dieu eût pitié des Juifs comme des Gentils, mais non de tous les Gentils ni de tous les Juifs.

Solution 3: Saint Anselme estime que ce ne serait point juste et ne conviendrait pas à la bonté divine; mais il parle de la créature selon son espèce. Il ne convient pas à la bonté divine que toute une espèce de créatures manque la fin pour laquelle elle a été faite. Il ne convient donc pas que tous les hommes ou tous les anges soient damnés. Mais rien n'empêche que quelques-uns parmi les hommes ou les anges périssent éternellement, puisque l'intention de la volonté divine se trouve réalisée en ceux qui sont sauvés.

Article 3: La miséricorde divine supporte-t-elle que les hommes soient punis éternellement?⁵¹⁹

Objection 1: Il semble que la miséricorde divine ne supporte pas un châtement éternel, du moins pour les hommes, car il est dit dans la Genèse: «*Mon esprit ne demeurera pas contre l'homme éternellement, car il est chair.*» Et ici, ce mot esprit signifie «*mon indignation*», comme cela ressort de la Glose. Puisque l'indignation de Dieu n'est pas autre chose que le châtement qu'il inflige, il ne punira pas éternellement.

Objection 2: La charité des saints, en cette vie, les fait prier pour leurs ennemis. Là-haut, ils auront une charité plus parfaite, et prieront donc pour leurs ennemis damnés. Leurs prières ne pourront être inefficaces, puisqu'ils sont très agréés par Dieu. Donc, à cause de ces prières des saints, la miséricorde divine libérera un jour les damnés de leur punition.

⁵¹⁹ Voir Supplément, Question 99, a; 3; Traités par saint Thomas dans sa jeunesse, ces articles revêtent parfois une marque littéraire farouche comme l'Ancien Testament. Rappelons-le: Nous avons vu que ce n'est pas pour n'importe quel péché mortel que l'homme est damné mais seulement pour celui qui est pleinement conscient et volontaire, à savoir le péché contre l'Esprit Saint. Dieu n'applique donc pas à l'homme une stricte justice et sa miséricorde est toujours prête à pardonner. La cause première de la damnation éternelle n'est pas en Dieu mais en l'âme elle-même. Elle tient en deux choses:

1) à la nature du péché commis qui est par soi irrémédiable selon la parole du Seigneur: «*Celui qui blasphème contre le Saint Esprit ne sera pardonné ni en ce monde ni dans l'autre*» La raison en est que celui qui commet un tel péché le fait de telle manière qu'il n'a que faire du pardon de Dieu et se complet librement et obstinément dans sa perversion.

2) à l'état de la nature humaine après la mort qui ne peut en aucune manière revenir sur ses actes ni dans le sens du bien ni dans le sens du mal: l'intelligence libérée du conditionnement des sens connaît d'une manière intuitive la nature des réalités et ne peut plus errer. La volonté qui suit l'intelligence demeure donc irrémédiablement fixée sur ce qui lui apparaît une fois pour tout le bien absolu. Ainsi, la justice divine, en appliquant à l'âme la peine de l'éternelle damnation ne fait que lui attribuer ce qu'elle mérite elle-même. C'est en premier lieu l'homme et non Dieu qui est cause de l'éternité de l'enfer.

Objection 3: La prédiction par Dieu, de l'éternité du châtement des damnés appartient aux prophéties de menace. Mais une prophétie de menace ne s'accomplit pas toujours, comme cela apparaît dans Jonas: il dit que Ninive serait détruite et elle ne le fut point comme il l'avait prédit, et Jonas en fut attristé. Il semble donc que, bien plus encore, la miséricorde divine changera la menace d'un châtement éternel en une sentence très douce, qui ne donnera à personne de la tristesse, mais procurera à tous de la joie.

Objection 4: Le Psalmiste dit: «*Dieu sera-t-il en colère pour l'éternité?*» Or, la colère de Dieu, c'est la punition des méchants. Donc..

Objection 5: A propos d'Isaïe «*Tu as été projeté*», la Glose interlinéaire dit: «*Même si toutes les âmes trouvent un jour le repos, toi tu ne l'auras jamais*» en parlant du diable. Il semble donc que toutes les âmes humaines trouveront un jour la cessation de leurs tourments.

Objection 6: Ce que Dieu peut faire, il le fait si cela convient avec sa miséricorde. Or Dieu peut donner aux hommes damnés la possibilité de sortir de leur perversion, par exemple en les réincarnant sur la terre avec un autre corps, de telle manière qu'ils perdent le souvenir même de leur orgueil passé. Il semble donc que Dieu donne une fin au châtement des damnés.⁵²⁰

Objection 7: Si Dieu ne peut supprimer la volonté perverse de l'homme qui se sépare de lui, il peut au moins supprimer la peine du feu et les autres peines qui viennent de sa justice en enfer. Donc la miséricorde de Dieu ne tolère pas les peines éternellement en enfer.

Objection 8: On attribue à Origène la théorie dite de *l'apocatastase*⁵²¹ selon laquelle même les démons se convertiraient finalement à la bonté divine. Dans cette ligne, se place l'Ambrosiaster et saint Jérôme. Dans ce sens aussi, Grégoire de Nysse affirme: «*Quand seront rétablis dans leur condition primitive ceux qui sont maintenant plongés dans le vice, le concert d'actions de grâces s'élèvera de toute créature.*»

Cependant: Il est dit en saint Mathieu, à propos des élus et des réprouvés: «*Ceux-ci iront au supplice éternel, mais les justes, à la vie éternelle.*» Il ne convient pas de dire que la vie des justes cessera. Il ne convient donc pas non plus de dire que le supplice des réprouvés se terminera.

En outre, saint Jean Damascène dit: «*La mort est pour les hommes ce que la chute fut pour les anges.*» Mais les anges, après la chute, furent irréparables. Donc aussi les hommes après leur mort. Le supplice des réprouvés ne cessera donc jamais.

Conclusion: Comme le dit saint Augustin, certains suivirent sur ce point l'erreur d'Origène, et affirmèrent que les démons seraient punis à jamais, tandis que tous les hommes, même les infidèles, seraient un jour libérés de leur châtement. Mais cette position est tout à fait déraisonnable. Car, de même que les démons doivent être punis perpétuellement à cause de leur obstination dans le mal, ainsi également, les âmes des hommes qui sont morts sans la charité, puisque la mort est pour les hommes

Solution 1: Cette citation doit être entendue de l'homme selon qu'il est sur cette terre. Il peut arriver que Dieu enlève la grâce de ses bienfaits matériels ou spirituel de manière provisoire, jusqu'à ce qu'une génération touche le fond de sa misère et en vue d'un renouveau de la génération suivante. Dieu se sert des lois de la sociologie. Quand le peuple redevient réceptif à la grâce, l'indignation de Dieu s'éloigne du genre humain, à cause de l'avènement du Christ. Mais ceux qui ne veulent pas entrer ou demeurer dans cette réconciliation que le Christ a opérée, perpétuent en eux-mêmes la

⁵²⁰ GREGOIRE DE NYSSE, saint: Or. Cath. 26, 7-9; 35, 14-15.

⁵²¹ Origène pensait à une purification par le feu des damnés, en raison la bonté de Dieu. Il méconnaissait ainsi la grandeur d'une créature capable de dire non à Dieu.

colère divine, puisqu'il n'y a point pour nous d'autres manières de réconciliation que celle qui se réalise à travers le Christ.

Solution 2: Comme disent saint Augustin et saint Grégoire, *«les saints, au cours de cette vie, prient pour leurs ennemis afin qu'ils se convertissent à Dieu, tant que cela est encore possible. Si nous savions qu'ils sont déterminés de manière obstinée et libre à la mort spirituelle, nous ne prions pas plus pour eux que pour les démons»* Mais puisque, après cette vie, ceux qui sont morts sans la grâce ne voudront plus de conversion, aucune prière ne sera faite pour eux, ni par l'Église militante, ni par l'Église triomphante. Pour eux, on ne peut rien comme dit saint Paul, pour que Dieu *«leur donne de faire pénitence, et qu'ils sortent des lacets du diable.»*

Solution 3: La prophétie de menace ne change que si sont modifiés les mérites de celui contre qui est proférée la menace. C'est pourquoi Jérémie dit: *«Je parlerai aussitôt contre cette nation, contre ce royaume, afin de le déraciner, de le détruire et de le disperser. Si cette nation fait pénitence de son mal, je ferai moi-même pénitence pour le mal que j'ai eu l'intention de lui faire.»* Puisque les mérites des damnés ne peuvent plus changer, la menace de leur châtement s'accomplira toujours en eux. Cependant, la prophétie de menace s'accomplira toujours en eux en un certain sens, car, comme dit saint Augustin, *«Ninive a été bouleversée, puisqu'elle était mauvaise et est devenue bonne: ses remparts et ses maisons sont demeurés, mais les mauvaises mœurs de la ville furent détruites.»*

Solution 4: Ce mot du psaume vaut pour les vases de miséricorde qui ne se sont pas rendus indigne de la miséricorde; car, en cette vie, qui est comme une manifestation de la colère de Dieu à cause des souffrances d'ici-bas, les vases de miséricorde sont transformés en mieux. D'où ce mot du psaume: *«Ce changement est l'œuvre de la droite du Très-Haut.»* On peut dire aussi que ce passage doit être entendu de la miséricorde qui produit un relâchement, mais sans libérer totalement, si on l'applique aux damnés. C'est pourquoi il est écrit: non pas *«il préservera de sa colère ses miséricordes»*, mais bien: *«dans sa colère»*, parce que la peine ne sera pas totalement supprimée, et tandis qu'elle demeure, la miséricorde agira pour la diminuer.

Solution 5: Cette Glose ne peut pas être prise absolument, mais dans une l'hypothèse impossible pour accroître la grandeur du péché du diable lui-même ou de Nabuchodonosor.

Solution 6: Ce qui convient à la miséricorde de Dieu ne convient pas forcément à sa sagesse. Or Dieu, dans l'ordre de sa sagesse, a fait de l'homme une personne c'est-à-dire un être qui se dirige lui-même en suivant le libre arbitre de son esprit. C'est donc librement que l'homme se damne. Il est contradictoire avec la sagesse de Dieu qu'il détruise ce libre arbitre sous prétexte que l'homme s'en est servi pour mal agir. C'est pour cela qu'il n'efface jamais la personnalité de l'homme en le réincarnant dans un autre corps et en effaçant ses souvenirs.

Solution 7: Les peines de l'enfer ne sont que les conséquences naturelles dans la nature humaine de la perversité de la volonté des damnés. Ainsi, le feu n'est autre que le désir naturel de Dieu qui a été frustré et le ver du remords la révolte de la conscience profonde. Ces peines là ne peuvent donc en aucun cas disparaître tant que la volonté reste dans son obstination. Quant à l'emprisonnement de l'âme qui est due au feu matériel, il est nécessaire pour que ces damnés ne puissent pas venir effrayer les vivants ou ennuyer les élus.

Solution 8⁵²²: Le Magistère se situe dans le sillon de la Tradition, et Vatican II encore nous rappelle la possibilité du refus de la vie qu'elle entraîne: *«Ignorants du jour et de l'heure, il faut que, suivant l'avertissement du Seigneur, nous restions constamment vigilants pour mériter, quand s'achèvera le cours unique de notre vie terrestre,*⁵²³ *d'être admis avec Dieu aux noces et comptés parmi les bénis*

⁵²² Lumen Gentium 48;

⁵²³ Hébreux 9, 27;

de Dieu⁵²⁴ au lieu d'être, comme de mauvais et paresseux serviteurs⁵²⁵ écartés par l'ordre de Dieu vers le feu éternel⁵²⁶, vers ces ténèbres du dehors où «seront les pleurs et les grincements de dents.»⁵²⁷

Article 4: La miséricorde divine mettra-t-elle fin au châtement des chrétiens damnés? 528

Objection 1: Il semble que, du moins pour les chrétiens, la miséricorde divine mettra fin au châtement, car nous lisons en saint Marc: «Celui qui aura cru et aura été baptisé sera sauvé.» C'est le cas de tous les chrétiens: ils seront donc finalement sauvés.

Objection 2: Il est dit en saint Jean: «Celui qui mange ma chair et boit mon sang, possède la vie éternelle.» C'est l'aliment et le breuvage communs des chrétiens. Tous ceux-ci seront donc finalement sauvés.

Objection 3: Saint Paul écrit aux Corinthiens: «Si celui dont l'œuvre est brûlée subit un dommage, lui-même sera pourtant sauvé, bien que comme à travers le feu.» Il parle ici de ceux qui ont possédé le fondement de la foi chrétienne. Donc, ceux-ci seront tous sauvés finalement.

Cependant: Saint Paul dit aux Corinthiens: «Les gens iniques ne posséderont pas le royaume de Dieu.» Mais il y a des chrétiens qui sont iniques. Tous les chrétiens ne parviendront donc pas au royaume, et certains seront punis perpétuellement. En outre, il est dit en saint Pierre: «Il eût été mieux pour eux de ne point connaître la voie de la justice, plutôt que, après l'avoir connue, de retourner en arrière, loin du saint précepte qui leur avait été donné.» Ceux qui n'ont pas connu la voie de la vérité seront punis éternellement; donc aussi les chrétiens qui ont reculé après l'avoir connue.

Conclusion: Certains, à ce que dit saint Augustin, promirent l'absolution de la peine éternelle, non à

⁵²⁴ cf. Mathieu 25, 31-46;

⁵²⁵ cf. Mathieu 25, 41;

⁵²⁶ cf. Mathieu 25, 41;

⁵²⁷ Mathieu 22, 13 et 25, 30;

⁵²⁸ Voir dans la Somme de Théologie, Supplément Question 99, a.4;

L'enfer existe-t-il? Voici, parmi de nombreux autres textes de l'Écriture, quelques affirmations sans ambiguïté: elles prouvent la possibilité pour l'homme d'aller dans un enfer éternel. Y-a-t-il de fait quelqu'un en enfer? Nous essayerons d'aborder cette question. (Question 13, a.2)

«Si ton œil droit te scandalise, arrache-le et jette-le loin de toi, car il vaut mieux pour toi perdre un seul de tes membres que de Voir tout ton corps jeté dans la géhenne » (Mathieu, v, 29); «Entrez par la porte étroite; car large est la porte et spacieuse la voie qui mène à la perdition; et beaucoup les suivent » (Mathieu, 7, 13); «Beaucoup me diront en ce jour-là: Seigneur, Seigneur. N'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé, chassé les démons, fait des miracles? Alors je leur dirai en face: Je ne vous ai jamais connus » (Mathieu, 7, 22-23); «Celui qui me reniera devant les hommes, je le renierai devant mon Père qui est dans les cieux » (Mathieu, 10, 33); «Celui qui recherche son âme la perdra, et celui qui perdra son âme à cause de moi, la trouvera » (Mathieu, 10, 39); «Le Fils de l'homme enverra ses anges, qui arracheront de son Royaume tous les scandales et les fauteurs d'iniquité, et ils les jeteront dans la fournaise ardente où il y aura des pleurs et des grincements de dents » (Mathieu, 13, 41-42, 50); «Alors, de deux hommes qui sont aux champs, l'un sera pris, l'autre laissé; de deux femmes en train de moudre, l'une sera prise, l'autre laissée.. Ainsi tenez-vous prêts, car c'est à l'heure que vous ne pensez pas que le Fils de l'homme viendra » (Mathieu, 25, 41 à 44); «A celui qui a l'on donnera, et il aura du surplus; mais à celui qui n'a pas, on enlèvera même ce qu'il a » (Mathieu, 25, 29.) Même avertissement dans saint Luc: «Ceux qui sont au bord du chemin sont ceux qui ont entendu, puis vient le diable qui enlève la Parole de leur cœur, de peur qu'ils ne croient et ne soient sauvés » (8, 12); «Malheur à toi, Chorézaïn; malheur à toi, Bethsaida. Au jour du jugement, Tyr et Sidon seront traitées avec moins de rigueur que vous (10, 13-14); «Il est inévitable que les scandales arrivent, mais malheur à celui par qui ils arrivent! Mieux vaudrait pour lui qu'on mette à son cou une pierre à moudre et qu'on le jette dans la mer, que de scandaliser un seul de ces petits. Prenez garde à vous » (17, 1-3.)

Et dans saint Jean: «Ne vous ai-je pas choisis, vous les douze? Pourtant, l'un de vous est un démon » (6, 70); «Je suis venu en ce monde pour un jugement: pour que voient ceux qui ne voient pas, et pour que ceux qui voient deviennent aveugles » (11,.39); «Qui aime sa vie la perd; qui hait sa vie en ce monde la conservera en vie éternelle », (12, 25.)

Il y a la parabole de l'homme qui est jeté dehors parce qu'il n'a pas voulu mendier la robe nuptiale (Mathieu, 22, 11-14.) Il y a, contre les scribes et les Pharisiens hypocrites, la série des sept malédictions, qui sont l'envers d'un immense Amour refusé, incapable de se contenir plus longtemps: «Jérusalem, Jérusalem, toi qui tués les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois j'ai voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et vous ne l'avez pas voulu (Mathieu, 23, 13-31; 37.) Il y a encore la si inquiétante parabole des vierges sages et des vierges folles: «Seigneur, Seigneur ouvre-nous! Mais il répondit: En vérité, je vous le dis, je ne vous connais pas! » (Mathieu, 25, 11-12.) Il y a enfin la scène bouleversante du jugement dernier, la terrible équivalence de sentences et des sanctions: «Venez, les bénis de mon Père, prenez possession du Royaume yaume qui vous a été préparé dès la fondation du monde »; «Retirez-vous de moi, maudits, allez au feu éternel qui a été préparé pour le Diable et pour ses anges » (Mathieu. 25, 34 à 41) Et la suite: «Et ceux-ci s'en iront à une peine éternelle, et les justes à la vie éternelle » (25, 46)

tous les hommes, mais aux seuls chrétiens, et ils diffèrent dans la précision de leur pensée. Les uns dirent que tous ceux qui ont reçu les sacrements de la foi seront exempts de la peine éternelle. Mais cela est contraire à la vérité, puisque certains reçoivent les sacrements de la foi sans avoir la foi, *«sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu.»* D'autres dirent que seuls seront exempts de la peine éternelle ceux qui ont reçu les sacrements de la foi et ont possédé la foi catholique. Mais il semble contraire à cette opinion que des hommes aient possédé la foi catholique et s'en soient ensuite éloignés: ils sont donc dignes non pas d'un châtement moindre, mais plus grand. Car, *«il eut été mieux pour eux de ne pas connaître la voie de la justice que de retourner en arrière après l'avoir connue.»* Il est clair que le péché des chefs religieux qui, abandonnaient la foi, fondent de nouvelles hérésies, est plus grand que celui de ceux qui dès le début ont suivi une hérésie. C'est pourquoi, d'autres ont dit que seuls sont exempts de la peine éternelle ceux qui persévèrent jusqu'à la fin dans la foi catholique quels que soient les crimes dans lesquels ils sont impliqués. Mais cela est manifestement contraire à l'Écriture, car il est dit en saint Jacques: *«La foi sans les oeuvres est morte»* et dans saint Mathieu: *«Ce ne sont pas tous ceux qui me disent: Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le royaume des cieux, mais bien celui qui accomplit la volonté de mon Père qui est dans les cieux.»* Et en beaucoup d'autres passages, l'Écriture menace les pécheurs de châtements éternels. Donc, tous ceux qui persistent jusqu'à la fin dans la foi ne seront exempts de la peine éternelle que si, à la fin, ils sont libérés de tous les crimes.

Solution 1: Le Seigneur parle ici de la foi formée, qui agit par amour: tout homme qui meurt avec cette foi sera sauvé. A cette foi s'oppose, non seulement l'erreur de l'infidélité, mais tout péché mortel.

Solution 2: Cette parole du Seigneur doit être entendue non au sujet de ceux qui ne font que manger sacramentellement l'Eucharistie, et dont certains parfois la mangent indignement, et, selon saint Paul aux Corinthiens, *«mangent et boivent leur condamnation.»* Le Maître parle de ceux qui mangent spirituellement, et qui sont incorporés à lui par la charité: c'est ce qu'opère la manducation sacramentelle, si quelqu'un s'en approche dignement. Donc, en vertu du sacrement l'âme est introduite en la vie éternelle, bien que quelqu'un puisse être privé de ce fruit par son péché, même après avoir reçu dignement ce sacrement.

Solution 2: Le fondement dont parle l'Apôtre est la foi formée. Celui qui a construit sur elle des péchés véniels subira un dommage, puisqu'il sera puni par Dieu: mais lui-même sera finalement sauvé, comme par le feu: Soit celui d'une épreuve temporelle, soit celui de la peine du purgatoire après la mort.

Article 5: Tous ceux qui ont accomplis des oeuvres de miséricorde seront-ils exempts de peines éternelles?⁵²⁹

Objection 1: Il semble que oui, et que seuls seront punis éternellement ceux qui ont négligé les oeuvres de miséricorde. Il est dit en effet dans saint Jacques: *«Le jugement s'accomplira sans miséricorde pour ceux qui n'ont point fait miséricorde»*, et dans saint Mathieu: *«Bienheureux les miséricordieux, parce qu'ils jouiront eux-mêmes de la miséricorde»*

Objection 2: Saint Mathieu expose la discussion judiciaire du Seigneur avec les reprobés et les élus. Mais cela ne porte que sur les oeuvres de miséricorde. Donc certains seront punis éternellement uniquement à cause de leur omission des oeuvres de miséricorde. Donc...

Objection 3: Il est dit en saint Mathieu: *«Remettez-nous nos dettes comme nous les remettons à nos*

⁵²⁹ Voir dans la Somme de Théologie, Supplément Question 99, a.5;

débiteurs », et plus loin: «*Si vous pardonnez aux hommes leurs fautes, votre Père céleste vous pardonnera aussi vos péchés.*» Il semble donc que les miséricordieux qui pardonnent aux autres leurs fautes, obtiendront eux-même le pardon de leurs péchés: ils ne seront donc pas punis éternellement.

Objection 4: Une glose de saint Ambroise, au sujet de l'épître de saint Paul à Timothée: «*la piété est utile à tout* », dit: «*Tout l'essentiel de la discipline chrétienne consiste en la miséricorde et la piété: si quelqu'un les pratique, mais subit les périls de la chair, il sera sûrement châtié, mais ne périra pas. Mais si quelqu'un n'a pratiqué que la discipline corporelle, il souffrira des peines éternelles.*» Dès lors, ceux qui se livrent aux œuvres de miséricorde tout en étant entraînés par les péchés de la chair, ne seront point punis éternellement.

Cependant: Saint Paul dit aux Corinthiens: «*Ni les fornicateurs, ni les adultères, ne posséderont le royaume de Dieu.*» Or, parmi eux il y a beaucoup de personnes qui s'adonnent aux œuvres de miséricorde. Les miséricordieux ne parviendront donc pas tous au royaume éternel, et quelques-uns d'entre eux seront damnés éternellement. En outre, il est dit en saint Jacques: «*Quiconque a observé toute la loi, mais l'enfreint sur un point, est coupable de tout.*» Donc celui qui garde la loi au sujet des œuvres de miséricorde, mais néglige d'autres bonnes œuvres, est coupable de transgression de la loi et sera puni éternellement.

Conclusion: Comme dit saint Augustin, certains affirmèrent que ceux qui possèdent la foi catholique ne seraient pas tous libérés de la peine éternelle, mais seulement ceux qui se livrent aux œuvres de miséricorde, même s'ils sont coupables d'autres crimes. Mais cela ne peut être, car sans la charité rien n'est agréable à Dieu, et rien ne peut servir à mériter la vie éternelle. Or, il y a des personnes qui pratiquent la miséricorde sans avoir la charité. Pour elles, rien ne sert à obtenir la vie éternelle, ni à les libérer du châtiement éternel, comme nous le voyons dans l'épître aux Corinthiens. Cela apparaît surtout absurde à propos des voleurs, qui s'emparent de beaucoup de biens mais font quelques dons par miséricorde. On doit donc dire que tous ceux qui meurent en état de péché mortel ne seront libérés du châtiement éternel, ni par leur foi, ni par leurs œuvres de miséricorde, même après un très long espace de temps.

Solution 1: Ceux-là seuls obtiendront miséricorde, qui exercent la miséricorde d'une manière bien ordonnée. Ce n'est point le cas de ceux qui, en faisant miséricorde aux autres, se négligent eux-mêmes, et s'attaquent à eux-mêmes en agissant mal. Ceux-là ne recevront pas une miséricorde qui les absoudrait totalement, même s'ils reçoivent qui les soulage de quelques peines.

Solution 2: La discussion judiciaire n'est pas instituée seulement au sujet des œuvres de miséricorde parce que certains seront punis éternellement uniquement à cause de leur négligence à cet égard. Mais tous ceux-là seront libérés de la peine éternelle due à leurs péchés, qui auront obtenu la rémission de ceux-ci grâce aux œuvres de miséricorde, «*en se faisant des amis avec le Mammon d'iniquité.*»

Solution 3: Cette parole du Seigneur s'adresse à ceux qui demandent la rémission de leur dette non à ceux qui demeurent dans leur péché. Dès lors, ceux-là seuls qui font pénitence obtiennent, par leurs œuvres de miséricorde le pardon qui les délivre totalement.

Solution 4: La glose de saint Ambroise parle du péché véniel, dont quelqu'un, après les peines purificatrices, qu'il appelle châtiement, sera absout à cause de ses œuvres de miséricorde. Ou bien, s'il parle de péril du péché mortel, on doit l'entendre en ce sens que, se trouvant encore en cette vie, ceux qui sont tombés dans les péchés charnels par fragilité, seront disposés à la pénitence, à cause de leurs œuvres de miséricorde. Un tel pécheur ne périra pas, parce que grâce à ces œuvres il sera disposé de telle sorte qu'il ne périra pas.⁵³⁰

⁵³⁰ Pour conclure cette question 14, citons Balthasar⁵³⁰:

«Si l'on admet que rien dans le monde n'est créé sans le Verbe-Parole ni en dehors de lui⁵³⁰, alors «l'essence la plus intime» du monde repose «sur le Verbe de Dieu et n'est intelligible que par lui. De ce point de vue, même la tentative faite par un homme de s'exclure de la vie trinitaire de

LE PURGATOIRE

QUESTION 15: Le purgatoire

A propos du purgatoire, nous nous demanderons:

- 1) Le purgatoire existe t-il?
- 2) La peine principale du purgatoire est-elle la séparation d'avec Dieu?
- 3) Le feu du purgatoire est-il le désir de Dieu?
- 4) Les âmes du purgatoire sont-elles rongées par le ver du remords?
- 5) Les âmes du purgatoire sont-elles tourmentées par les démons?
- 6) Le feu du purgatoire est-il le même que celui de l'enfer?
- 7) Les souffrances du purgatoire surpassent-elles toutes celles d'ici-bas?
- 8) La peine du purgatoire est-elle voulue par Dieu?

Article 1: Le purgatoire existe t-il?

Objection 1: L'Apocalypse semble le nier⁵³¹: *«heureux les morts qui meurent dans le Seigneur! Dès maintenant, dit l'Esprit, qu'ils se reposent de leurs travaux.»* Ceux qui meurent dans le Seigneur n'ont donc pas à subir un travail de purification après cette vie; pas davantage ceux qui ne meurent pas dans le Seigneur, puisqu'il n'y a pas, pour eux, de purification possible.

Objection 2: Le rapport est le même entre la charité et la récompense éternelle, le péché mortel et le supplice éternel. Or ceux qui meurent en état de péché mortel vont immédiatement au supplice éternel. Donc ceux qui meurent en état de grâce vont tout droit au ciel.

Objection 3: Dieu qui est souverainement miséricordieux, est plus prompt à récompenser le bien qu'à punir le mal. Or de même que ceux qui sont en état de grâce peuvent avoir commis certains péchés qui ne méritent pas la peine éternelle, de même ceux qui sont en état de péché mortel peuvent avoir fait quelque bien qui ne mérite pas la récompense éternelle. Dès lors, puisque ce bien n'est pas récompensé dans l'autre vie, ces péchés ne doivent pas être punis non plus (Selon Alexandre de Halès).

Objection 4: La notion de purgatoire n'a été définie par l'Église qu'au XVe siècle. Il semble que les Pères n'y ont pas cru avant. Elle ne saurait donc être; un dogme de foi mais seulement un ajout à la foi.

Cependant: Le pape Clément VI écrit⁵³²: *«Nous croyons que c'est au purgatoire que descendent les*

rédemption du monde dans le Christ et de créer en soi l'enfer, demeure inscrite dans la mouvance du Christ; à ce titre, elle est déterminée par son essence et sa direction, qui consiste à communiquer au monde la liberté du bien absolu. Seule la liberté du Christ est assez puissante pour briser nos esclavages et réduire leur désordre à une unité ordonnée. Il est vrai que cette union nous conduit, au terme, à un jugement où toute la diversité de notre vie et de notre action se trouve condensée en une parole unique, celle-là même que nous avons toujours perçue, dès le début de notre entrée dans la foi, et dans laquelle toute parole et tout acte de notre part se trouve inscrit. Ce qui, vu du dehors, apparaît comme soumission terrestre au Christ, est, considéré de l'intérieur, libération pour l'éternel. Le concept de liberté lui-même subit, dans la soumission au Christ, un tel élargissement que toutes les libertés terrestres en apparaissent limitées et insignifiantes, du fait qu'elles se heurtent toujours à des frontières. Au contraire, l'espace ouvert par le Christ est traversé *«par le souffle de l'Esprit qui procède du Père et du Fils»*, il est trinitaire. La soumission au Christ, et elle seule, introduit dans *«la loi parfaite de liberté»*⁵³⁰, de même que la soumission suprême de Jésus à la Croix signifie tout autant l'actualisation suprême de sa liberté. Notre soumission représente donc la confirmation de notre liberté. C'est à l'intérieur de l'obéissance que Dieu accorde la liberté. Plus un homme se décide pour Dieu et s'attache à lui, plus sa liberté se constitue en liberté»

⁵³¹ Apocalypse 14, 13;

⁵³² Lettre à Mekhitar, d'Arménie, 29 septembre 1351 (DS 854), Voir aussi DS 1304, DS 1820;

Concile de Trente, Session 25, D.B, Enchiridion, 983, Trad. A. Michel, purgatoire, Dictionnaire de Théologie Catholique 1278-1279;

âmes de ceux qui meurent en état de grâce et qui n'ont pas encore satisfait pour leur péché par une entière pénitence. De même, nous croyons qu'elles y sont tourmentées par un feu pour un temps et que, dès leur purification, avant même le jour du jugement, elles parviennent à la véritable et éternelle béatitude qui consiste à voir Dieu face à face et à l'aimer.»

Conclusion: L'existence du purgatoire est un article de foi qui trouve son fondement dans l'Écriture Sainte d'une manière explicite. Il est écrit au livre des Macchabées⁵³³: *«C'est une sainte et salutaire pensée que de prier pour les défunts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés.»* Or ceux qui sont au paradis n'ont pas besoin de prières puisqu'ils ne manquent de rien; ceux qui sont en enfer n'en ont que faire, puisqu'il ne peuvent être délivrés de leurs péchés. Il y a donc dans l'autre monde des âmes qui peuvent parvenir à la gloire par une purification. C'est ce que veut dire saint Paul dans l'épître aux Corinthiens⁵³⁴: *«Quant à l'homme qui aura bâti sa maison avec du bois, du foin, de la paille, il sera sauvé, mais comme à travers un feu.»*

Mais on peut établir d'une manière théologique la nécessité du purgatoire pour certaines âmes. Au moment de la mort, la contrition peut être parfaite et supprimer tout péché mortel: l'âme reçoit alors de Dieu le pardon de toutes ses fautes et est établie par la grâce en état de justice. Cependant, il peut subsister certains restes du péché dans l'âme et ils sont de deux sortes:

1) Un attachement habituel de l'âme à elle-même qui l'empêche de se donner pleinement et totalement à l'amour de Dieu. Ce vice de l'âme fait subsister des péchés véniels actuels qui rendent imparfaits l'acte de la charité. A cause de ces restes des péchés passés, l'âme est comme entachée. Il lui est donc impossible d'être immédiatement introduite dans la lumière de Dieu, non à cause d'un défaut de cette lumière mais à cause de la tâche elle-même qui empêche la lumière de pénétrer. Il est donc nécessaire que le reste du péché soit détruit par une purification.

2) En outre, il peut subsister des péchés passés et lavés par la contrition une obligation à la peine. Chaque péché réalise en effet un désordre dans le monde qui peut être rétabli d'une manière juste par la pénitence. Ainsi, celui qui vole son prochain est tenu de restituer s'il veut rétablir pleinement le droit. De même, la justice divine peut exiger de l'âme la satisfaction de la peine non accomplie sur cette terre, dans l'autre vie. C'est ce que dit saint Luc⁵³⁵: *«hâte-toi de te réconcilier avec ton adversaire tant que tu es en chemin avec lui (...) Je te le dis, tu ne sortiras pas de prison que tu n'aies rendu même jusqu'au dernier sou.»* C'est principalement par ce texte que l'Église admet la nécessité de réparer, même au purgatoire, pour les désordres issus de nos péchés. Nous verrons cependant que «l'indulgence» de Dieu qui peut nous en dispenser.

De ces deux considérations, il ressort la nécessité d'un purgatoire après cette vie pour les âmes chez qui il subsiste la moindre imperfection. L'essence divine est d'une si grande et incompréhensible pureté qu'elle ne saurait être vue par une âme imparfaitement purifiée. Vatican II rappelle sobrement la doctrine des autres Conciles dans le chapitre sur le caractère eschatologique de l'Église⁵³⁶: *«Ainsi donc, en attendant que le Seigneur soit venu dans sa majesté, accompagné de tous les anges, et que, la mort détruite, tout lui ait été soumis, les uns parmi ses disciples continuent sur terre leur pèlerinage; d'autres, ayant achevé leur vie, se purifient encore; d'autres enfin sont mis dans la gloire contemplant dans la pleine lumière, tel qu'il est le Dieu en trois Personnes.»*

Article 2: La peine principale du purgatoire est-elle la séparation d'avec Dieu?

Objection 1: Nous avons montré que la peine de l'enfer était la séparation d'avec Dieu. Elle ne peut donc être celle du purgatoire sans quoi le purgatoire et l'enfer seraient une seule et même chose.

Objection 2: Dans l'Écriture, la peine principale du purgatoire est désignée sous le terme de «*feu*.» Ce

⁵³³ 2 Macchabées; 12, 46;

⁵³⁴ 1 Corinthiens 3, 15;

⁵³⁵ Luc 12, 59;

⁵³⁶ Lumen Gentium, 49;

n'est donc pas la séparation d'avec Dieu.

Objection 3: Durant notre vie terrestre, nous nous séparés de Dieu. Cela ne constitue pourtant pas pour nous une peine plus terrible que celles que nous devons subir par la maladie, la souffrance et la mort. Il en est de même au purgatoire qui n'est que l'achèvement de la purification commencée en cette terre.

Cependant: Sainte Catherine de Gènes écrit⁵³⁷: *«L'âme qui est au purgatoire aime Dieu au point que cela lui est un tourment insupportable que d'être obligée de se séparer de lui un moment.»*

Conclusion: La peine principale du purgatoire est la séparation d'avec Dieu. Pour le comprendre, il faut savoir que l'âme humaine possède par nature un instinct divin qui la fait se porter vers Dieu comme vers la source unique de tous ses désirs. Mais le péché originel et l'accumulation des péchés actuels a fini par effacer l'acte de cette inclination au point que l'homme, sur cette terre, éprouve à peine le désir de Dieu et se complet souvent dans les biens créés. Après la mort, l'âme libérée du corps infectée par les conséquences du péché originel et des péchés mortels par la contrition retrouve l'acte de cet instinct divin dont l'exercice se trouve démultiplié par la participation des grâces infusées par Dieu. Ces grâces consistent principalement dans la découverte actuelle de l'amour de Dieu, de sa miséricorde à l'égard d'une créature aussi imparfaite et du soin qu'il apporte à l'élever jusqu'à lui. L'âme se porte donc vers Dieu comme vers sa fin dernière avec une charité incomparable dans son exercice à celle de la terre. En conséquence, la séparation provisoire d'avec Dieu devient une peine qui est à la mesure de la charité qui porte l'âme à Dieu. Cette peine est proprement celle du purgatoire. Vitalini Sandro écrit⁵³⁸: *«L'homme se découvre isolé, incapable de communiquer aux autres. Tandis qu'il coïncide avec son propre moi, il comprend que la seule valeur qui a existé est celle de son don. La personne compare son amour à l'Amour, son être à l'Être. Au désir d'une communion plénière avec l'Amour se joint l'effroi jaillissant de la perception de sa propre indignité. L'amour qui est Dieu est un feu dévorant; sa présence enchante et épouvante à la fois, si l'on se réfère aux théophanies de l'Écriture: la vision de Moïse et d'Elie, la Transfiguration, les visions de l'Apocalypse.»*

Solution 1⁵³⁹: *«L'Église, dans la fidélité au Nouveau Testament et à la Tradition croit à la félicité des justes qui seront un jour avec le Christ. Elle crut qu'une peine attend pour toujours le pécheur qui sera privé de la vue de Dieu et à la répercussion de cette peine dans tout son être. Elle croit enfin pour les élus à une éventuelle purification préalable à la vision de Dieu, tout à fait étrangère cependant à la peine des damnés. C'est ce que l'Église entend lorsqu'elle parle d'enfer et de purgatoire.»* La séparation d'avec Dieu est voulue par les âmes de l'enfer à cause de leur perversité qui les porte à haïr Dieu. Les âmes du purgatoire au contraire se séparent de Dieu à cause de leur très grand amour pour lui et de leur désir de devenir parfaites épouses pour lui, selon l'apocalypse⁵⁴⁰ *«son épouse pour lui s'est faite belle.»* C'est pourquoi la séparation est éternelle pour les damnés mais temporaire au purgatoire.

Solution 2: Le feu du purgatoire n'est autre que le désir ardent que l'âme a de voir Dieu. Il est donc un effet de l'intense charité qui ne peut supporter d'être séparée de Dieu.

Solution 3: L'exercice de la charité ne peut être parfait sur la terre à cause des conséquences du péché, qu'il soit originel ou actuel, qui obscurcissent dans l'âme l'instinct de Dieu. C'est pourquoi nous ne souffrons pas de son absence. Cependant, une telle souffrance peut exister chez ceux que la grâce a suffisamment purifiés comme on le voit chez certains saints. C'est pourquoi le Cantique des Cantiques chante⁵⁴¹: *«J'ai cherché celui que mon cœur aime, Je l'ai cherché mais ne l'ai pas trouvé.»*

⁵³⁷ Traité du purgatoire III;

⁵³⁸ Théologie de l'au-delà, Université de Fribourg, Suisse, 1980, p. 34-35;

⁵³⁹ Sacré Congrégation pour la Doctrine de la foi, Lettre sur quelques notions d'eschatologie, 17 mai 1979;

⁵⁴⁰ Apocalypse 19, 7;

⁵⁴¹ Cantique des cantiques 5, 6-7;

Si vous trouvez mon bien-aimé, dites-lui que je suis malade d'amour.»

Cette situation du purgatoire qui entraîne vers un suprême désir de conversion à l'amour ne peut pas être définie comme un lieu mais plutôt comme une relation nouvelle de nous avec Dieu. Avec saint Augustin⁵⁴² nous pouvons dire que c'est Dieu lui-même qui est notre lieu après la mort.

Article 3: Le feu du purgatoire est-il le désir de Dieu?

Objection 1: Il ne semble pas que le feu du purgatoire soit le désir de Dieu mais un véritable feu matériel. Saint Paul affirme en effet⁵⁴³: *«qu'elles seront sauvées mais comme à travers un feu.»* De même, il dit que c'est le feu qui éprouvera la qualité de l'œuvre de chacun. Ce feu semble donc être une réalité qui purifie l'âme de l'extérieur et non de l'intérieur.

Objection 2: Saint Grégoire écrit: *«Ainsi que dans le même feu l'or brille et la paille fume, ainsi par le même feu le pécheur est brûlé en l'élu purifié.»* Il semble donc que le feu de l'enfer est le même feu que celui du purgatoire. Or le feu de l'enfer n'est pas sans rapport avec la matière, comme nous l'avons vu. Donc le feu du purgatoire est autre chose que le désir de Dieu.

Cependant: Sainte Catherine de Gènes note: *«L'ardent désir de Dieu est ressenti comme une peine qui est proprement celle du purgatoire.»* Or ce qui est ardent est comme un feu. Donc le désir de Dieu est le feu du purgatoire.

Conclusion: Comme nous l'avons montré précédemment, la peine principale du purgatoire est la séparation d'avec Dieu. Mais il s'agit d'une séparation douloureuse puisque l'âme aime Dieu. Celui qui aime ne peut consentir sans tristesse à se séparer du bien aimé. Or l'âme libérée du corps et divinement justifiée par la grâce à une charité envers Dieu dont l'exercice est parfait puisqu'il n'est pas empêché par aucun obstacle venant du corps. La tristesse d'être séparé de Dieu est donc à la mesure de cette charité et le désir de le posséder peut être comparé à un feu tant son ardeur est intense. C'est en ce sens qu'on peut dire que, au sens littéral, le feu du purgatoire signifie le désir de Dieu.

«On a imaginé le purgatoire comme un châtiment infligé par Dieu au fils désobéissant. Mais la souffrance dans cette rencontre ne vient pas de Celui qui est Amour, mais de celui qui se voit avoir négligé l'empressement paternel. La souffrance de l'enfant prodigue aurait été bien moins grande si le père lui avait infligé quelques tortures externes. Sa souffrance au contraire s'accroît de l'infini parce qu'il voit que son père l'a toujours aimé et continue de l'aimer d'une façon indéfectible. Le désir de conversion est alors total, mais la souffrance nous apparaît aussi extrême. Loin d'imaginer un Dieu qui se refuserait d'accueillir la personne avec ses limites, il faut dire que c'est cette même personne qui se trouve effrayée par son indignité.»⁵⁴⁴

Solution 1: En un second sens, on peut cependant dire que le feu du purgatoire est une réalité matérielle dans la mesure où une âme séparée du corps peut avoir quelque rapport avec la matière. Comme nous l'avons vu concernant le feu de l'enfer, un feu matériel ne peut directement brûler une âme puisqu'elle garde perpétuellement son lien au psychisme, c'est-à-dire à la sensibilité, à travers un corps invisible qui est de nature matérielle. Il peut cependant lui nuire en ce sens que l'intelligence de l'absence de Dieu se répercute dans la douleur des passions de la sensibilité. On peut dire alors que l'âme est prisonnière des flammes puisqu'elle vit d'une véritable et douloureuse passion sensible. Elle accepte d'être prisonnière de cette séparation. Sa peine n'est donc pas totalement étrangère à la notion de lieu. Le feu représente donc la peine du purgatoire. Une telle interprétation n'est pas contradictoire avec celle donnée plus haut à condition que l'on maintienne que la peine principale dont souffre l'âme n'est pas cette prison mais son effet, c'est-à-dire la séparation d'avec Dieu et le désir brûlant de

⁵⁴² PL 36, 252;

⁵⁴³ 1 Corinthiens 3, 15;

⁵⁴⁴ Vitalini Sandro, *Traité de l'au-delà*, Université de Fribourg-Suisse, 1980, p. 35;

le voir.

Solution 2: Pris en un sens spirituel, le feu du purgatoire ou celui de l'enfer est le même puisqu'il a son origine première dans un désir naturel de la béatitude qui n'est pas satisfait puisque la source de la béatitude éternelle Dieu, n'est pas présente. Mais ce feu est différent si l'on considère sa cause et son effet: l'absence de Dieu est causée chez les damnés par un refus volontaire et conscient de l'ordre de sa sagesse que ne peut accepter l'orgueil; chez les élus du purgatoire, par une charité qui ne peut consentir à voir Dieu avant d'être totalement purifiée des restes du péché. En conséquence, l'effet du feu chez les damnés est une souffrance qui les fait blasphémer sans cesse Dieu; Chez les élus, il conduit à la sanctification parfaite de l'âme.

Pris en un sens matériel, le feu de l'enfer et du purgatoire n'est que l'instrument de Dieu qui par sa contradiction avec la volonté punit ou purifie les âmes selon leurs dispositions intérieures. En ce sens, on peut dire à la suite des Pères que le feu de l'enfer et celui du purgatoire sont une seule réalité.

Article 4: Les âmes du purgatoire sont-elles rongées par le ver du remords?

Objection 1: Les âmes du purgatoire regrettent leurs péchés et ce sont les restes de ces péchés qui les maintiennent séparées de Dieu, donc elles éprouvent du remords.

Objection 2: Le remords est l'acte par lequel une âme regrette une faute morale. Or les âmes du purgatoire sont en état de péché véniel. Elles éprouvent donc le remords pour ces péchés.

Cependant: le ver rongeur des damnés aboutit à la ruine. Au contraire, les âmes du purgatoire s'élèvent vers la purification. Elles ne peuvent donc pas être rongées par le remords.

Conclusion: La notion de remords possède deux sens:

1) Il est le regret qui suit la conscience d'avoir mal agi. Il est donc naturel chez toute âme qui pèche. L'âme a été en effet créée par Dieu droite. Elle possède par nature une orientation vers le bien à laquelle s'oppose le péché. C'est pourquoi les âmes de l'enfer qui sont irrémédiablement fixées dans le péché sont rongées par le remords puisque l'orientation de leur volonté perverse s'oppose à l'ordre de leur nature et cette souffrance augmente en elles la haine de Dieu qui leur paraît être la cause de leurs tourments. Les âmes du purgatoire, quant à elles, ne sont aucunement en état de péché mortel. Elles ont entièrement été pardonnées à la suite d'une contrition parfaite qui précède la mort. Elles ne peuvent donc éprouver de remords actuel puisque leur âme est totalement orientée dans la recherche du bien véritable. Elles ont entièrement effacé leurs fautes par la contrition. Elles ont pleine conscience des restes de péché qui demeurent en elles. Elles savent avoir en elles quelque chose qui déplaît à Dieu et elles regrettent d'avoir offensé volontairement sa bonté. C'est donc la charité qui est cause en elles d'un état permanent de contrition dont la chaleur achève de purifier leur âme du péché véniel. Cette contrition n'est donc pas comparable au ver du remords des damnés qui reste stérile et les fait se replier sur leur malheur. Elle est plutôt comparable à la chaleur du feu qui purifie l'âme comme l'or qui est passé au creuset. De même en effet que la chaleur est un effet du feu, de même la contrition est un effet de la charité.

2) Le remords peut venir du regret de s'être fait punir à la suite d'un péché. Il règne largement en enfer. De même, selon cette acception du terme, il ne règne pas de remords au purgatoire puisque, de volonté droite, par amour de Dieu et en vue de devenir digne de la voir, elles ont voulu elles-mêmes la peine du purgatoire.

Solution 1: Le regret des âmes du purgatoire pour leur péché n'est pas la simple douleur naturelle éprouvée par une âme corrompue. Elle est une douleur voulue et consentie à cause du très grand amour qu'elles éprouvent pour Dieu. Elle est une perpétuelle confession de leurs fautes au Dieu qu'elles attendent, et une joie à satisfaire par la douleur pour ces offenses.

Solution 2: Le péché véniel n'est pas une orientation de la volonté vers une fin mauvaise mais simplement un lien qui empêche cette orientation de s'exercer avec facilité et aisance. Il ne s'oppose donc pas directement à l'ordre naturel vers le bien que Dieu infuse à l'âme à sa création. Il ne peut donc être source d'un véritable remords mais simplement d'un certain état de regret.

Article 5: Les âmes du purgatoire sont-elles tourmentées par les démons?⁵⁴⁵

Objection 1: D'après le Maître des Sentences, *«les âmes ont pour bourreaux dans l'autre monde ceux-là mêmes qui ont été ici-bas leurs mauvais conseillers»*, c'est-à-dire, les démons qui poussent au péché véniel qu'on expie en purgatoire, aussi bien qu'au péché mortel.

Objection 2: Les justes sont purifiés de leurs péchés non seulement dans l'autre monde, mais dès cette vie. Or, ici-bas, les démons sont les instruments de cette purification, comme nous le voyons par l'exemple de Job; Ils font donc de même en purgatoire.

Cependant: Il serait injuste que celui qui a triomphé d'un ennemi qui fût soumis après sa victoire. Mais les âmes du purgatoire ont quitté cette vie en état de grâce, après avoir triomphé du démon. Celui-ci a donc perdu tout pouvoir sur elles.

Conclusion: De même que, après le jugement, l'éternel châtement des damnés sera le feu allumé par la justice divine, de même, jusque-là, c'est elle et elle seule, qui purifie les élus, au sortir de ce monde. Elle ne requiert pour cela ni le ministère des démons qui ont été vaincus par eux, ni celui des anges qui ne sauraient tourmenter aussi cruellement des concitoyens. Il est possible, toutefois, que ces derniers conduisent les âmes au purgatoire, et que les démons eux-mêmes soient là, d'abord au moment où elles quittent leur corps, pour voir s'ils n'ont aucun droit sur elles, et ensuite, pour les regarder souffrir et assouvir ainsi leur haine.

Mais, en ce monde, qui est un lieu de combat, les hommes sont frappés et par les mauvais anges, leurs ennemis, comme nous le voyons par l'exemple de Job, et par les bons anges, comme Denys l'affirme en propres termes, et comme nous le voyons en la personne de Jacob, dont l'ange toucha et démit la hanche, au cours de la lutte qu'il soutint avec lui

Solutions: Elles viennent d'être données.

Article 6: Le feu du purgatoire est-il le même que celui de l'enfer?

Objection 1: Sainte Catherine de Gènes écrit⁵⁴⁶: *«Le feu du purgatoire est différent du feu de l'enfer car, dans le purgatoire la volonté demeure toujours bonne et soumise à Dieu; Au lieu que dans l'enfer les damnés étant toujours plongés dans le péché et n'étant plus capables que Dieu verse en eux les influences de sa bonté, ils demeurent dans le désespoir et dans une volonté mauvaise qui sera éternellement opposée à celle de Dieu.»*

Objection 2: La peine des damnés est éternelle puisqu'ils *«iront au feu éternel»*⁵⁴⁷; le feu du purgatoire ne dure qu'un temps. Ce n'est donc pas le même feu.

Objection 3: Même conclusion négative, du fait que le supplice de l'enfer reçoit différents noms dans l'Écriture par exemple⁵⁴⁸: *«le feu, le soufre, le vent des tempêtes etc.»*, tandis que celui du purgatoire, c'est uniquement le feu.

⁵⁴⁵ Voir chez saint Thomas d'Aquin, Supplément Question 70 ter, article 5;

⁵⁴⁶ Sainte Catherine de Gènes, traité du purgatoire chapitre III;

⁵⁴⁷ Mathieu 25, 46;

⁵⁴⁸ Psaume 10, 7;

Objection 4: Selon certains auteurs, le feu de l'enfer est la haine lancinante que les âmes éprouvent pour la Justice de Dieu qui s'oppose à leur liberté; le feu du purgatoire est au contraire le désir de Dieu issu de la ferveur de la charité. Donc le feu de l'enfer et celui du purgatoire ne sont pas les mêmes.

Cependant: Saint Grégoire écrit⁵⁴⁹: «Ainsi que dans le même feu l'or brille et la paille fume, ainsi par le même feu le pécheur est brûlé et l' élu purifié.»

Conclusion: Comme nous l'avons vu, le feu de l'enfer et celui du purgatoire peuvent être entendus selon deux acceptions. En un premier sens, qui est le principal, il s'agit d'un feu spirituel et intérieur provoqué par la séparation d'avec Dieu. La raison en est que toute âme après la mort, par la libération du corps et la rencontre avec Jésus, voit s'activer le désir naturel de Dieu qui est en elle et qui avait été étouffé par le péché. La séparation avec Dieu contrarie donc cet instinct naturel de la béatitude. Cependant, la séparation d'avec Dieu n'est pas voulue de la même façon par les damnés et par les âmes saintes du purgatoire. Dans le premier cas, elle est voulue d'un amour déréglé de soi qui est établi en absolu et qui les conduit à préférer se séparer de Dieu plutôt que de se repentir. Dans le second cas, elle est voulue relativement à un obstacle temporaire qui doit être purifié dans l'âme. Ainsi, la séparation des damnés est causée par l'orgueil, celle des âmes du purgatoire par la charité.⁵⁵⁰ De tout cela, on doit conclure que le feu a la même origine en enfer et au purgatoire mais n'agit pas de la même façon sur les âmes selon les paroles de saint Grégoire: *«par le même feu le pécheur est brûlé et l' élu purifié.»*

Si l'on considère le feu du purgatoire de la même manière que certains théologiens à savoir comme feu sensible, on est amené à la même conclusion. La séparation de Dieu provoque dans la sensibilité une absence de paix, des passions douloureuses. Elles sont toutefois très différentes en enfer où sont surtout haine, fuite, tristesse, désespoir, crainte, et au purgatoire où elles s'appellent amour, désir, tristesse, espoir, audace.

Solution 1: Sainte Catherine de Gènes regarde le feu dans sa cause prise du côté de la volonté de l'homme et non dans sa nature qui est un désir naturel de Dieu.

Solution 2: Le feu du purgatoire est éternel quant à sa substance si on le prend au sens matériel. Mais l'action purificatrice qu'il opère ne dure qu'un temps.

Solution 3: Les peines de l'enfer sont destinées à faire souffrir: On leur donne les noms de toutes les choses qui nous font souffrir. Celles du purgatoire ont pour but principal d'effacer les restes du péché: on leur donne le seul nom de feu, parce que le feu purifie et consume.

Solution 4: Les damnés ne haïssent pas Dieu en lui-même mais à cause d'un effet de sa providence qui nuit à leur volonté orgueilleuse: En détournant leur volonté du Bien Incréé, les damnés ont laissé pour toujours insatisfait leur désir naturel du bonheur que seul Dieu aurait pu combler. Ils en subissent les conséquences dans leur nature par le feu. Cette insatisfaction perpétuelle de leur âme provoque en eux la haine, de même qu'elle provoque le désir brûlant de la charité chez les élus. La haine et le désir sont donc des effets du feu. Cependant, si l'on insiste pour dire que ces états de l'âme sont le feu de l'enfer et du purgatoire alors on doit admettre que ces feux sont différents, selon l'autorité de sainte Catherine de Gènes.

⁵⁴⁹ Dialogue livre 4, 43;

⁵⁵⁰ Seule sa grâce peut nous purifier, à présent dans la mort et au-delà même de la mort, si en cette vie nous acceptons au moins de ne pas nous fermer à sa pitié. Morts dans le Seigneur, les défunts sont en sa main, et là, au terme de leur route terrestre, ils connaissent sa joie, sa vie pour nous mystérieuse. Le Seigneur parfait son œuvre et marque de l'empreinte définitive de sa beauté l'ouvrage de ses mains.
Proposition de foi des évêques français, 1978, DOCUMENTATION CATHOLIQUE. n°1073.

Article 7: Les souffrances du purgatoire surpassent-elles toutes celles d'ici-bas?⁵⁵¹

Objection 1: Plus un être est passif, plus la souffrance est vive, s'il a le sentiment de son mal. Or, le corps est plus passif que l'âme séparée: le feu lui est plus contraire et agit sur lui plus fortement; ses souffrances doivent donc aussi être plus grandes.

Objection 2: Les souffrances du purgatoire ont pour objet direct les péchés véniels qui sont les péchés les plus légers et doivent donc subir la peine la plus légère, s'il est vrai que le nombre des coups doit être proportionné à la faute.

Objection 3: La dette, qui résulte de la faute, ne peut s'intensifier qu'avec elle. Mais une faute pardonnée ne peut plus augmenter. Donc, celui qui a reçu le pardon d'un péché mortel, pour lequel il n'a pas pleinement satisfait, ne voit pas sa dette augmenter à la mort. Or, en cette vie il n'était pas passible de la peine la plus grave. Donc, la peine qu'il subira dans l'autre vie ne sera pas supérieure à toutes les peines que l'on peut endurer ici-bas.

Cependant: 1. « *Le feu du purgatoire, dit saint Augustin, fait plus souffrir que tout ce que nous pouvons éprouver, voir ou imaginer en ce monde.* »

2. C'est quand la souffrance atteint l'être tout entier qu'elle est la plus grande. Or, l'âme séparée étant simple, est atteinte dans sa totalité; il n'en va pas de même pour le corps. Donc la souffrance de l'âme séparée est supérieure ainsi à toute souffrance du corps.

Conclusion: Il y a deux peines en purgatoire: la peine du dam, l'ajournement de la vue de Dieu; La peine du sens, la souffrance qui en découle dans l'esprit comme dans la sensibilité. Le moindre degré de l'une comme de l'autre surpasse la peine la plus grande que l'on puisse endurer ici-bas. Plus une chose est désirée, plus son absence cruelle. Or, au sortir de ce monde, le souverain bien excite dans les âmes justes le désir le plus intense, parce que le poids du corps ne l'étouffe plus et qu'elle a vu l'espace de l'heure de la mort la Lumière.

D'autre part, ce désir serait déjà réalisé, si rien n'était venu y faire obstacle: l'ajournement leur cause donc la plus grande des souffrances. De même, comme ce n'est pas la blessure mais le sentiment que l'on en a qui cause la souffrance, celle-ci est en proportion de la sensibilité: c'est pour cette raison que les parties du corps les plus sensibles éprouvent les souffrances les plus vives.

Or, toute la sensibilité du corps vient de l'âme; il s'ensuit donc nécessairement que, si l'âme est atteinte directement en elle-même c'est alors qu'elle souffre le plus. On a établi plus haut qu'elle peut souffrir d'un feu corporel. Il faut donc conclure que les souffrances du purgatoire, la peine du sens aussi bien que la peine du dam surpassent toutes celles de cette vie. Certains auteurs en donnent pour raison que l'âme est seule à éprouver la souffrance tout entière, puisqu'elle est séparée du corps. Mais cette raison ne vaut rien, car alors les damnés souffriraient moins après la résurrection, ce qui est faux.

Solution 1: L'âme est moins passive que le corps, mais elle a un sentiment plus vif de ce qui la fait pâtir, et c'est cela surtout qui cause la souffrance.

Objection 2 et 3: L'acuité des peines du purgatoire vient moins de la quantité du péché qui est puni que de la condition de celui qui est puni: ce qui fait que la punition du même péché est plus sévère dans l'autre vie; de même que le condamné dont la sensibilité est plus grande souffre plus qu'un autre, sans cependant recevoir plus de coups, et cependant, sans manquer à la justice, le juge infligera à tous deux le même nombre de coups pour les mêmes fautes.

Article 8: La peine du purgatoire est-elle voulue par Dieu?

⁵⁵¹ Voir chez saint Thomas d'Aquin, Supplément Question 70, article 3;

Objection 1: La peine est un mal. Dieu qui est la bonté même ne saurait vouloir un mal pour sa créature. Donc la peine du purgatoire n'est pas voulue par Dieu.

Objection 2: La peine du purgatoire a deux finalités: purifier l'âme des restes du péché et satisfaire par une pénitence pour les péchés passés. On voit mal pourquoi Dieu exige une telle satisfaction qui relève plus d'une stricte justice vindicative que de sa bonté.

Cependant: Sainte Catherine de Gènes écrit⁵⁵²: *«les peines du purgatoire sont reçues par l'âme comme un témoignage de la bonté de Dieu sur elle.»* Or la volonté des âmes du purgatoire est sainte et ne saurait qu'être conforme à la volonté de Dieu. Donc les peines du purgatoire sont voulues par Dieu.

Conclusion: La volonté première de Dieu sur l'homme, celle qui l'a poussé à le créer, à l'élever à la grâce, à le rétablir dans cette grâce après le péché en s'incarnant, c'est la communication de sa bonté. Une telle communication se réalise et s'achève par la vision de son essence. On peut donc dire que Dieu ne veut pas, d'une manière absolue, tout mal qui s'oppose directement à son projet, à savoir le péché et parmi les péchés celui de l'orgueil par lequel l'homme ou l'ange méprisent Dieu. Si donc certains hommes se damnent à cause de leur orgueil, Dieu ne peut vouloir directement et par soi leur damnation. Il la permet à cause de son respect de la liberté de la créature spirituelle qui constitue, même chez les damnés, une manifestation de sa gloire. On peut même dire, que relativement à cette gloire, Dieu veut que le méchant soit damné. Par contre le mal de la peine qui, chez les élus, constitue un moyen de purification, d'illumination et de sanctification peut être voulu par Dieu pour le bien de l'âme elle-même, en tant qu'il la prépare à la communication de la vie éternelle. Relativement à cette finalité, le mal de peine constitue même un bien puisqu'il en est le moyen préparatoire à la gloire. C'est pourquoi le prophète Osée peut écrire au nom de Dieu⁵⁵³: *«Je la rendrai pareille au désert, je la réduirai en terre aride, Je la ferai mourir de soif...pour qu'elle écarte de sa face ses prostitutions...puis je la fiancerai à moi pour toujours.»*

Solution 1: Dieu veut la peine du purgatoire, non en elle-même, mais relativement au bien de l'âme. De même, une mère veut parfois une peine pour son enfant, non à cause de la peine elle-même, mais à cause du bien que constitue l'éducation de l'enfant.

Solution 2: Tout péché produit dans l'ordre de la création un désordre dont les conséquences dérèglent les rapports de l'âme avec le corps, les rapports des hommes entre eux et de l'homme avec Dieu. Il doit être réparé par quelque chose qui rétablisse de quelque manière l'ordre. Il convient que l'excès d'amour de soi soit compensé par l'excès d'amour pour Dieu. C'est ce que peut réaliser la peine satisfaisante du purgatoire offerte par charité. Mais une telle peine peut être accomplie par d'autres que l'âme, à cause de la charité qui unit les fidèles entre eux. Nous le verrons dans la question consacrée aux suffrages pour les défunts.

QUESTION 16: L'état des âmes du purgatoire

A ce sujet, six questions:

- 1) Les âmes du purgatoire sont-elles saintes?
- 2) Sont-elles soumises à la volonté de Dieu?
- 3) Veulent-elles d'une volonté droite les souffrances du purgatoire?
- 4) Peuvent-elles pécher?
- 5) Peuvent-elles mériter?

⁵⁵² Traité du purgatoire chapitre VIII;

⁵⁵³ Osée II;

- 6) Les âmes du purgatoire sont-elles dans la joie et la paix?
- 7) Peuvent-elles prier pour nous?

Article 1: Les âmes du purgatoire sont-elles saintes?

Objection 1: Les âmes du purgatoire sont séparées de Dieu. Or nul ne peut l'être sans s'être d'abord détourné de lui selon cette parole d'Isaïe⁵⁵⁴: «*Malheur! ils ont abandonné le Seigneur, ils se sont détournés de lui.*» Or celui qui se détourne de Dieu ne peut être saint.

Objection 2: A cause du péché véniel qui demeure en elles, les âmes du purgatoire ne sont pas entièrement soumises à Dieu. Elles ne peuvent donc être qualifiées de saintes puisqu'elles restent en quelque manière attachées à elles-mêmes. Celui qui est saint, au contraire est totalement séparé de lui-même pour Dieu et ses frères.

Cependant: Sainte Catherine de Gènes écrit⁵⁵⁵: «la disposition des âmes du purgatoire leur vient de la grâce dont elles sont pleines.» Donc elles sont saintes.

Conclusion: Comme nous l'avons vu plus haut, les âmes du purgatoire sont provisoirement séparées de Dieu à cause d'un reste du péché qui doit être purifié et à cause d'une peine qui reste à accomplir. Mais, soit avant la mort soit au moment de la mort, elles se sont repenties par une contrition parfaite de leur péchés mortels. Elles ont reçu de Dieu la grâce du pardon et de la justification. A cause de leur état de séparation d'avec le corps, les âmes du purgatoire voient s'épanouir en elles en plénitude les dons de la vie surnaturelle, dans la mesure tout de même où cela est conciliable avec le fait qu'elles sont séparées de Dieu. Ainsi, les effets de ces dons en tant qu'ils sont source de plaisir n'existent pas, mais seulement en tant qu'ils sont source de désir brûlant.

1) Elles ont la foi et une foi parfaite quant à ses deux objets puisque l'exercice de cette vertu a été purifié et illumine par la révélation du Verbe fait chair au moment de la mort. Elles ont connaissance de Dieu par la foi, sans erreur possible sur ce qu'il est et ce qu'il propose; elles croient en tant que c'est Dieu qui s'est révélé et non à cause d'une parole humaine.

2) Elles espèrent avec certitude être sauvées, sans aucune inquiétude à cause de la promesse du Seigneur faire lors du jugement dernier et de leur absolue confiance en la fidélité au Seigneur

3) Elles aiment Dieu plus qu'elles-mêmes et pour lui-même par la vertu de la charité et elles aiment le prochain à cause de Dieu. L'exercice de cette charité est propre à leur état d'âme séparée puisqu'elles peuvent perpétuellement maintenir en acte leur attention fixée en Dieu, par une prière continuelle qui ne peut exister sur terre à cause des multiples occupations auxquelles nous sommes tenus et à cause des exigences du corps. D'autre part, la ferveur de cette prière est incomparable à celle de la terre, non parce que la charité est plus grande mais parce qu'aucun obstacle ne peut en appesantir l'exercice.

4) Les dons du Saint Esprit qui disposent l'âme à être mue directement et avec facilité par les influx divins sont présents

Cependant, à cause des restes du péché, l'âme oppose une certaine résistance à leur parfait exercice. Elle a tendance à ne pas suivre immuablement l'instinct divin mais à se fier davantage à sa propre raison. Et c'est par rapport à cet exercice parfait de la charité réalisée par les sept dons qu'il est nécessaire que soit réalisée une purification. Mais une telle imperfection ne s'oppose pas à la sainteté de l'âme puisqu'on la voit chez les saints. Elle s'oppose à la sainteté parfaite qui est nécessaire⁵⁵⁶ pour être introduit dans la gloire où Dieu prend entièrement possession de l'âme.

Solution 1: Les âmes du purgatoire ne sont pas entièrement séparées de Dieu puisqu'elles lui sont unies par la charité et les dons du Saint Esprit. Elles sont seulement séparées provisoirement de la

⁵⁵⁴ Isaïe 1, 4;

⁵⁵⁵ Traité du purgatoire VIII;

⁵⁵⁶ Voir Question 7 article 9;

vision de son essence et de la possession de sa présence. De même qu'on ne peut pas dire qu'un ami est séparé de celui qu'il aime parce qu'ils sont provisoirement situés dans deux lieux différents, de même on ne peut pas dire que les âmes du purgatoire sont totalement séparées de Dieu. L'objection ne s'applique pas à ces âmes mais seulement aux damnés.

Solution 2: Un objet est qualifié de saint lorsqu'il est député par une consécration au service exclusif de Dieu. Cependant, il n'a pas besoin pour rester saint d'être actuellement et à chaque instant en acte de service de Dieu. De même un homme sur la terre est qualifié de saint parce que son intention est habituellement fixée sur Dieu, au point qu'il ne fera jamais rien d'explicitement contraire à cette intention. Mais il n'a pas besoin d'être à chaque instant dans la pensée de Dieu. Il lui suffit de l'être habituellement. La sainteté des âmes du purgatoire est plus parfaite que celle des hommes sur la terre puisqu'elles peuvent à chaque instant demeurer dans la pensée de Dieu. Le fait qu'il leur demeure quelque purification à apporter du côté de leur âme s'oppose seulement à la sainteté absolue de la gloire et non à la sainteté en soi.

Article 2: Les âmes du purgatoire sont-elles soumises à la volonté de Dieu?

Objection 1: Comme on vient de le montrer, les âmes du purgatoire résistent à l'impulsion des dons du Saint-Esprit, à cause des restes du péché qui les inclinent davantage faire confiance à leur propre raison qu'aux impulsions divines. Elles ne sont donc pas soumises à la volonté de Dieu.

Objection 2: Les âmes du purgatoire ne veulent pas de la souffrance du feu puisqu'elles demandent à en être délivrées. Or Dieu veut pour elles cette peine comme nous l'avons montré. Elles ne sont donc pas soumises à la volonté de Dieu.

Cependant: Nul ne peut être saint si sa volonté n'est soumise à celle de Dieu.

Conclusion: Être soumis à la volonté de Dieu peut signifier deux choses:

1) vouloir ce que Dieu veut d'une manière habituelle, c'est-à-dire être prêt par l'intention à ne rien vouloir ni ne rien faire en dehors de ce que Dieu demande. Les âmes du purgatoire, sous ce rapport sont soumises à la volonté de Dieu puisqu'elles ont la charité qui est le résumé de tous les commandements de Dieu selon saint Mathieu⁵⁵⁷.

2) Réaliser cette volonté de Dieu jusqu'à devenir pour Dieu un instrument docile de sa volonté, parfaitement apte à être mu par ses impulsions. Une telle soumission n'appartient pas aux âmes du purgatoire à cause des restes du péché qui les attache encore à elles-mêmes. Mais cette seconde soumission est acquise à travers les purifications du feu.

Solution 1: Ce qui est essentiel à la soumission d'un serviteur, c'est que sa volonté soit disposée à se modeler sur la volonté de son maître. La rapidité avec laquelle il exécute l'ordre reçu n'est que la perfection secondaire de la soumission.

Solution 2: Les âmes du purgatoire ne veulent pas des souffrances en tant qu'elles sont des maux; mais elles les veulent relativement au bien qui se réalise par elles. En ce sens, elles sont parfaitement en conformité avec la volonté de Dieu qui ne veut le mal de peine qu'à cause d'un bien qui lui est attaché. Et leur volonté est à ce point conforme à celle de Dieu qu'elles désireraient elles-mêmes se plonger dans les flammes du purgatoire si Dieu ne le faisait lui-même.

Article 3: Les souffrances des âmes du purgatoire sont-elles voulues par Dieu?⁵⁵⁸

⁵⁵⁷ Mathieu 22, 40;

⁵⁵⁸ Voir saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, Supplément, question 70, article 4;

Objection 1: Les âmes du purgatoire ont une volonté droite. Or, la rectitude de la volonté consiste dans sa conformité à la volonté divine. Dès lors, puisque Dieu veut qu'elles soient punies, elles le veulent donc pareillement.

Objection 2: Tout homme sage veut le moyen nécessaire de parvenir à la fin qu'il veut. Or, les âmes du purgatoire savent que leurs souffrances sont le chemin de la gloire; Elles veulent donc souffrir.

Cependant: On ne demande pas à être délivré d'une peine que l'on subit volontairement. Or, les âmes du purgatoire demandent leur délivrance, comme saint Grégoire en cite de nombreux exemples. Leurs souffrances ne sont donc pas volontaires.

Conclusion: Une chose peut être dite volontaire de deux manières. -1° D'une volonté absolue; ainsi, aucune peine n'est volontaire, puisqu'il est de sa raison-même qu'elle soit contraire à la volonté.-2° D'une volonté conditionnelle, ainsi une brûlure est volontaire en vue d'une plaie à guérir. Ici deux cas se présentent. Dans le premier, la peine fait acquérir un bien, et, à cause de cela, la volonté la recherche, comme dans la satisfaction; ou encore, l'accepte volontiers et ne voudrait pas en être privée, comme dans le martyre. Dans le second, la peine ne mérite pas un bien, mais elle est le moyen d'y parvenir: ainsi en est-il de la mort. Cette peine, la volonté ne la recherche pas, elle voudrait en être délivrée, mais elle la supporte, et, pour autant, cette souffrance est dite volontaire. C'est en ce sens que les souffrances du purgatoire sont volontaires.

Certains auteurs prétendent qu'elles ne le sont en aucune façon; car, disent-ils, les âmes du purgatoire sont tellement absorbées par elles qu'elles ignorent qu'il s'agit d'une purification et se croient damnées. Cette opinion est erronée; car si ces âmes ne savaient pas qu'elles dussent être délivrées, elles ne solliciteraient pas nos suffrages, comme il leur arrive souvent de le faire.

Solution 1: Elles viennent d'être données.

Dans les romans, on pourrait recueillir d'innombrables passages dans lesquels un homme est obligé de se condamner lui-même devant la pureté et l'innocence d'un autre. Indiquons un seul témoignage pris tout à fait au hasard. Un jeune homme parle à un ami de sa fiancée: «Elle est si douce si fragile et en même temps si absente que cela vous tient à distance. J'ai tellement honte que je ne peux pas aller vers elle aussi sincèrement qu'elle vers moi. Pourquoi cela devrait-il être insensé? Quand on aime quelqu'un autant que j'aime Louise, il est atroce de penser que l'on s'est couché dans des bras étrangers et que l'on a tout à fait embrassé une bouche vénale et fardée. J'aurais dû au moins lui apporter un corps propre, convenable.» Eu égard à ce qu'un homme a à présenter au transpercé, il ne peut que se condamner lui-même purement et simplement. A quelles «œuvres» pourrait-il se référer comme suffisantes, compensantes.

Article 4: les âmes du purgatoire peuvent-elles pécher?

Objection 1: les âmes du purgatoire peuvent au moins commettre des péchés véniels puisqu'elles doivent s'en purifier.

Objection 2: Au purgatoire, les âmes ne sont pas en présence de l'essence divine. Elles ne sont donc pas comme les âmes du paradis qui ne peuvent se détourner de Dieu à cause du fait qu'il est l'essence même de la bonté; Au contraire, les âmes du purgatoire sont dans l'obscurité d'une prison et elles sont soumises aux pires des tourments. Elles peuvent donc, à cause de ces tourments qui s'opposent à leur volonté, se détourner de Dieu qui en est la cause. Elles peuvent donc pécher.

Objection 3: C'est une condition de la liberté de pouvoir se détourner d'un bien pour en poursuivre un autre. Or les âmes du purgatoire gardent leur libre arbitre. Elles peuvent donc se séparer de Dieu.

Cependant: Sainte Catherine de Gènes écrit⁵⁵⁹: «*les âmes du purgatoire ne peuvent plus pécher.*» De même Léon X condamne formellement la proposition suivante⁵⁶⁰: «*les âmes du purgatoire ne cessent de pécher aussi longtemps qu'elles cherchent le repos et ont horreur de peine.*»

Conclusion: Que les âmes du purgatoire ne puissent plus pécher, c'est à cause de l'état de leur nature qui est séparée du corps charnel et de la perfection du choix de l'heure de leur mort, comme nous l'avons vu. Que l'homme puisse tant qu'il est sur la terre se convertir sans cesse vers des biens opposés, cela tient à la condition de son intelligence qui, étant liée à la sensibilité, ne saisit qu'avec peine et par étape la bonté des réalités; cela tient aussi à la condition de la volonté qui peut se porter vers un bien relatif en se laissant entraîner par les désirs du corps et cela malgré l'intelligence qui peut savoir qu'il y a là un péché. On le voit chez les alcooliques qui boivent bien qu'ils sachent que l'alcool est un mal pour eux. Mais une fois séparée du corps, toute ignorance de l'intelligence et toute faiblesse de la sensibilité disparaît. Aussi, celui qui se porte une fois vers la fin éternelle ne peut s'en détourner car c'est en pleine possession de lui qu'il a choisi ce bien pour sa fin ultime.

Solution 1: les âmes du purgatoire ne commettent aucun péché véniel volontaire puisqu'elles haïssent ces péchés qui sont pour elles la cause de leur séparation provisoire du Dieu qu'elles aiment. Mais elles commettent des péchés véniels involontaires à cause des restes du péché passé qui maintiennent leur volonté vicieusement et involontairement attachée à elle-même. Ainsi, elles aiment mal. Elles n'aiment pas de manière humble et n'arrivent pas à dire «Seigneur, je ne suis pas digne de te recevoir mais dis seulement une parole et je serais guéri. Le temps seul peut, dans l'attente laminante de la venue de Jésus, les délivrer de ce défaut.

Solution 2: Les tourments du purgatoire sont eux-mêmes voulus et choisis par l'âme en tant qu'elle sait qu'ils la conduiront à l'union à Dieu. Ils ne peuvent donc en aucune manière la détourner de Dieu.

Solution 3: La liberté est une propriété de l'esprit quand il se porte vers un bien en pleine connaissance et sans que sa volonté y soit poussée de l'extérieur. C'est de cette façon là que l'âme du purgatoire reste immuablement fixée en Dieu, de même que l'âme du damné reste fixée en elle-même. Que nos intentions de la terre puissent se porter successivement sur diverses fins contradictoires, cela tient aux limites de la liberté conditionnée par l'erreur, le poids du corps, du monde et l'influence du démon.

Article 5: Les âmes du purgatoire peuvent-elles mériter?

Objection 1: Cela semble possible: le mérite se prend de l'augmentation de la charité. Or l'âme, après la mort, peut aimer davantage Dieu puisqu'elle progresse jusqu'à la disparition des péchés véniels. Donc la charité peut augmenter au purgatoire.

Objection 2: Les âmes du purgatoire souffrent et offrent à Dieu leur souffrance. Un tel acte est difficile et mérite donc une récompense supplémentaire comme une augmentation de la charité.

Objection 3: Les âmes du purgatoire passent leur temps à lutter contre les restes du péché qu'elles discernent en elles. Tout combat mené par amour pour Dieu mérite de sa part une récompense, c'est-à-dire une augmentation de la charité. Donc les âmes du purgatoire peuvent mériter.

Cependant: Jésus dit dans la parabole des talents⁵⁶¹: «*Après un long temps, le maître de ces serviteurs arrive et il règle ses comptes avec eux.*» Or, avant l'arrivée du maître, les serviteurs faisaient fructifier

⁵⁵⁹ Sainte Catherine de Gènes, Traité du purgatoire, III;

⁵⁶⁰ Bulle «Exurge domine »5 juin 1520;

⁵⁶¹ Mathieu 25;

leur talents. Il en est de même pour le mérite. Après la venue du Seigneur, il n'est plus temps de les augmenter mais seulement d'en recevoir la récompense.

Conclusion: Comme on l'a vu dans la deuxième partie, le mérite est proportionnel à la charité puisque Dieu veut qu'une âme mérite la proportion de gloire qui dépend de l'amour qu'elle a pour lui. Ainsi, plus la charité augmente dans une âme, plus elle reçoit de Dieu une claire vision de son essence.

Tant qu'il est sur la terre, un homme peut progresser dans la charité comme on le voit chez les païens de bonne volonté dont l'intention est de plus en plus désireuse d'aimer (il s'agit d'une disposition à entrer dans la charité quand elle leur sera proposée) ou chez les chrétiens qui aiment de plus en plus Dieu et le prochain. Cette augmentation se réalise en eux essentiellement par le fait que la vertu de charité prend de plus en plus possession de son sujet qui est la volonté et non parce que cette vertu elle-même s'augmente par addition. Une telle augmentation est d'abord réalisée par Dieu lui-même qui est l'auteur de l'infusion dans l'âme de cette vertu surnaturelle. Du côté de l'homme sur la terre, il peut y avoir disposition à l'accroissement de la charité en tant que, par un acte de charité, l'homme se rend plus prompt à agir de nouveau sous l'inspiration de cette vertu; puis la facilité de renouveler cet acte venant à s'accroître, l'homme voit la vertu théologale prendre davantage possession de ces actes et lui permettre de s'élancer vers un acte d'amour plus fervent. Cet acte plus fervent mérite à la mort un don de gloire plus grand puisque chacun méritera d'être comblé en proportion du mérite de sa charité.

Après la mort, l'homme n'est plus en état de progresser dans la charité et cela pour deux raisons:

1) Principalement à cause de son état nouveau de séparation avec le corps qui fait qu'il se porte vers sa fin tout entier et d'un seul coup, à la manière des purs esprits, dès qu'elle lui est proposée; Il aime donc Dieu avec toute la potentialité de la vertu de charité reçue durant sa vie terrestre et au moment de sa mort. Il se porte vers Dieu de toutes ses forces car il n'y a de mesure à cet acte que la dimension de sa capacité à désirer.

2) A cause de la volonté de Dieu qui a fixé que l'homme entrerait en possession de sa fin au terme de la vie terrestre. C'est pourquoi il appartient à la charité de la terre, celle qui est en état de voie vers l'obtention de la béatitude finale de mériter; quant à la charité du terme de la vie, il lui appartient d'entrer en possession de cette fin aussi elle ne mérite plus mais reçoit sa récompense.

Solution 1: le purgatoire ne permet pas à l'âme d'augmenter sa charité en ce sens qu'elle aimerait davantage Dieu au terme de la purification qu'au début. En effet, dès l'entrée dans la mort, l'âme aime Dieu selon la mesure parfaite de la charité atteinte durant sa vie terrestre. La purification détruit certains obstacles qui rendent peu aisé l'exercice de cette charité. Ces obstacles sont les restes du péché déjà pardonné dont nous avons dit plus haut.

Solution 2: Le fait que les âmes du purgatoire offrent leurs souffrances à Dieu ne prouvent pas qu'elles peuvent augmenter la charité en elles mais seulement qu'elles aiment Dieu plus qu'elles-mêmes. Sur la terre, une telle offrande leur vaudrait de la part de Dieu une augmentation de la charité car les âmes sont en état de voie. A cause de la nuit où vit l'intelligence, du silence de Dieu et de la présence d'un corps mortel, il est possible à l'homme d'aimer plus que de raison, d'aimer jusqu'à donner sa vie et au delà de la compréhension. Ce n'est pas le cas des âmes du purgatoire qui ont vu la lumière et aiment de toute la mesure de ce qu'elles en ont compris et désiré. Leur charité est ordonnée à recevoir immédiatement la gloire finale.

Solution 3: Il existe sur la terre deux manières de travailler à la purification de son âme:

1) une manière active lorsque l'on prend soi-même l'initiative de l'ascèse à travers des actes et des exercices volontaires. Ainsi, l'homme qui s'astreint à la prière, à la pénitence et à l'attention active à son prochain à cause de l'amour qu'il a pour Dieu se dispose activement à la croissance de la charité.

2) une manière passive: l'Esprit Saint prend lui-même l'initiative de nous purifier à travers les multiples épreuves de notre vie. C'est uniquement de cette manière que l'âme du purgatoire est purifiée. En effet, nous avons montré que pour ce qui est de son activité propre, rien ne peut plus progresser en elle: elle aime Dieu de toute la force de sa charité, à chaque instant et dès le premier

moment de son entrée au purgatoire. L'âme ne peut donc rien de plus que ce qu'elle a déjà pour hâter sa purification. Celle-ci se réalise sans qu'elle n'y puisse rien, par l'action de cette charité qui, dans la durée, s'insinue petit à petit et transforme l'intelligence et la volonté. Il s'agit d'une purification passive.

Article 6: Les âmes du purgatoire sont-elles dans la joie et dans la paix?

Objection 1: Nous avons montré que les âmes du purgatoire sont dans une affliction extrême. Elle ne peuvent donc être en même temps dans la joie, car la joie et la douleur sont opposées l'une à l'autre.

Objection 2: La souffrance des âmes du purgatoire dépasse ce qui existe sur terre. Or il peut exister sur terre des souffrances sans aucun mélange de joie et de paix comme on le voit chez les désespérés. Donc l'âme du purgatoire ne peut être dans la joie et la paix.

Objection 3: Aristote dit que la tristesse violente empêche non seulement la délectation qui lui est directement opposée, mais encore n'importe quelle délectation; et réciproquement la joie par rapport à la tristesse. Or la douleur des âmes du purgatoire est la plus aiguë de toutes. Elles ne peuvent donc être en même temps dans la joie.

Cependant: Sainte Catherine de Gènes écrit: *«les âmes du purgatoire ont un plaisir et une satisfaction qui se mêle parmi leur souffrance.»*

Conclusion: C'est par une même cause que les âmes du purgatoire sont dans la souffrance et la joie. La cause en est la charité parfaite qui se trouve en elles: leur volonté est conforme à celle de Dieu; En ce qui concerne le péché, il n'en demeure que les restes puisqu'elles se sont repenties totalement dans cette vie, avec la volonté effective de ne plus commettre des fautes. Elles ont donc été pardonnées au moment de la mort.

Ainsi, se trouvant exemptes de tout péché et unies à Dieu par la conformité de leur volonté à la sienne, elles le contemplent de loin, selon le degré de connaissance qui leur est donné et elles comprennent de quelle importance est la pleine et parfaite jouissance qui leur a été promise et qui leur sera donnée au jour de leur entrée dans la gloire. Cette certitude de voir un jour l'essence divine les plonge dans une stabilité totale et supprime toute inquiétude par rapport à leur salut.

Mais le lien de la charité qui les unit à Dieu est source en elles de paix car leurs affections sont unies dans la recherche d'un seul bien; Elle est aussi source de joie puisqu'elles sont déjà unies à lui dans l'espérance. C'est aussi le lien de la charité qui est source en elles de souffrance mais pour un autre motif, c'est-à-dire en tant que leur union définitive à Dieu n'est pas encore réalisée.

Solution 1: La joie et la paix ne sont pas directement contraires chez les âmes du purgatoire à la souffrance car l'une et l'autre n'ont pas le même motif. Rien n'empêche en effet que les contraires existent dans un même être quand ils ne portent pas sur un même objet. Ainsi la joie et la paix existent en tant que l'âme est déjà selon l'intention unie à Dieu par la charité, et la douleur en tant qu'elle en est de fait séparée pour un temps.

Solution 2: la souffrance des désespérés telle qu'on la voit est plus forte que celle des âmes du purgatoire, car il y a plus de souffrance dans le fait de ne plus avoir de finalité que dans celui d'en avoir une et d'en être séparé pour un temps. C'est pourquoi la souffrance des désespérés est comparable à celle des âmes de l'enfer davantage qu'à celle des âmes du purgatoire.

Solution 3: Aristote regarde la tristesse en tant qu'elle est une passion de la sensibilité. Une passion trop forte peut supprimer tout autre acte de l'âme car elle attire à elle toutes les énergies vitales. Au purgatoire, les passions n'existent pas puisque l'âme a été séparée du corps. La douleur du purgatoire est donc un acte de la volonté qui est séparée de son bien. Rien n'empêche qu'elle s'accompagne de

la joie et de la paix à condition que ce soit sous un autre rapport saisi par l'intelligence.

Article 7: Les âmes du purgatoire peuvent-elles les prier pour nous?

Objection 1: Cela ne semble pas possible. Nous avons montré que les âmes de l'au-delà, avant leur entrée dans le ciel, sont incapables par nature de voir ce que nous faisons sur la terre⁵⁶². Elles ne peuvent donc connaître nos désirs et nos soucis. En conséquence, elles ne peuvent prier pour nous.

Objection 2: Selon l'opinion commune, la souffrance des âmes du purgatoire est la plus intense qu'on puisse imaginer à cause de leur intense désir de voir Dieu que frustre leur isolement absolu. Or l'expérience montre que celui qui souffre trop est incapable de s'occuper d'autre chose que sa souffrance. Donc les âmes du purgatoire sont dans l'incapacité de prier pour nous

Cependant: Les âmes du purgatoire sont emplies de charité; Or l'un des exercices essentiels de la charité fraternelle consiste à prier pour ceux qui en ont besoin. Donc les âmes du purgatoire peuvent prier pour nous. Nous en avons un exemple dans l'histoire de l'homme riche rapportée par Jésus⁵⁶³: dans le lieu de torture où il séjourne, il supplie Abraham pour ses frères.

Conclusion: Saint Alphonse de Ligori résout ainsi cette question⁵⁶⁴: «On discute s'il est expédient de se recommander aux âmes du purgatoire. D'aucuns soutiennent que les âmes en expiation ne peuvent prier pour nous. Ils y sont amenés par l'autorité de saint Thomas qui enseigne que ces âmes, étant là pour se purifier au sein des peines nous sont inférieures et, pourtant, ne sont pas en situation de prier, mais plutôt de bénéficier de nos prières. Mais de nombreux autres docteurs, comme saint Bellarmin, Silvius, le cardinal Gotti, Lessius, Medina affirment avec beaucoup plus de probabilité: on doit le croire pieusement, Dieu leur manifeste nos prières afin que ces saintes âmes intercèdent pour nous et qu'ainsi entre elles et nous soit concervé ce bel échange de charité; Elles prient pour nous et nous prions pour elles.»

Solution 1: Il est vrai qu'ordinairement, les âmes du purgatoire ignorent nos prières. C'est pourquoi l'Église n'a pas coutume de les invoquer et d'implorer leur intercession. Mais on croit pieusement, comme nous avons dit, que Dieu leur manifeste nos prières. Et alors elles, toutes remplies de charité, ne négligent certainement pas de prier pour nous. Sainte Catherine de Bologne désirait-elle quelque grâce, elle recourait aux âmes du purgatoire et, vite, se voyait exaucée. Et même elle attestait que beaucoup de grâces obtenues par l'intercession des saints, elles les avaient ensuite reçues par l'intermédiaire des âmes du purgatoire.»

Solution 2: Aux dires de Sylvius et de Gotti, l'allégation de saint Thomas d'après laquelle les âmes en expiation ne sont pas en état de prier, ne fait pas obstacle au fait qu'elles prient réellement pour nous. Car autre chose est de ne pas se trouver en état de prier et autre chose de ne pas pouvoir prier. C'est vrai, ces âmes saintes ne sont pas en état de prier parce que, comme le dit saint Thomas, se trouvant là pour souffrir, elles nous sont inférieures, ayant plutôt besoin de nos prières. Néanmoins, en une telle situation, elles peuvent bien prier, étant des âmes amies de Dieu. Si un père, malgré son tendre amour pour son fils, le tenait en prison, en punition d'être tombé en quelque faute, le fils alors, ne serait certes pas en situation de prier. Mais pourquoi serait-il incapable de prier pour les autres, avec l'espoir d'obtenir ce qu'il demande, sachant l'affection que lui porte son père? Les âmes du purgatoire étant ainsi très aimées de Dieu et confirmées en grâce, il n'existe aucun empêchement leur interdisant de prier pour nous⁵⁶⁵.

⁵⁶² Voir ce traité, question 9, article 7;

⁵⁶³ Luc 16, 27;

⁵⁶⁴ Saint Alphonse de Ligori: «le grand moyen de la prière»

⁵⁶⁵ Ibidem;

QUESTION 17: Les effets du purgatoire

A propos des effets du purgatoire, six questions sont posées

- 1) Le péché véniel comme péché véniel est-il expié par souffrances du purgatoire?
- 2) Les flammes du purgatoire libèrent-elles de la peine due au péché?
- 3) Les âmes du purgatoire sont-elles délivrées plus vite les unes que les autres?
- 4) Y a-t-il trois degrés du purgatoire?
- 5) Le lieu du purgatoire peut-il être la terre?
- 6) Certaines âmes peuvent-elles être purifiées en se réincarnant dans un corps?

Article 1: Le péché véniel comme péché véniel est-il expié par souffrances du purgatoire?

Objection 1: La Glose semble le nier: «Ce qui n'a pas été amendé en cette vie, c'est en vain qu'on en demande le pardon après la mort.»

Objection 2: Tomber dans le péché et en être délivré sont corrélatifs. Or, l'âme, après la mort, ne peut plus commettre de péché véniel. Elle ne peut donc pas davantage en être absoute.

Objection 3: Saint Grégoire dit que l'âme sera, au jugement, telle qu'elle est sortie du corps, car l'arbre demeure où il est tombé. Si donc elle avait le péché véniel, au sortir de ce monde, elle l'aura encore au jugement, et le purgatoire ne l'aura point expié.

Objection 4: Le péché actuel n'est effacé que par la contrition. Mais, après cette vie, il n'y a plus de contrition, qui est un acte méritoire, puisque alors on ne peut plus ni mériter ni démériter, selon le principe posé par saint Damascène: «*La mort est pour les hommes ce que fut la chute pour les anges.*»

Objection 5: La cause du péché véniel, c'est le foyer de convoitise; aussi, dans l'état primitif, Adam n'aurait pu pécher véniellement. Mais la convoitise, dont le foyer, justement appelé «la loi de la chair», est détruit par la mort, n'existe plus dans l'âme séparée. Le péché véniel n'y peut donc plus être, ni non plus être expié par le feu du purgatoire.

Objection 6: D'après le Père Marie-Eugène de l'enfant-Jésus, le purgatoire est source de deux effets: - 1) une purification morale qui amène la personne à se refuser à toute infidélité volontaire, vénielle ou mortelle -2) un retournement psychologique qui adapte les facultés aux emprises de plus en plus aisées de la charité. Or ces deux effets ne concordent pas avec ceux énoncés dans la réponse.

Cependant: L'autorité de l'Église enseigne à travers le pape Innocent IV⁵⁶⁶: «*Les orthodoxes grecs eux-mêmes croient et affirment en toute vérité et certitude que les âmes de ceux qui meurent après avoir reçu la pénitence, mais sans l'avoir accomplie ou qui meurent exempts de péchés mortels, mais avec des péchés véniels et minimes, sont purifiées après la mort et peuvent être aidées par les prières de l'Église.*» Donc les péchés véniels sont remis au purgatoire.

Conclusion: Certains auteurs ont prétendu que, dans l'autre monde aucun péché, comme péché,

⁵⁶⁶ Lettre à l'évêque de Tusculum, 6 mars 1254, p. 509;

n'était remis. Nous avons montré que cette opinion ne peut convenir selon la lettre des Ecritures⁵⁶⁷: «*Tout péché et blasphème sera remis aux hommes (...) dans ce monde et dans l'autre sauf le blasphème contre le Saint Esprit.*» Elle ne convient pas non plus selon son esprit: il serait aberrant d'affirmer que celui qui s'endort le soir en ayant omis de demander pardon pour un péché serait damné sans rémission possible s'il venait à mourir dans son sommeil. Dieu nous a manifesté suffisamment à la croix que son amour n'est pas un piège.

Nous avons montré d'autre part qu'il est impossible qu'après la mort, lorsque le pécheur repentant s'est tourné vers Dieu, il subsiste en lui un seul péché véniel volontaire. Le péché mortel a, quant à lui, disparu complètement. C'est la conséquence première de toute conversion à la charité. L'âme est en effet toute tournée vers Dieu et rien, aussi bien dans ses intentions que dans ses actes intérieurs n'est fait en dehors de Dieu. Cette vie spirituelle s'accomplit d'une manière nouvelle car, avec la dissolution du corps, le foyer du péché conséquence du péché originel, a disparu. Il ne reste donc plus dans l'âme que des vestiges de son ancienne vie de péché, à savoir des orientations vicieuses de la volonté qui, ayant cherché pendant trop longtemps son propre bien, a du mal à se livrer entièrement et simplement à l'amour de Dieu et du prochain. Ces habitus vicieux de la volonté n'affectent pas ses intentions mais seulement la qualité de l'exercice de ses actes. Il s'agit d'un désordre involontaire dans l'âme. Celle-ci voudrait bien aimer d'une façon totalement spontanée mais elle n'y peut rien changer. Seul le temps du purgatoire pourra, lentement et dans le Saint Esprit, réaliser cette oeuvre divine. Il s'agit donc d'un péché véniel passif et non volontaire. C'est lui qui, comme tel, est détruit par les souffrances du purgatoire.

Dans le purgatoire, une autre purification doit être réalisée avec celle de la volonté: l'intelligence aussi, marqué par la vie le péché, peut avoir du mal à comprendre d'une manière pratique les exigences d'une vie tout orientée dans le sens de la charité. Nous avons montré que, dans le moment de la mort, l'intelligence perçoit dans l'apparition glorieuse du Christ, tout ce qui lui est nécessaire pour l'orientation définitive qu'elle aura à effectuer vers le Bien ou vers le mal. Cette connaissance est spéculative au sens littéral du mot (*speculum*) puisqu'elle est vue comme dans un miroir dans le Christ. Il se peut cependant qu'elle n'ait pas converti entièrement l'intelligence pratique. Celle-ci, peu familiarisée avec les exigences d'un amour absolu, peut avoir des difficultés à en percevoir toutes les implications délicates. Seul l'apprentissage réalisé dans le temps du purgatoire, peut arriver à la faire progresser de demeures en demeures, jusqu'à la rendre totalement et aisément obéissante à Dieu.

Solution 1: Cette glose est à prendre avec prudence. Elle tend à montrer qu'en enfer les âmes demandent pardon à Dieu mais que celui-ci se montre sourd à leurs appels. Nous avons montré qu'aucune âme ne demande jamais pardon à Dieu en enfer. Si, par hypothèse impossible, cela se produisait, Dieu comblerait aussitôt cette âme de la grâce de son amitié. Tout le mystère de la croix signifie et révèle cette disposition de Dieu qui pardonne tout péché dès qu'il est regretté.

Solution 2: Il faut distinguer le péché véniel actif qui est volontaire (comme lorsque par exemple, voulant aimer Dieu et le prier, on se complait malgré tout dans des distractions à l'oraison) du péché véniel passif qui n'est pas volontaire mais peut-être constitué par n'importe quelle imperfection des actes moraux. Si le foyer du péché disparaît avec la mort, les-habitus vicieux de l'intelligence et de la volonté peuvent demeurer, même après la conversion.

Solution 3: Après la mort et la manifestation du Christ, l'âme demeure pour toujours semblable quant à l'orientation de son intention comme nous l'avons suffisamment montré. La disparition des péchés véniels ne change pas l'état de l'âme, car ils n'enlèvent ni ne diminuent la charité qui est la mesure de sa valeur surnaturelle. Donc, qu'ils soient remis ou non, l'âme demeure la même.

Solution 4: Après la mort, l'âme ne peut plus mériter quant à la récompense, essentielle. Mais tant que l'homme n'est pas au terme, il peut mériter par rapport à quelque chose d'accidentel; c'est ainsi que, au purgatoire, il peut y avoir des actes qui méritent la rémission du péché véniel.

⁵⁶⁷ Mathieu 12, 32;

Solution 5: Le péché véniel a son principe dans le foyer de convoitise mais il a sa consommation dans l'esprit. Il peut donc y demeurer, même après que le foyer a été détruit.

Solution 6: Il s'agit ici des effets de la purification telle qu'elle est accomplie ici sur la terre dans les sommets de la vie mystique (sixième demeure) En effet, arrivé à ce degré d'union à Dieu, le chrétien n'éprouve plus d'attraits pour le péché. Sa volonté est tournée tout entière vers l'unique recherche de l'amour de charité. C'est le premier effet cité par le père Marie-Eugène de l'Enfant Jésus. Quant au retournement psychologique, il correspond à une modification de l'action de Dieu qui, compte tenu des purifications précédentes, peut s'exercer selon un mode nouveau: Dieu, dans cet état, commence à infuser ses lumières à l'esprit directement sans passer par les sens qui, habituellement nourrissent l'intelligence par l'apport des images.

A l'heure de la mort et lorsque l'âme se tourne vers le bien, ces deux purifications sont réalisées instantanément: 1) La conversion radicale qui accompagne la vision de la gloire du Christ et de ses saints ne permet plus de croissance de l'amour tant l'esprit se trouve aspire selon toutes les forces dont il est capable et d'un seul coup vers les biens éternels. C'est pourquoi il ne peut plus exister de péché volontaire ni véniel ni mortel au purgatoire. 2) Quant au retournement psychologique, il accompagne avec nécessité la mort du corps puisque l'âme se trouvant séparée de son corps ne peut plus exercer ses activités spirituelles avec l'aide des images qui ont disparues. Nous avons montré que l'intelligence s'exerce alors selon le mode des anges. La seule purification possible ne concerne donc pas la croissance de l'amour mais seulement la simplification de son élan.

Article 2: Les flammes du purgatoire libèrent-elles de la peine due au péché?⁵⁶⁸

Objection 1: On purifie ce qui est souillé. Mais peine n'est pas synonyme de souillure. Elle ne saurait donc être effacée par le purgatoire.

Objection 2: Le contraire n'est purifié que par son contraire. Comment la peine du purgatoire pourrait-elle donc purifier de la peine due au péché?

Objection 3: A propos du feu dont parle saint Paul, et qui consume le bois, le foin, le chaume, symboles des péchés véniels, la Glose dit: «Ce feu est celui de l'épreuve et de la tribulation, dont il est écrit: La fournaise éprouve les vases du potier.» L'expiation consiste donc dans les peines de la vie, surtout dans la mort, la plus grande de toutes, et non dans le feu du purgatoire.

Objection 4: Le fait de subir la peine due à son péché ne semble pas obligatoire, à cause de la miséricorde de Dieu qui peut la remettre en regard des souffrances du Christ qui ont amplement satisfait pour le péché du monde entier. Donc les flammes du purgatoire ne sont pas nécessaires pour délivrer de la peine due au péché.

Cependant: Les souffrances du purgatoire sont plus grandes que toutes les souffrances de ce monde. Mais par celles-ci on peut payer la peine due au péché. A plus forte raison, par celles du purgatoire.

Conclusion: Un débiteur s'acquitte de sa dette en la payant. Or, la dette contractée par le péché n'est pas autre chose que la peine qu'il mérite. Donc, celui qui subit cette peine acquitte ainsi sa dette. C'est en ce sens que les souffrances du purgatoire purifient de la dette du péché.

Objection 1: La dette du péché ne comporte pas de souillure par elle-même, mais par le péché qui en est la cause.

⁵⁶⁸ Voir chez saint Thomas d'Aquin, Supplément Question 70 ter, article 7;

Objection 2: La peine n'est pas contraire à la peine comme telle, mais comme dette, car, on reste débiteur tant qu'on n'a pas subi la peine dont on est redevable.

Objection 3: Les mêmes expressions scripturaires peuvent renfermer plusieurs sens. Le «feu» dont il s'agit ici peut désigner les souffrances de ce monde ou celles de l'autre monde, qui, les unes et les autres, purifient du péché véniel, tandis que la mort, comme simple phénomène naturel, y est impuissante, ainsi qu'on l'a dit.

Objection 4: La peine due au péché peut être remise par Dieu après la mort en ce sens que le défunt n'est pas obligé de l'accomplir lui-même. Mais il est nécessaire qu'elle le soit par un autre qui lui est uni dans la charité et qui peut par ses sacrifices rétablir l'ordre qui a été brisé. Cet autre peut être le Christ lui-même à cause des mérites de sa croix ou les vivants par l'offrande de prières, d'aumônes ou de sacrifices. Le fait que Dieu ne néglige pas cette dette tien à sa pédagogie sur nous: que nous nous souvenions toujours de la gravité du péché.

Article 3: Les âmes du purgatoire sont-elles délivrées plus vite les unes que les autres?

Objection 1: Plus grave est la faute et grande la dette, plus la peine infligée en purgatoire est sévère. Et cette proportion exige que pour une faute plus légère l'âme reçoive une peine moins sévère. Il semble que, dans ce cas, l'âme subira moins intensément la douleur due au feu. Et c'est cette différence d'intensité dans la souffrance qui explique la diversité proportionnelle des peines du purgatoire. Donc les âmes du purgatoire n'en sont pas délivrées plus tôt les unes que les autres.

Objection 2: Au ciel et en enfer, tous les mérites et tous les démérites ne sont pas égaux; cependant la durée est la même. Il doit donc en être ainsi au purgatoire.

Objection 3: Au purgatoire, il n'y aura plus de temps puisque le corps aura disparu. Parler d'une durée de la purification paraît donc illusoire. Alexandre VI a condamné la proposition selon laquelle le purgatoire ne pouvait durer plus de dix ans⁵⁶⁹. Nous connaissons la relativité de la durée temporelle. Nous ne pouvons pas répondre par nos catégories spatio-temporelles qui sont purement humaines. L'acte de la mort échappe à toutes nos mesures ainsi que l'acte de purgation.

«L'homme n'a pas seulement un temps physique, mais aussi un temps anthropologique. Nous référant à Augustin, appelons «temps mémoire» ce «temps humain» Ajoutons que ce temps-mémoire est caractérisé par la relation de l'homme au monde corporel, sans être complètement lié à ce monde et sans non plus qu'on puisse totalement l'en détacher. Ce qui veut dire que lorsque l'homme sort du monde biologique, le temps-mémoire se dissocie du temps physique et subsiste comme temps-mémoire pur, sans pour autant devenir «éternité» Là se trouve la raison du caractère définitif de ce qui s'est accompli en cette vie et de la possibilité d'une purification comme d'un ultime destin à courir dans une nouvelle relation à la matière. C'est la seule explication qui permette de considérer la résurrection comme une possibilité nouvelle offerte à l'homme, voire comme une nécessité à laquelle il lui faut s'attendre.»⁵⁷⁰

Cependant: Saint Paul compare les péchés véniels «au bois, au foin et au chaume.» Or il est évident que le premier met plus longtemps à se consumer. Donc il y a des péchés véniels qui seront punis plus longtemps que d'autres en purgatoire.

Conclusion: Pour comprendre la durée du purgatoire, deux choses sont à considérer:

⁵⁶⁹ D.S. 2063;

⁵⁷⁰ RATZINCER J, La mort et l'au-delà, Communio-Fayard 1994, p. 190;

1) la nature du péché véniel qui reste à purifier; 2) l'intensité du feu qui purifie;

Pour le premier point, il faut dire ceci: certains péchés véniels sont plus adhérents, selon que l'âme s'y porte avec plus de penchant et s'y attache avec plus de force. Or ce qui imprègne plus profondément exige aussi plus d'efforts pour être enlevé. C'est pourquoi certaines âmes du purgatoire exigent de passer par une plus profonde purification, dans la mesure où le péché véniel a pénétré davantage dans leurs affections.

Pour le deuxième point, il faut dire ce qui suit: l'intensité du feu qui purifie à mesure de l'intensité de la charité qui porte l'âme à souffrir de l'absence provisoire de Dieu. Il est donc évident que l'âme qui aura reçu de Dieu en cette vie la charité à un degré de participation plus excellent souffrira davantage de l'absence de Dieu et sera donc plus rapidement purifiée par le feu de ses restes d'attachement à elle-même.

De tout cela on doit conclure que, à degré égal de purification, les âmes qui aimeront davantage Dieu souffriront d'un purgatoire plus court mais plus douloureux que celles qui l'aiment moins. De même, à degré égal de charité, les âmes qui seront davantage attachées par les restes du péché souffriront plus longtemps que celles qui le sont moins.

«On voit que dans ce contexte, tout le calcul fait sur une réduction de la durée n'a aucun sens. La conversion est une réalité intérieure à la personne, et par conséquent, rien d'extérieur à elle ne peut changer à sa situation.»

Solution 1: La grandeur de la peine correspond proprement à la grandeur de la faute mais sa durée correspond à la profondeur de la pénétration de celle-ci dans l'âme. De même qu'il est plus facile de brûler du foin que du bois, de même il est plus facile de purifier un léger attachement à soi. La durée de la peine correspond aussi à l'intensité du feu appliquée à l'âme, car un feu plus brûlant détruit plus vite les impuretés qu'un feu de faible chaleur.

Solution 2: Le péché mortel qui mérite l'enfer et la charité qui mérite le ciel sont, après la mort, enracinés dans l'âme à jamais. C'est donc pour tous les damnés et tous les élus la même durée sans fin. Mais il en va autrement du péché véniel qui est puni en purgatoire d'une façon temporaire.

Solution 3: Il n'y aura plus de temps au purgatoire en ce sens qu'il ne sera plus mesuré par le mouvement régulier des corps célestes. Mais il demeurera un temps intérieur, mesure de la durée des opérations vitales. La durée intérieure existe déjà sur terre, comme on le voit chez ceux qui s'ennuient et qui considèrent quelques minutes comme si c'était des heures. De même, au purgatoire, le temps paraîtra plus long à ceux qui désireront davantage Dieu puisque leur désir de le voir les tourmentera davantage. Et comme dans l'au-delà, la durée intérieure est ce qui est essentiel, on doit dire que le temps extérieur de leur peine leur sera indifférent; Pour un péché égal, que le purgatoire ait un temps terrestre qui dure quelques minutes ou des années, il leur paraîtra avoir duré intérieurement très longtemps, selon la mesure de ce qu'ils devaient souffrir.

Un texte de l'Évangile de saint Luc peut commenter la situation de la personne qui se retrouve seule face à l'amour essentiel qui l'a passionnément recherchée⁵⁷¹: *«Comme il était encore loin de son père il l'aperçut et fut pris de pitié. Il courut se jeter à son cou et le couvrit de baiser»* (* littéralement: pris aux entrailles)

Article 4: Y a-t-il trois degrés du purgatoire?⁵⁷²

Objection 1: Cela ne semble pas possible. Si l'on distingue trois degrés du purgatoire, c'est qu'il peut y avoir perfectionnement de la charité. Or nous avons montré que la charité ne peut croître après cette vie.

⁵⁷¹ Luc 15, 20;

⁵⁷² Voir principalement le célèbre traité du purgatoire de sainte Catherine de Gênes. A propos des trois degrés du purgatoire, dont on peut aussi en extraire la doctrine des traités de théologie mystique (Voir par exemple la structure générale du château intérieur de sainte Thérèse d'Avila;

Objection 2: Des l'entrée dans le purgatoire, l'âme possède une charité parfaite, selon sainte Catherine de Gênes. Elle a seulement besoin d'être délivrée des restes du péché. Un seul purgatoire semble donc nécessaire.

Objection 3: Si l'on admet trois degrés de purification pourquoi ne pas admettre de nombreux autres degrés intermédiaires par lesquels l'âme passe avant de contempler Dieu face à face.

Objection 4: Dès cette terre, certains hommes sont préoccupés uniquement par la recherche de Dieu et *«désirent mourir pour être avec le Christ»* comme saint Paul. Il semble qu'il soit inutile qu'ils passent par les trois degrés du purgatoire.

Cependant: Dans tout mouvement, il y a un début, un progrès et une fin. Or la purification de l'âme est un mouvement qui aboutit au détachement total de soi. Donc on doit admettre qu'il peut y avoir trois degrés dans le purgatoire. C'est ce que confirme sainte Catherine de Gênes⁵⁷³: *«la joie des âmes augmente en proportion qu'elles s'approchent de Dieu, qu'elles s'occupent uniquement de lui.»*

Conclusion: Dans le purgatoire, l'amour de Dieu qui a été infusé dans l'âme doit arriver à faire disparaître toute trace d'un quelconque amour désordonné de soi; Or l'amour égoïste de soi ne subsiste dans cet état qu'à travers des restes qui sont comme des tendances vicieuses de la volonté encore attachée à elle-même. Celui donc qui, dans le purgatoire, désire se purifier des restes du péché en étant principalement préoccupé par la lutte contre la tâche qu'ils laissent en lui peut être considéré comme un débutant dans la purification et c'est le premier degré du purgatoire. Celui dont la préoccupation principale est d'établir de plus en plus la totalité des tendances de sa volonté dans l'unique désir de Dieu, c'est-à-dire de progresser dans la purification de son âme est dans le deuxième degré du purgatoire, c'est-à-dire le degré des progressants. Enfin, celui qui ne se préoccupe plus du tout de la pureté de son âme mais ne désire qu'une chose, à savoir l'union à Dieu appartient au troisième degré du purgatoire qui est celui des parfaits et qui peut être appelé le parvis immédiat du Ciel car l'âme est alors totalement détachée de la préoccupation d'elle-même. Elle peut donc être immédiatement introduite dans la gloire de la vision béatifique.

Solution 1: Les degrés du purgatoire ne se prennent pas de l'augmentation de la charité⁵⁷⁴ qui brûle avec la même force l'âme au début et à la fin de la purification. Ils se prennent des restes du péché et du degré de préoccupation vis-à-vis de soi qui demeurent dans l'âme. Au commencement de ce purgatoire mystique qui commence après le départ de la présence jusqu'ici glorieuse du Christ, l'âme dit au Seigneur: *«Tu verras. Je t'aime et je deviendrais un jour digne de ton amour»* Son amour est total mais il manque de cette humilité qui est l'essence même de Dieu. Au terme du purgatoire, laminée par l'attente, l'âme dit: *«Je ne suis pas digne de te recevoir. Mais dis seulement une parole et*

⁵⁷³ Traité du purgatoire;

⁵⁷⁴ Mgr d'Hulst, dans ses Lettres de direction, (1906, p. 154-156), décrit de la façon suivante les trois degrés du purgatoire. Nous ne pouvons malheureusement souscrire à ce texte puisqu'il y voit l'augmentation de l'amour. Il s'agit plutôt d'une description de la manière dont pourrait s'effectuer une purification active ici-bas:

«Je voudrais vous dire comment j'ai vu cette année le Purgatoire. Au sortir de cette vie, beaucoup d'âmes, sauvées par miséricorde, sont par rapport au ciel de véritables étrangères, elles n'en savent pas la langue, elles ne sont pas vêtues comme il faut pour y entrer; elles ne sauraient pas y trouver leur place. Alors, la miséricorde les envoie se purifier. Cette purification a trois phases.

La première, c'est l'humiliation. Dieu leur envoie sa lumière et elles se voient telles qu'elles sont; la confusion qui naît de là est une agonie comparable à celle de Jésus au jardin, quand il s'est vu couvert des péchés du monde. Sur la terre, ces pauvres âmes buvaient le péché comme de l'eau; maintenant elles en ont horreur et s'en voient chargées. Ce tourment dure longtemps à moins qu'il ne soit abrégé par les prières et les sacrifices qui montent de la terre.

Quand ces âmes ont acquis, à leurs dépens, la vraie notion et la haine du péché, Dieu, par une seconde illumination, se montre à elles de loin dans sa beauté, et enflamme des désirs qu'elles ne se connaissaient pas. Alors elles se souviennent du temps où Dieu était tout près, où il frappait à leur porte, et où elles ne l'ouvraient pas, aimant mieux un plaisir, un hochet, un écu. Maintenant elles brûlent du désir d'aller à Lui, et c'est Lui qui s'éloigne. Ces désirs sont un supplice, mais un supplice qui purifie et prépare à l'amour.

Quand la seconde oeuvre est faite, l'amour entre en scène, il pénètre ces âmes et les fait fondre sous son feu. Alors, elles se souviennent de leurs mépris, (les rebuts qu'elles lui ont infligés) et la contrition parfaite, celle des grands pénitents, celle dont elles étaient incapables à l'heure du pardon reçu ici-bas, cette contrition d'amour les envahit, les purifie et les introduit au ciel.

Voilà le purgatoire avec ses trois heures d'agonie. Qui nous empêche de l'anticiper, de commencer par l'humiliation, de continuer par le désir; de finir par l'amour? »

je serai guéri » On le voit, l'âme est morte à elle-même et uniquement préoccupée de Dieu et du prochain. Sans qu'elle l'ait provoqué elle-même, par la seule vertu du feu de l'absence, son amour est devenu humble.

A travers quelles pensées l'âme vit-elle ce temps intérieur d'attente? A travers la méditation réaliste de la noirceur de ce qu'elle a fait (son péché) et le souvenir de la lumière du ciel entrevu à l'heure de la mort. En une vision prophétique et symbolique saisissante, la mystique Adrienne von Speyr fit l'expérience du premier degré du purgatoire, appelé par elle l'enfer tant elle y connut la souffrance et la séparation de Dieu (la peine du dam des anciens théologiens) et l'horreur de son péché qu'elle voyait comme un fleuve de matière inerte et lourde. Il s'agit bien du purgatoire et non de l'enfer des damnés comme il résulte avec évidence de la lecture du texte. Nul blasphème contre l'Esprit Saint dans ce lieu mais des péchés dont le pécheur découvre l'horreur. Ce texte est de genre littéraire symbolique.

Solution 2: Que la charité soit parfaite, cela signifie que l'âme est définitivement établie dans l'amour de Dieu au point qu'elle ne peut et ne veut se tourner vers une autre fin que celle de la charité. Mais cela ne signifie pas qu'il ne demeure aucun reste de l'attachement à soi aussi bien dans les tendances de la volonté que dans les préoccupations de l'intelligence. Or celui qui commence à se détacher du péché véniel est dans une autre disposition intérieure que celui qui progresse ou que celui qui arrive au terme. Il y a donc trois degrés dans le purgatoire.

Solution 3: Toutes les distinctions intermédiaires que l'on peut saisir dans la purification de l'âme se trouvent comprises dans l'un ou l'autre des trois degrés dont on a parlé; de même que toute division pratiquée dans ce qui est continu est située, selon le philosophe dans ces trois termes: le début, le milieu, la fin.

Solution 4: Ceux qui ont déjà dès cette vie terrestre purifié leur âme de tout attachement à eux-même ne passent pas après la mort par le feu du purgatoire. De même, ceux qui sont dans l'état de progressants dans la charité n'ont pas besoin de passer par le purgatoire des débutants car il y a continuité spirituelle entre le purgatoire de cette terre et celui de l'au-delà.

Article 5: Le lieu du purgatoire peut-il être la terre?

Objection 1: Il semble qu'il ne convienne pas de parler d'un lieu pour le purgatoire. Les âmes sont en effet séparées du corps et ne peuvent être localisées puisqu'elles ne sont pas de nature matérielle. Le purgatoire est donc plutôt un état intérieur de l'âme qu'un lieu.

Objection 2: Même si l'on admet un lieu pour le purgatoire, ce ne peut être que d'une manière métaphorique, à la manière dont on parle d'un lieu pour les purs esprits. Mais ce ne peut être d'une localisation telle qu'on en parle pour les hommes de la terre. C'est pourtant de cette manière là que parlent ceux qui décrivent des apparitions de fantômes et de revenants.

Objection 3: L'âme qui reste liée au corps de telle manière qu'elle puisse voir ce qui se passe dans le monde d'ici-bas n'est pas vraiment passée par la mort qui est la séparation totale d'avec le corps. Elle n'est donc pas au purgatoire qui suit le jugement dernier et la mort. Donc le purgatoire ne peut avoir lieu sur la terre.

Objection 4: Saint Jean écrit dans la première épître⁵⁷⁵: «*Si nous confessons nos péchés, lui, fidèle et juste pardonnera nos péchés et nous purifiera de toute iniquité.*» Or une telle purification a lieu dès cette terre. Il semble donc que le lieu du purgatoire est la terre et qu'il n'est autre que l'épreuve d'ici-bas.

⁵⁷⁵ 1 Jean 1, 9;

Cependant: Saint Bernard raconte⁵⁷⁶: «*Saint Malachie vit un jour sa sœur qui avait trépassé depuis quelques temps. Elle faisait son purgatoire au cimetière: à cause de ses vanités, des soins qu'elle avait eus de sa chevelure et de son corps, elle avait été condamnée à habiter la propre fosse où elle avait été ensevelie et à assister à la dissolution de son cadavre. Le saint offrit pour elle le sacrifice de la messe durant trente jours. Ce terme expiré, il revit à nouveau sa sœur. Cette fois elle avait été condamnée à achever son purgatoire à la porte de l'Église, sans doute à cause de ses irrévérances pour le lieu saint, peut être parce qu'elle avait détourné les fidèles de l'attention des Mystères Sacrés.*» De multiples autres témoignages d'apparitions et de révélations faites aux saints⁵⁷⁷ confirment ce genre de récit. Donc certaines âmes font leur purgatoire sur terre.

Conclusion: Au sujet du lieu du purgatoire, le contenu de la révélation ne donne pas de précisions décisives⁵⁷⁸. De même, la raison ne peut conclure d'une manière définitive. Cependant, il est possible d'avancer certains arguments en s'appuyant sur des révélations privées qui paraissent dignes de crédibilité et une longue tradition des saints et des théologiens dans l'Église.

1) Si l'on considère la peine du purgatoire comme étant essentiellement un feu de l'âme, dû au désir ardent de Dieu, alors le purgatoire n'est pas un lieu. Il est plutôt un état de l'âme, de la même façon que l'enfer est d'abord l'état de celui qui se sépare de l'amour de la charité à cause de son orgueil. Il faut se souvenir cependant que l'âme séparée de la chair garde un corps psychique siège de ses facultés sensibles⁵⁷⁹. Elle est donc localisée par elle-même et non seulement d'une manière métaphorique comme on le dit pour les anges quand ils appliquent leur intelligence et leur action à un corps déterminé. En ce sens, les âmes ont un rapport explicité avec le lieu.

2) Si l'on considère, selon l'opinion de certains théologiens, que la justice divine s'applique à l'âme par l'obligation de vivre cette purification dans un lieu déterminé qui l'emprisonne alors il faut admettre un lieu pour le purgatoire. Selon l'opinion commune des anciens théologiens, c'est un lieu séparé des âmes de l'enfer, et des âmes du paradis, de telle sorte que la solitude soit totale. D'autres théologiens anciens prétendaient au contraire que, selon la loi commune, le purgatoire est situé au-dessous de nous et correspond ainsi à l'état de ces âmes qui sont à mi-chemin entre le ciel et la terre. Cette opinion est évidemment liée à une cosmologie que la science actuelle rend caduque. Elle est sans doute liée à des visions de type métaphoriques, visant à faire comprendre des réalités autrement plus profondes car spirituelles⁵⁸⁰. Il vaut mieux dire que nous ne savons pas où se trouve le purgatoire.

3) Au sujet de l'argument de ceux qui disent que le purgatoire se situe sur la terre, il faut dire ceci: certains auteurs prétendent que c'est la loi commune que le lieu du péché soit aussi celui du purgatoire. Mais cette opinion manque de probabilité. Il se peut que l'on soit puni en même temps des péchés commis en des lieux différents. Par contre, il peut être sage que, par exception, Dieu les condamne à souffrir le purgatoire sur les lieux de leur vie terrestre; On peut voir à cela deux raisons:

A) le bien de l'âme elle-même qui, étant sur les lieux où elle a péché sans pouvoir se livrer au

⁵⁷⁶ Vie de saint Malachie;

⁵⁷⁷ Quelques témoignages actuels: Clémence Ledoux, fondatrice de la Fraternité de Marie-Reine Immaculée et ses visions lors d'une visite du château de Versailles;

⁵⁷⁸ De nombreux textes de l'Ancien testament à propos du shéol pourraient cependant être interprétés dans ce sens (Job 26, 20): «Les Ombres tremblent sous terre, les eaux et leurs habitants sont dans l'effroi. Devant lui, le Shéol est à nu, la Perdition à découvert.»

⁵⁷⁹ Voir Question 8, article 2;

⁵⁸⁰ Afin d'illustrer ce phénomène, voici quelques récits rapportés par des saints: parmi toutes les révélations que cite saint Grégoire le Grand dans ses dialogues, nous choisisons celles dont l'authenticité est à l'abri de toute contradiction.

«Un pèlerin du territoire de Romains dez, revenant de Jérusalem, est-il dit dans les annales de Citeaux, fut obligé par la tempête de relâcher sur une île voisine de la Sicile. Il y visita un saint ermite qui s'informa de ce qui touchait à la religion dans son pays de France, et lui demanda en outre s'il connaissait le monastère de Cluny et l'abbé Odilon. Le pèlerin répondit qu'il les connaissait, et ajouta qu'il lui saurait gré de lui dire quel intérêt le portait à lui adresser cette question. L'ermite reprit: il y a ici tout près un cratère dont nous apercevons les cimes; A certaines époques il vomit avec fracas des tourbillons de fumée et de feu. J'ai vu des démons emporter les âmes des pécheurs, et les précipiter dans ce gouffre affreux, afin de les tourmenter pour un temps. Or, il m'arrive, à certains jours, d'entendre les mauvais esprits s'entretenir mutuellement et se plaindre de ce que quelques-unes de ces âmes leur échappent; ils murmurent contre les personnes de piété qui par leurs prières et leurs sacrifices, hâtent la délivrance de ces âmes. Odilon et ses religieux sont les hommes qui paraissent leur inspirer plus d'effroi. C'est pourquoi, quand vous serez de retour dans votre pays, je vous prie, au nom de Dieu, d'exhorter les moines et l'abbé de Cluny à redoubler leurs prières et leurs aumônes pour le soulagement de ces pauvres âmes. Le pèlerin à son retour s'acquitta de la commission. Le saint abbé Odilon considéra et pesa mûrement toutes choses; Il eut recours aux lumières de Dieu et ordonna que dans tous les monastères de son ordre, on fit chaque année, le deuxième jour de novembre, la commémoration de tous les fidèles trépassés. Telle fut l'origine de la fête des morts.»

péché, touche du doigt d'une certaine façon la vanité du péché. Il peut y avoir dans cette expérience un progrès spirituel plus rapide, adapté au premier degré de la purification, c'est-à-dire aux âmes des débutants qui en sont encore à l'apprentissage de la fuite du péché. Cela explique des récits tels que ceux rapportés par saint Bernard.

B) L'instruction des vivants qui, à la vue des souffrances des âmes en peine, sont amenés à convertir leurs mœurs pour éviter à leur tour de subir cette errance qui suit la mort. En outre, les vivants sont ainsi conduits à offrir leurs prières comme adoucissement aux peines des morts. Mais les apparitions des âmes de ce purgatoire sont exceptionnelles.

Solution 1: Cela répond à la première objection.

Solution 2: Selon certains théologiens, un revenant n'est autre qu'une âme soumise au purgatoire, sur le lieu même où elle a péché. Que ce soit un milicien criminel ou un moine infidèle, il se peut que par exception, une âme maintienne après la mort un tel attachement à la terre qu'elle arrive à se maintenir un certain temps dans notre monde. C'est l'âme elle-même, à cause d'un attachement excessif à la terre, qui reste comme «accrochée» au lieu où elle a vécu, d'où elle a été arrachée trop vite, et qu'elle ne s'habitue pas à devoir quitter. Il s'agit donc d'une âme pathologiquement attachée à quelque chose de terrestre au point qu'elle s'est détournée volontairement de la Lumière au moment où elle venait la chercher, malgré sa beauté. Ces cas sont donc assez rares car spécifiques de personnes très peu spirituelles et sensibles à l'amour. Dieu les laisse donc, le temps qui est nécessaire, jusqu'à ce qu'elles se lassent. Il n'agit pas ainsi pour punir, mais dans un but pédagogique lié à l'acquisition de l'humilité. Ne pouvant être vues par les hommes vivants (sauf cas exceptionnel), étant séparées du monde des morts, leur solitude est totale. Si cette solitude dure plusieurs années, plusieurs siècles, elle finit par produire un retournement. La vanité des choses auxquelles elles sont attachées finit par s'imposer. Dans leur solitude terrible, les esprits des pécheurs apprennent petit à petit la vanité des biens de la Terre. Ils comprennent que l'unique bien est l'Amour.

L'Église catholique possède une procédure spécifique face aux phénomènes de revenants. L'enquête est première. Toutes les histoires de fantômes ne doivent pas être prises à la lettre. Une imagination effrayée peut inventer bien des fantasmes. Si le cas est avéré, la deuxième étape est la parole d'explication et la prière. Les vivants, s'ils se rendent compte de leur présence, ont le pouvoir de les aider en priant pour elles et en leur expliquant leur erreur et le chemin qui leur est ouvert vers l'autre monde. Pour cela, Dieu permet parfois que les âmes de ce purgatoire apparaissent ou se fassent entendre des vivants. Il leur est difficile de le faire par elles-mêmes car le corps psychique qu'elles gardent est peu adapté à ce genre de contact. C'est pourquoi ceux qui parlent des phénomènes des revenants décrivent parfois la vision d'un corps vaporeux, fait d'énergie physique et non de matière corpusculaire. Il faut en tout cas tenir que la subsistance de ce lien avec la matière est naturel, comme nous l'avons dit précédemment, même si sa manifestation aux vivants n'est pas aisée pour l'âme faite pour se rendre visible à travers son corps charnel.

La plupart du temps, l'apparition est produite à travers une aide de Dieu et de ses anges. Le phénomène des revenants, quand il se produit, ne doit pas effrayer. Qu'on se rappelle la réaction des disciples de Jésus quand ils le virent s'approcher d'eux en marchant sur les eaux⁵⁸¹: «*Ils crurent que c'était un fantôme, et poussèrent des cris.*» Face au phénomène, la réponse doit être, au contraire, la miséricorde, la prière qui, offerts pour elles, ont une efficacité étonnante. L'âme en peine est bouleversée, comme le serait le plus solitaire des prisonniers, qui, pour la première fois, recevrait une lettre. Ce geste est efficace, tant l'âme a besoin de présence affective. Elle peut, devant un geste d'attention, comprendre en un instant la grandeur de l'Amour, et se trouver délivrée de sa solitude. Elle passe alors dans un autre purgatoire où la souffrance n'est plus causée par l'absence des plaisirs, mais par l'absence de Dieu.

Sans faire d'amalgame, il est important de constater que certaines théologies orientales expliquent de la même façon le phénomène des revenants. Le Livre des Morts tibétain indique comment il est possible aux vivants de conduire les âmes errantes vers le bon port. Dans cette tradition, on explique

⁵⁸¹ Marc 6, 49;

leur lien avec notre monde par une présence exceptionnelle sur terre, au-delà de la mort du corps physique, de ce qu'ils appellent le corps astral. De cette manière, il leur est facile d'expliquer les manifestations des revenants. Une telle vision est parfaitement admissible par la théologie catholique.

Solution 3: On peut répondre de deux manières à cette objection:

1) En disant que les apparitions de revenants sont dues à des âmes qui ne sont pas vraiment passées par la mort mais qui sont dans le moment de la mort, moment qui peut durer plusieurs jours. Cependant, une telle réponse ne paraît pas suffisante puisque les phénomènes des revenants peuvent se produire des années après la mort, selon des récits dignes de crédibilité.

2) C'est pourquoi il faut parler autrement: c'est par nature que l'âme garde un lien avec son corps par l'intermédiaire de la partie psychique de son être qui subsiste après la mort. Par exception, ces morts errent sur la terre sans avoir vécu la Parousie du Christ, des saints et des anges. Elles sont donc entre deux mondes et cet état n'est pas normal. Il est pourtant volontaire et lié à un péché d'attachement excessif à la matière. Leur nature aspire au contact avec les vivants et tente de manifester sa présence par l'usage d'un faible pouvoir qui semble leur rester sur la matière atomique. Il semble que certains phénomènes liés à la pratique du spiritisme peuvent leur être attribués.

Solution 4: Cette objection prend en considération la purification qui est commencée des ici-bas dans notre vie passagère. Mais ce n'est pas de ce purgatoire là dont nous parlons ici, mais de celui qui suit la mort lorsque des fautes restent à expier.

Article 6: Certaines âmes peuvent-elles être purifiées en se réincarnant dans un corps?

Objection 1: Cela semble prouvé par le témoignage de certains enfants qui parlent une langue étrangère sans l'avoir apprise et qui se souviennent de lieux sans y être allés. On voit mal comment cela serait possible s'ils n'avaient connu ces choses dans une vie antérieure.

Objection 2: La réincarnation semble convenir au moins pour les enfants morts sans baptême. La bonté de Dieu qui appelle tout homme à la vie éternelle ne peut tolérer pour eux qu'ils demeurent éternellement handicapés dans leur capacité d'aimer, à cause d'un échec de leur vie terrestre. Le moyen de la réincarnation qui leur donne une chance de passer à nouveau par le pèlerinage terrestre semble donc adapté.

Objection 3: Dans l'Écriture Sainte, la réincarnation est possible pour certains saints qui, de cette manière, peuvent revenir sur terre et prêcher à nouveau. C'est ce que semble dire Jésus à propos de Jean-Baptiste⁵⁸²: «*Or Je vous le dis, Elie est déjà venu en Jean-Baptiste.*» Si cela est possible pour les saints qui n'en ont pas besoin, cela le semble *a fortiori* pour ceux qui ont à se purifier.

Objection 4: La damnation éternelle où l'âme se plonge à cause de la perversité de sa volonté est le mal absolu que Dieu ne peut vouloir puisqu'il a créé tout esprit en vue de la béatitude. Il est donc concevable qu'il donne à ces âmes la possibilité de revenir sur leur choix par le moyen d'une réincarnation qui tire un trait sur la vie passée et sa méchanceté. Il semble donc que les damnés se réincarnent.

Objection 5: Le purgatoire est finalisé par la purification des peines du péché et par le paiement de la dette due par le péché. Or la réincarnation semble pouvoir réaliser ces deux buts puisque, d'après ceux qui y croient, le méchant paye ses dettes en se réincarnant dans un corps handicapé ou malade. Il semble donc que la réincarnation peut être une forme de purgatoire.

Objection 6: A la fin du monde, Dieu ressuscitera nos corps et les transformera pour la vie éternelle.

⁵⁸² Mathieu 17, 12;

Or il n'est pas plus difficile pour sa puissance de ressusciter un corps que de donner à une âme un corps différent. Cela semble sage de sa part puisqu'il permet ainsi le salut de l'âme. Donc la réincarnation peut être un moyen de purification en vue de la gloire.

Cependant: Les saints Conciles de l'Église ont formellement condamné la doctrine de la réincarnation et de la transmigration des âmes qui était enseignée par Origène⁵⁸³ puis ils ont continuellement renouvelé leur rejet jusqu'à aujourd'hui⁵⁸⁴. Donc la réincarnation n'existe pas.

Conclusion: La réincarnation n'existe pas. C'est un article de foi qu'il faut tenir sous peine de sortir de la révélation apportée par notre Seigneur. Mais c'est une vérité qu'on peut établir aussi par la raison naturelle. Comme nous l'avons montré dans la première partie, l'âme ne se comporte pas à l'égard du corps comme un moteur à l'égard d'un mobile. C'était l'opinion de Platon et c'est la raison pour laquelle il croyait qu'une âme pouvait indifféremment migrer d'un corps à un autre. Or nous avons montré que l'âme n'est pas seulement cause efficiente du mouvement corporel. Elle est aussi forme du corps c'est-à-dire qu'elle donne au corps d'être ce qu'il est. L'âme est donc indissociablement adaptée à tel corps, d'une manière analogue à la forme d'une oeuvre d'art qui est avec la matière une seule réalité. Ce n'est que par une distinction de la raison que l'homme est capable d'opposer dans une oeuvre d'art sa forme et sa matière qui, en fait, forment indissociablement une seule réalité.

De tout cela, on doit conclure que l'âme est adaptée par nature à son corps et à nul autre. Elle est incapable par ses propres forces de devenir substance et forme d'un autre corps. Seul un miracle divin qui changerait la nature de l'âme pour en faire le principe d'un autre corps pourrait réaliser cela.

Mais alors, ce ne serait pas la même âme. Ce ne serait donc pas la même personne, ce qui s'oppose au fondement même de notre connaissance de Dieu qui veut créer des personnes. On peut établir par des arguments théologiques qu'un tel miracle ne convient pas à la Sagesse de Dieu. En effet, comme on l'a vu, le projet de Dieu sur l'homme est de créer en lui une personne individuelle de nature raisonnable pour l'unir au bonheur de sa vie trinitaire. Il ne l'élève pas à sa gloire par mode d'obligation mais comme il convient à une nature personnelle, c'est-à-dire à travers l'acceptation consciente et volontaire du libre arbitre. Et la condition primordiale à un tel projet, c'est que Dieu respecte parfaitement la liberté humaine. Dans ce but, il commence par la former et c'est la finalité de la vie terrestre qui fait de l'enfant un être responsable et capable de choix. En second lieu, il propose au choix de l'homme la finalité surnaturelle et c'est le but de la révélation et de la prédication de l'Évangile qui est accordée à tout homme durant sa vie terrestre ou à son terme. C'est après la mort que s'établit d'une manière définitive l'orientation éternelle qui fixe l'homme dans l'acceptation ou le rejet de la finalité éternelle.

Il est essentiel à cette conduite divine que la personne humaine conserve au moment de son choix et après ce choix ce qui fait d'elle une personne morale, c'est-à-dire les connaissances et les intentions profondes de son intelligence et de sa volonté.

Or la réincarnation, telle qu'elle est comprise et enseignée, est absolument contradictoire avec cela puisque ceux qui se réincarnent perdent non seulement tout souvenir de ce qu'ils ont été, de leurs choix passés, mais aussi changent de personnalité en recevant un corps et une sensibilité nouvelle. Il y aurait dans ce cas, non respect de la part de Dieu de la personne de l'homme, ce qui est contradictoire avec sa sagesse et avec sa bonté. Il est donc aberrant pour un chrétien de croire que sa personne et la personne de ceux qui l'entourent puisse être le fruit d'une quelconque réincarnation.

De même, concernant le purgatoire, il est contradictoire avec la sagesse de Dieu qu'il puisse se faire sur la terre après une réincarnation. La raison première en est l'absence de tout souvenir d'une quelconque vie antérieure. Nul ne peut être puni pour ce qu'il n'a pas le souvenir d'avoir commis car

⁵⁸³ Origène semble bien avoir accepté l'idée d'une succession indéfinie des mondes. L'univers serait alors un chantier d'âmes, mais où l'on reprendrait sans cesse des constructions jamais achevées. G. Bardy [Origène, Dictionnaire de Théologie Catholique, t. 11, 1549-1550] suit ici la reconstruction de Denis, qui cherche à concilier la succession indéfinie des mondes avec l'idée de finalité.

⁵⁸⁴ L'allusion à l'unicité de la vie terrestre a été introduite dans Lumen Gentium 48 à la demande de nombreux évêques brésiliens pour s'opposer à l'idée de réincarnation

l'oubli supprime la responsabilité de la faute.⁵⁸⁵

Solution 1: Le fait que des jeunes enfants aient des souvenirs qui semblent appartenir à une autre personne ne prouve pas nécessairement la réincarnation car de tels phénomènes peuvent trouver d'autres explications. On constate en effet dans la nature des phénomènes analogues qui ont une cause différente: on peut par exemple, en hypnotisant quelqu'un, introduire dans sa mémoire des souvenirs qu'il croira être siens à son réveil. De même, les enfants qui par nature sont influençables peuvent recevoir inconsciemment au moment de leur naissance ou plus tard des influences extérieures. Cela peut être provoqué par l'action d'un homme qui est en train de mourir et qui, étant dans un état de détresse, émet avec force des ondes cérébrales qui peuvent être captées par celui qui y est sensible. C'est ainsi qu'on raconte que certaines mères ont l'intuition de la mort de leur enfant au moment où elle se produit et bien qu'elles soient très éloignées de lui. Rien n'empêche que, par le même processus des souvenirs portés par le cerveau d'un autre soient communiqués à l'enfant. Le phénomène peut aussi trouver une explication dans l'action des esprits angéliques mauvais qui espèrent de cette manière détourner l'homme de sa foi au Jugement dernier ou encore de bons anges qui protègent la survie de religions anciennes.

Solution 2: Les enfants reçoivent la vision de Dieu à la mesure de tout leur amour pour Dieu. Il sont donc dans la béatitude. Rien ne leur manque. Il leur est inutile de se réincarner. Ils ne regrettent jamais leur mort précoce. Ce sont plutôt les adultes, au moment où ils les rejoignent au ciel, qui sont pleins de confusion s'ils ont provoqué un avortement volontaire.

Solution 3: Lorsque le Seigneur dit que Jean-Baptiste est cet Elie qui devait revenir, il n'entend pas enseigner la réincarnation de l'âme du prophète Elie dans le corps de Jean-Baptiste. Il veut signifier que Jean-Baptiste est le prophète annoncé dans l'Écriture et qui devait revenir avec *la force et la spiritualité* d'Elie. Et c'est bien ainsi que cela s'est passé: de même qu'Elie fut intransigeant par rapport à la pureté de la foi du peuple d'Israël, au point de faire mettre à prophètes des idoles, de même Jean-Baptiste fut intransigeant concernant la morale au point d'en perdre la vie après avoir reproché à Hérode son mariage avec une femme déjà engagée. Jean-Baptiste prêcha aussi la conversion au bord du Jourdain, renouant avec la spiritualité d'Elie qui convertit le peuple en le privant de pluie pendant trois ans. Ainsi, on peut dire en vérité que Jean-Baptiste a vécu de la spiritualité d'Elie à un point tel qu'on aurait dit qu'Elie était revenu sur terre. Mais ce retour n'est une réincarnation qu'au sens métaphorique.

Solution 4: C'est d'une manière absolument libre que les âmes des damnés se séparent de Dieu pour l'éternité. Il est vrai que Dieu ne veut absolument pas ce mal pour elles mais il le permet à cause de son respect pour la liberté de l'homme qui est une créature spirituelle. Dieu ne peut renier son oeuvre car il se renierait lui-même. Il ne peut donc s'opposer à la liberté de celui qui le rejette car ce serait s'opposer à son projet de faire de l'homme une créature douée de liberté. C'est pourquoi il n'est pas pensable qu'il impose aux damnés contre leur choix une réincarnation qui effacerait les orientations profondes et définitives de leur personne.

Solution 5: Jésus nie explicitement dans l'évangile la théorie d'une réincarnation qui servirait à payer les dettes du péché accumulées dans sa vie terrestre: aux disciples qui lui demandent pourquoi l'aveugle est né avec un tel handicap et si cela vient de lui, il répond⁵⁸⁶: «*ni lui ni ses parents n'ont péché, mais c'est pour que la gloire se révèle en lui (qu'il est handicapé).*» Et la raison de l'impossibilité d'une telle manière de s'acquitter de ses dettes vient de ce que nul ne peut payer que pour ce qu'il sait avoir commis. C'est pourquoi celui qui ignore complètement pourquoi il est accusé ne peut être condamné. Il est donc essentiel que le purgatoire soit vécu par l'âme en pleine connaissance de cause ce qui n'est

⁵⁸⁵ Ici aussi vaut le principe selon lequel l'amour franchit le seuil de la mort. Le *sensus fidei* a vécu dès le début dans la certitude que nous pouvons aider de notre prière nos frères et sœurs trépassés, même lorsque leur «unique vie terrestre» est terminée car la communauté de l'amour ne cesse pas, allusion au caractère unique de notre vie terrestre.

⁵⁸⁶ Jean 9, 3;

pas le cas sur la terre dans l'hypothèse où la réincarnation servirait à cela. C'est pourquoi le purgatoire à lieu après la mort.

Solution 6: C'est un plus grand miracle pour Dieu que d'unir une âme à un corps pour lequel elle n'est pas faite que de l'unir à son propre corps par la résurrection. En effet, dans le premier cas, il faut non seulement qu'un corps soit façonné mais en plus il faut changer la nature de l'âme pour qu'elle soit adaptée à ce nouveau corps dont elle devient la forme. Or changer la nature de l'âme, c'est changer l'être tout entier puisque l'âme est ce par quoi l'homme existe. Dans le cas où Dieu réaliserait un tel miracle, ce ne serait pas le même homme qui se réincarnerait puisque ce ne serait pas la même âme. Cela s'oppose d'une manière contradictoire au fait que Dieu a fait de l'homme une personne individuelle et non une simple énergie impersonnelle capable de migrer de corps en corps.

LES CAS PARTICULIERS

QUESTION 18: La condition des âmes en état de péché originel

Il nous faut regarder la condition particulière des âmes de ceux qui meurent en état de péché originel, c'est-à-dire essentiellement des enfants et de ceux qui sont fous dès leur naissance, comme cela a été montré dans la seconde partie⁵⁸⁷. A ce sujet, nous poserons quatre questions:

- 1) Les personnes mortes en état de péché originel méritent-elles en stricte justice d'aller dans les limbes?
- 2) Dieu donne-t-il aux innocents la capacité de poser un acte libre?
- 3) Dieu propose-t-il aux innocents sa grâce et sa gloire?
- 4) L'avortement volontaire est-il source de graves inconvénients pour l'enfant?

Article 1: Les âmes mortes en état de péché originel méritent-elles en stricte justice d'aller dans les limbes?

Objection 1: Dieu a confié aux parents la responsabilité de leurs enfants; Il leur appartient de demander et d'obtenir pour eux le pardon du péché originel et la grâce. S'ils ne le font pas et que l'enfant meurt avant de la demandé lui-même, il est séparé de Dieu pour toujours.

Objection 2: Ce n'est pas à cause d'une faute personnelle que les enfants morts sans baptême méritent la damnation éternelle mais à cause de l'engagement pris pour eux par leurs premiers parents. Cet engagement frappe en premier lieu leur nature humaine et demeure à cause de leur état personnel puisque, étant trop jeunes, ils ont été incapables d'expier Ce péché en se tournant personnellement vers Dieu.

Objection 3: La séparation éternelle d'avec Dieu n'est pas pour les âmes des limbes source de souffrance puisqu'elles ne peuvent désirer une telle béatitude dont elles ignorent l'existence, n'ayant pas re sur terre la révélation de la foi. Elles obtiennent par la contemplation du bien parfait, Dieu. Cette contemplation n'est pas face à face puisqu'elles ignorent la possibilité d'un tel don; elle se fait comme dans un miroir des effets de sa providence sur elles.

Conclusion: La notion de «limbes éternels »est une doctrine de saint Augustin⁵⁸⁸. Il l'a mise en place comme une conséquence de deux données de foi et à travers un raisonnement théologique.

- 1) Il savait que l'entrée dans la gloire n'est possible *qu'à celui qui possède l'amour de charité*, donc à

⁵⁸⁷ saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, Ia IIae question 89 article 6.

⁵⁸⁸ Voir l'article «Misère des enfants et péché originel d'après saint Augustin », F. Refoule, Revue Thésalonicien omiste, juillet 1963, p. 341.

celui qui a reçu d'une manière ou d'une autre le baptême du pardon du péché originel, de la foi et de la grâce. Or le péché originel vaut aux enfants une séparation éternelle avec Dieu. Pour le comprendre, il faut se souvenir de ce que nous avons dit sur la nature du péché originel. Nos premiers parents, Adam et Eve, ayant reçu de leur rang de principe de l'humanité, furent rendus responsables par Dieu de la nature humaine entière qu'ils devaient communiquer à leur descendance. Par un seul péché d'orgueil, ils se révoltèrent contre Dieu, engageant à leur suite l'humanité entière dont ils étaient responsables. C'est pourquoi chaque enfant qui naît est, à cause de sa nature humaine qui le fait fils d'Adam, séparé de l'amitié avec Dieu. Seul le baptême qui applique à l'enfant la grâce du rachat opéré par le Christ peut rétablir dans cette communion. Ainsi, si le baptême n'a été en aucune manière conféré, l'enfant reste séparé de Dieu et mérite en stricte justice, selon la volonté perverse d'Adam et Eve, d'en être séparé éternellement.

2) Cet amour de charité, source de mérite, *doit être reçu avant la mort*. Benoît XII en fit un dogme solennel en 1336⁵⁸⁹. Mais cette vérité était connue bien avant. Pour les enfants, cette charité ne vient pas par une réponse active mais, à travers le désir de leurs parents, par la venue du Saint Esprit qui les lave du péché originel et vient habiter en eux.

3) Ainsi, selon saint Augustin, si un enfant n'a en aucune manière reçu le baptême, au moins du désir de ses parents, il meurt en état de péché originel donc de séparation d'avec Dieu. En stricte justice, il est logiquement séparé de Dieu à jamais, dans un enfer. Ce n'est pas à cause d'une faute personnelle qu'ils méritent la damnation éternelle mais à cause de l'engagement pris pour eux par leurs premiers parents. Cet engagement frappe en premier lieu leur nature humaine et demeure à cause de leur état personnel puisque, étant trop jeunes, ils ont été incapables d'expier Ce péché en se tournant personnellement vers Dieu. Ainsi, la séparation éternelle d'avec Dieu n'est pas pour eux source de souffrance puisqu'elles ne peuvent désirer une telle béatitude dont elles ignorent l'existence, n'ayant pas reçu sur terre la révélation de la foi. Elles vivent donc dans un bonheur naturel qu'elles obtiennent par la contemplation philosophique du bien parfait, Dieu. Cette contemplation n'est pas face à face puisqu'elles ignorent la possibilité d'un tel don; elle se fait comme dans un miroir des effets de sa providence sur elles.

Mais le raisonnement de saint Augustin est intenable. Il néglige une troisième vérité essentielle de la foi que nous avons rapportée dans le «cependant.» Puisque le salut est proposé à tout homme avant sa mort, c'est donc que les enfants et les innocents aussi en reçoivent la révélation, d'une manière inconnue de l'homme. Ainsi, il est impossible qu'il existe des limbes éternels.

Solution 1: Il aurait été possible à saint Augustin de déduire le moyen utilisé par Dieu pour communiquer le baptême aux enfants morts en état de péché originel. L'Église a en effet toujours considéré que le baptême pouvait être obtenu par l'adoption d'une autre personne, en cas de défaillance des vrais parents. C'est ainsi que l'Église du ciel obtient l'adoption de tous les enfants qui meurent en état de péché originel.

Solution 2: Les limbes furent une demeure provisoire de toutes les âmes avant qu'un nouveau «oui », celui du Christ et de la Vierge Immaculée vienne effacer le non de nos premiers parents. Actuellement, la rédemption ayant été opérée, les limbes ne subsistent pas, sauf pour l'âme qui s'y enferme volontairement, comme nous l'avons dit⁵⁹⁰. Mais cette demeure est toujours provisoire car l'absence de Dieu et des autres finit toujours par peser sur la nature de l'âme humaine et par réveiller son désir. Quant aux enfants et aux innocents, ils reçoivent tout simplement la Parousie du Christ accompagné des anges et des saints, et, par ce moyen, la proposition du salut.

Solution 3: Les enfants ont reçu avec leur âme humaine tout ce qui lui est naturel. Or l'intelligence est faite par nature pour voir Dieu et la volonté pour s'y reposer comme nous l'avons montré⁵⁹¹. L'absence de la vision béatifique et la connaissance philosophique de l'existence de Dieu ne peuvent coexister dans l'autre monde sans un désir intense qui n'est pas une souffrance négligeable et

⁵⁸⁹ Constitution *Benedictus Deus*, Dumeige p. 510;

⁵⁹⁰ Voir dans ce traité, Question 17, article 5;

⁵⁹¹ Voir dans ce traité, Question 1, article 2;

qu'aucune occupation ne peut venir atténuer. Dieu est amour et il a créé l'homme pour la vision béatifique. Il ne peut donc refuser la proposition d'un tel bonheur aux petits enfants dont la seule faute vient du péché du premier père.

Article 2: Dieu donne-t-il aux innocents la capacité de poser un acte libre?

Objection 1: Cela ne paraît pas possible. Les enfants développent leurs facultés dans l'ordre suivant: d'abord leur vie végétative, puis leur vie sensitive, jusqu'à l'apparition progressive des premiers actes proprement spirituels d'intelligence et de volonté vers l'âge de trois ans. Les enfants morts en état de péché originel n'avaient parfois qu'un début de vie végétative, comme on le voit pour les embryons en début de grossesse. Ils ne sont pas capables d'acte libre.

Objection 2: Par nature, l'homme développe par étape son esprit en se servant des sens. Or les enfants morts prématurément ou les handicapés profonds après leur mort n'ont plus de sens. Il leur est impossible de développer leur vie spirituelle et de poser un choix.

Objection 3: Pour rendre les enfants capables de choix après leur mort, il peut exister deux moyens: le premier pourrait consister à développer progressivement leur intelligence dans un temps de limbes. Maintenus provisoirement dans un lieu particulier et élevés par leur ange ou par les saints, ils pourraient être rendus progressivement capable de choix. Mais cela ne paraît pas possible à cause de l'absence de leur corps et donc du moyen normal de leur apprentissage, leurs sens. La seconde pourrait être réalisée par une grâce donnée directement par Dieu et infusée dans leur intelligence. Cette hypothèse ne convient pas davantage à cause de la nature intellectuelle de l'enfant qui est la plus faible qu'on puisse imaginer. Il leur est impossible de comprendre quoi que ce soit sans la longue préparation venant des sens.

Objection 4: La meilleure solution pour développer un esprit enfant semble être de lui permettre de se réincarner dans un autre corps. Il peut alors, à travers une vie terrestre normale, se développer et accéder à la capacité du choix.

Cependant: Nul ne peut rentrer dans la grâce et dans la gloire ou même être conduit en enfer sans un choix pleinement libre de son intelligence. Puisque les enfants «voient le salut de Dieu », c'est qu'ils sont rendus capables de le choisir ou de le refuser.

Conclusion: Durant des siècles, suite à l'opinion de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin précédemment citée, les catholiques crurent que les enfants morts sans baptême n'allaient *jamais* au paradis. Cette doctrine n'a jamais été enseignée par l'Église. Elle n'a jamais enseigné dans son magistère l'éternité des limbes, se contentant de parler sans plus de précision d'un «enfer» sans souffrance des enfants..

Comment se passe concrètement le salut des enfants? Pour être introduit dans le salut ou au contraire le rejeter, trois conditions sont nécessaires.

- 1) La première est de posséder la capacité naturelle de se porter vers lui lorsqu'il est proposé.
- 2) La seconde consiste en la proposition même de cette grâce par la prédication de l'Évangile et le don du Saint Esprit. Nous étudierons cette deuxième condition dans l'article suivant.
- 3) La troisième est la réponse de l'âme qui accueille cette grâce et se porte vers Dieu et vers son prochain dans un acte de charité.

Nous traitons ici de la première condition. Quant à la condition de leur personne, les âmes des enfants, qu'ils soient baptisés ou non, reçoivent de la part de Dieu des connaissances qui remplacent ce que l'éducation et l'enseignement auraient dû accomplir durant la vie terrestre. La raison en est qu'il leur appartient de recevoir la gloire comme des êtres libres, c'est-à-dire de la choisir.

Il s'agit de savoir comment se réalise ce développement de leur esprit.

Il semble tout d'abord que l'esprit des enfants est créé par Dieu sans retard au moment de la conception, au point que l'acte sexuel des parents est achevé par un acte créateur de Dieu. S'il est impossible d'être sûr du moment de cette création au plan de l'expérience philosophique à cause de l'absence de l'exercice spirituel, la foi au contraire nous permet de parler de manière certaine. En effet, si la Vierge Marie qui est de notre espèce, fut immaculée dans sa conception, neuf mois avant sa naissance, c'est qu'elle avait reçu son âme dès le commencement de sa vie cellulaire. C'est donc que tous les enfants reçoivent de la même manière leur âme spirituelle au moment de leur conception. Or il est aisé de constater qu'au départ, l'esprit sommeille et n'est capable d'aucun exercice libre. La raison en est de l'absence de développement du psychisme. Ce n'est que provisoirement, en passant par des étapes de progrès que l'enfant pourra poser son premier acte libre. Auparavant, il aura appris à se servir de sa vie sensible, il touchera puis entendra, avant de s'éveiller à quelques désirs. Il est naturel à l'esprit humain de s'éveiller par ce genre de cheminement progressif. Ainsi, on doit dire que la Vierge Marie vivait de la présence de Dieu alors qu'elle était dans le ventre de sa mère, sans qu'il y ait de sa part un choix libre. Elle était plutôt baignée dans cette présence bienfaisante, de manière passive. Ce n'est qu'après sa naissance que, provisoirement, elle apprend à le choisir et à l'aimer librement. De la même façon, quoique moins intense, les enfants baptisés apprennent à vivre de la grâce. Ils le font d'abord passivement, puis à l'âge où la raison s'éveille, ils s'y portent librement.

Il semble qu'il en est de même pour tous les enfants morts trop jeunes ou les innocents, qu'ils soient baptisés ou non. Avant de leur proposer la gloire de sa vision, Dieu leur laisse le temps de développer leur psychisme puis les actes de leur vie spirituelle, de telle manière qu'ils puissent entrer dans la gloire dès leur premier acte libre.

Il procède de deux manières: D'abord, nous l'avons montré, les morts conservent la partie psychique de leur être. Les enfants apprennent donc à la développer, en présence des saints et des anges qui les ont adoptés et les entourent sous forme sensible. Il existe nécessairement une forme d'éducation de la nature. Certains ont dit qu'elle pouvait être réalisée en une seule fois, tant la beauté de la gloire des saints du ciel a un pouvoir d'éveil sur les sens et l'esprit. Ce n'est pas exclu quoique peut probable à cause du devenir et des étapes qui semblent plus convenables à la nature humaine. Ensuite rien n'empêche que Dieu, de manière semblable à ce qu'il fit pour les anges à l'heure de leur création, infuse dans leur intelligence les espèces intelligibles nécessaires pour qu'ils aient une connaissance naturelle suffisante d'eux-mêmes, de l'univers et de leur Créateur.

Cette première étape est nécessaire à tout innocent, quelle que soit la durée réelle qui est la sienne (instantanée grâce à la puissance des images sensibles de la gloire ou par étape.)

Solution 1: Le psychisme se développe normalement en s'appuyant sur le développement de l'organe du cerveau. S'il survit à la mort du cerveau, comme nous sommes obligés de le poser à partir des expériences de mort approchée, cela ne signifie pas qu'il est entré dans la plénitude de son développement. Mais, en s'appuyant sur l'esprit qui le fait subsister, il est doté d'un nouveau mode d'exercice plus léger et efficace. Confronté à la présence glorifiée du corps psychique des saints et du corps que les anges se façonnent à destination de l'enfant, ils sont rendus très vite capables d'un choix libre. Dès que les progrès sont réalisés, baignés de la grâce, ils posent le choix de leur liberté vers Dieu ou contre Dieu.

Solution 2: Le développement de l'esprit par l'intermédiaire des sens peut se faire après la mort, comme nous venons de le dire. Par contre, le corps psychique n'étant pas soumis aux aléas de la fragilité du corps physique, à la souffrance et à la mort, les âmes des enfants morts trop tôt échappent à un chemin très efficace dans le développement de l'humilité et de l'amour. Ils n'expérimentent pas dans leur chair et jusqu'à la mort leur fragilité. Ils ne peuvent donner physiquement leur vie pour leurs amis. C'est un inconvénient pour eux puisque leur degré de charité en sera diminué. Donc la vie terrestre est très utile.

Solution 3: Nous avons dit que c'est par ces deux moyens que l'Église du ciel éduque et enseigne les enfants et les innocents. Ils sont très efficaces au plan du développement de leur nature. Mais ils ne peuvent remplacer l'étape du purgatoire de la terre liée à la croix physique et au silence de Dieu

Solution 4: La réincarnation n'est pas possible. L'être humain n'est pas une énergie indifférente au corps qui la reçoit mais un être substantiellement réalisé autours de trois degrés de vie: physique, psychique et spirituel. L'âme qui unifie ces facultés est faite pour son propre corps, pas pour un autre. Elle est source de l'être d'une personne unique et éternelle. La croyance en la réincarnation est le fait de civilisations qui ne croient pas en l'existence des personnes mais de l'Univers comme énergie universelle (panthéismes hindou et bouddhiste.) C'est pourquoi l'Église croit au purgatoire des personnes et non en la réincarnation des énergies.

Article 3: Dieu propose-t-il aux innocents sa grâce et sa gloire?

Objection 1: Cela semble s'opposer à la foi. Dans Certains conciles œcuméniques, la doctrine sur la destinée des enfants morts sans baptême a été reprise. On peut citer la profession de foi de Michel Paléologue, au Concile de Lyon, en 1274. Il est confessé que⁵⁹² «*Les âmes de ceux qui meurent avec le seul péché originel, descendent aussitôt en enfer, mais cependant pour y être punies par des peines diverses.*» Cette même formulation est répétée au Concile de Florence⁵⁹³. Le pape pie VI⁵⁹⁴ affirme que *ces enfants sont privés de la vision de Dieu (peine du dam) sans pourtant être soumis à la souffrance (peine du feu.)*

Objection 2: Les enfants n'ayant pas eu l'usage de leur libre arbitre ni l'aptitude à la vie éternelle sont dans une toute autre condition que ceux qui ont eu par le baptême l'aptitude à la vie éternelle. Le Magistère ordinaire, durant des siècles, a confirmé cet enseignement. En effet, l'insistance de l'Église sur le devoir des parents de présenter le plus tôt possible leurs enfants au baptême, le fait que le ministre extraordinaire du sacrement puisse être, en cas de nécessité un laïc, et même un non baptisé montre suffisamment la nécessité du baptême. C'est pourquoi, c'est un dogme de foi, que dans le plan divin, tel qu'il nous est révélé, le baptême est nécessaire au salut pour la rémission du péché originel. Si le baptême d'eau ou de désir ne servait à rien, on ne comprendrait pas cette insistance.

Objection 3: Le démérite d'Adam est pour les non baptisés ce qu'est le mérite du Christ pour les baptisés, c'est-à-dire une cause de souffrance d'avoir perdu la vie éternelle, au lieu d'être une cause de joie de l'avoir obtenue. Être séparé d'un être aimé, c'est souffrir. Or, les enfants ont une connaissance naturelle de Dieu qu'ils aiment par conséquent d'un amour naturel. Comment pourraient-ils ne pas souffrir d'être séparés de lui? Ne pas avoir ce qu'on voudrait avoir ne va pas sans souffrance Or, les enfants voudraient voir Dieu, autrement leur volonté serait perverse, et ils ne le peuvent pas.

Objection 4: Le péché originel ne peut être pardonné chez les enfants qu'à raison du désir de leurs parents qui s'engagent en leur nom dans l'amour de Dieu, effaçant la rupture originelle d'Adam et Eve. Donc les enfants que leurs parents négligent et qui meurent sans même le baptême de désir sont condamnés aux limbes éternels.

Cependant: Ce que peut l'Église de la terre, l'Église du ciel le peut *a fortiori*. Or n'importe quel homme, même non baptisé, peut obtenir la grâce de Dieu pour un enfant en le baptisant. De même, n'importe quel saint du ciel le peut dans sa communion avec Dieu. Donc tous les enfants reçoivent la grâce puis, lorsqu'ils y sont prêts, la proposition de la gloire.

Conclusion: La grâce de la présence de Dieu se distingue de la gloire par la propriété suivante: tout homme peut recevoir la grâce de cette présence active et attirante. Elle peut exister, sans qu'il soit

⁵⁹² Denzinger Schön. 858. C. JOURNET, La volonté divine salvifique sur les petits enfants;

⁵⁹³ Ibidem 1306 (1438-1445.) Le Décret *Pro jacobitis* du même Concile précise qu'il n'est possible de venir en aide aux petits enfants «*par un autre remède que le sacrement de baptême*» Ibidem 1349.

⁵⁹⁴ Décret sur le baptême, Denzinger, 2626;

exigé de lui un acte libre. Elle se comporte à la manière de l'amour non volontaire que peut éprouver un homme pour une femme parce que cela s'impose à lui. Au contraire, nul n'entre dans la gloire sans un acte libre, de même qu'il est impossible de se marier valablement par surprise. Dieu en a décidé ainsi, nul ne peut entrer au Ciel qu'en aimant.

Il en est de même pour les petits enfants. La condition de leur nature est d'être séparée de Dieu à cause du péché des premiers parents Adam et Eve. A leur baptême, ils sont lavés du péché originel et reçoivent de manière réelle mais non volontaire, la grâce de la présence de Dieu. Ils sont sanctifiés de manière passive, sans volonté ni mérite de leur part, grâce au désir de leurs parents.

De même que le péché originel qui marque la nature humaine peut être pardonné par le baptême d'eau ou par le baptême désiré par les parents dès l'heure de la naissance ou après la mort, de même, il peut être remis par Dieu au moment de la mort sans l'intervention des parents. Dieu n'est pas esclave de ses sacrements et peut réaliser, sans leur médiation, l'effet qu'on leur attribue. De même que Dieu remet aux parents la responsabilité du salut de leur enfant, de même il peut la leur reprendre si, après la mort de leur enfant, les parents manquent à leur devoir de prière.

Ces conditions étant résolues, rien n'empêche que Dieu propose aux enfants ainsi disposés la béatitude de la vision de son essence, dès que l'obstacle lié à leur personne, c'est-à-dire leur incapacité à choisir, disparaît.

Solution 1: La nature de cet enfer n'a jamais été définie avec plus de précisions par le Magistère ordinaire ou solennel de l'Église. De même, rien n'est dit sur sa durée. Ainsi, les enfants morts sans baptême ne demeurent pas plus d'un instant séparés de la présence de Dieu (ce qui correspond à cette théorie des limbes augustinien.) Dès leur passage dans l'autre monde, ils sont accueillis et baptisés par les habitants du ciel. Ils rejoignent alors les enfants dans un lieu provisoire dont la finalité est de permettre, à travers une éducation, une croissance suffisante de leur psychisme puis de leur esprit.

On peut donc interpréter les imprécisions de des textes du Magistère de la manière suivante. Les enfants non baptisés sont dans des limbes, privés de toute présence de dieu le temps qu'ils soient adoptés, soit un instant. Tous les enfants, quel que soit le mode de leur baptême, sont conduits dans un enfer provisoire tout à fait comparable au «*sein d'Abraham* » dont parlaient les anciens juifs⁵⁹⁵. Il y règne la grâce de la présence de Dieu, symbolisée par «*l'eau* » dont vivait le pauvre Lazare. Il s'agit bien d'un enfer puisque les justes ne voient pas Dieu face à face. Les enfants y souffrent bien d'un dam, puisqu'ils ne voient pas la gloire. Mais ils ne souffrent pas de la peine du «*feu ou du sens*» puisque le désir naturel de leur esprit est éteint par une présence réelle, quoique invisible de Dieu. Dès que l'obstacle provisoire de leur nature, à savoir leur incapacité naturelle à choisir, disparaît, ils sont introduits dans la pleine vision.

Solution 2: Les enfants baptisés avant leur mort reçoivent dès cet instant le pardon du péché originel qui les tenait séparés de la présence attirante de dieu. Les enfants morts sans baptême reçoivent la même grâce un peu plus tard par la volonté des parents du ciel, Jésus et Marie, l'Église des saints tout entière. Mais leurs parents sont privés, à cause de leur ignorance ou de leur insouciance, d'une grande grâce: celle de leur autorité parentale. Ils sont déchus de leur droits et l'enfant est adopté par une autre personne qui sera auprès d'eux, pour l'éternité, dans une relation unique. Il ne suffit pas en effet pour être parent de donner physiquement la vie. Encore faut-il se montrer digne au plan de l'éducation. Il en est de même pour la paternité et maternité spirituelle.

Solution 3: Quoique les enfants ne soient pas unis à Dieu dans la gloire, ils ne sont point totalement séparés de lui ou très peu de temps avant leur adoption. Mais ce temps n'est pas pour eux source de souffrance à cause de l'état de leur esprit qui sommeille, incapable d'acte libre. Après leur baptême, au contraire, les enfants lui sont unis par tous les biens naturels qu'ils tiennent de lui (la compagnie des anges et des saints dont la gloire illumine leur sens et leur intelligence, toutes les sensations qui se présentent à leurs sens et les éveillent); De plus, ils reçoivent de Dieu des biens surnaturels comme la grâce de sa présence, puis, dès qu'il en sont capables, la charité active et l'entrée dans la pleine vision.

⁵⁹⁵ Luc 16, 22;

Et ainsi, ils sont dans la joie et dans l'absence de la souffrance du feu. Ils vivent cependant du feu en tant qu'il est un désir puisque leur esprit ne se repose pas dans la fin pour laquelle il a été créé.

Solution 4: Dieu n'est pas tenu de manière mécanique par les lois qu'il a établi en vue du développement de l'amour. Il pallie donc au manques chaque fois qu'il est possible, de même que les sociétés humaines remplacent par l'adoption les parents défailants.

Article 4: Certains enfants choisissent-ils l'enfer ou sont-ils tous sauvés?

Objection 1: Les enfants reçoivent à travers l'éducation du ciel une perfection naturelle et une harmonie psychologique plus grande que les enfants éduqués sur terre. Il leur est donc davantage possible de s'enorgueillir de leur beauté et de se tourner vers la liberté de l'enfer. Donc certains innocents, ne l'étant plus, seront damnés.

Objection 2: Pour que le choix des enfants soit libre, il convient que le démon et ses propositions de liberté et d'amour de soi participe à l'éducation des enfants, comme il le fait sur terre en se cachant sous les voiles de la tentation. Il est évident que son action ne peut être totalement inefficace sans quoi il renoncerait.

Objection 3: Si l'on admet que Dieu pardonne le péché originel au moment de la mort et propose même aux enfants morts prématurément le salut éternel, on doit admettre que certains d'entre eux peuvent le refuser et donc se damner. Or il paraît absurde qu'un petit enfant aille en enfer.

Cependant: Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus écrit⁵⁹⁶: *“Un petit enfant, ça ne se damne pas!”*

Conclusion: Comment les petits enfants accèdent-ils à la vision béatifique? Exactement de la même manière que nous. Ils n'y entrent à travers un choix libre. Dieu agit pour eux dans ce but. Puisqu'il manque aux enfants trois choses, à savoir la capacité de choisir (ils sont trop petits), la proposition de choisir Dieu (ils n'ont pas le baptême), et le choix effectif (la charité comme amour réciproque et actif) il leur fait les deux premiers dons en une fois, en vue du troisième qui est l'acte méritoire de la vision béatifique.

1) Lorsqu'ils meurent, ils sont accueillis par Jésus qu'ils voient accompagné des saints et des anges. Il s'agit bien d'une vision de leurs sens puisqu'ils possèdent leur psychisme. Cette vision est adaptée à la fois à leur sensibilité et à leur intelligence au point qu'elle est capable d'éveiller l'exercice naturel de leur vie spirituelle. Elle le fait soit en un seul instant, soit pour le moins, à travers une série d'étapes plus rapides que l'apprentissage d'ici-bas où les visions sensibles ne dévoilent pas mais plutôt cachent la quiddité de leur essence.

2) En même temps, la Parousie du Christ leur révèle la nature de leur être, l'Evangile, le mystère de la charité et la gloire qui leur est proposée. Il s'agit d'une prédication de l'Evangile qui, dans un premier temps, éclaire leur intelligence sans que leur choix libre puisse s'y porter. Ils se familiarisent avec cette révélation. Le démon est présent de droit, puisqu'il se doit de donner ses propositions d'orgueil. Le choix de l'enfant ne doit-il pas être parfaitement libre? Sa tentative est sans effet. Il n'y a pas d'orgueil ni de recherche de pouvoir dans le cœur d'un nourrisson.

3) Enfin, à un moment que Dieu connaît, ils deviennent, à cause de la Lumière qui vient de Dieu, capables de choisir le bien ou le mal. Ils se portent tout naturellement là où les conduit leur cœur à savoir vers le bien et la lumière. Dès cet instant, ils sont introduits dans la vision de Dieu. Aucun délai n'est convenable puisque, dès son premier instant, à cause de leur état séparé du corps charnel, ils se portent tout entiers et sans erreur vers l'objet de leur choix, sans qu'une nouvelle croissance soit possible. Cette description simple du salut des enfants ne manque pas de fondements expérimentaux.

⁵⁹⁶ « J'entre dans la vie », cerf- Desclée de Brouwer , 1977, p. 66

Nombres de mères peuvent témoigner, suite à une grave maladie survenue à un enfant, que celui-ci se disait visité par des anges.

Solution 1: Il est probable que tous les enfants seront introduits dans la gloire à cause du peu de propension qu'ils ont à s'enorgueillir des dons reçus de Dieu. C'est ce que veut signifier le fête des saints Innocents qui sont ces enfants tués par Hérode dans la ville de Bethléem. De même le pape Innocent IV écrit à propos des enfants morts après le bain du baptême⁵⁹⁷: «*Ils ne sont retenus par aucun obstacle et passent immédiatement à la patrie éternelle.*»

Solution 2: La présence du démon a peu d'effet sur les enfants pour trois raisons:

1) La première leur vient de leur nature. Parmi les créatures spirituelles, ils restent les plus faibles en intelligence et en volonté naturelle. Ils constatent leur petitesse avec évidence en se comparant aux êtres spirituels qui les entoure. Ils ont peu de motif d'orgueil.

2) La seconde vient de la présence autours d'eux des âmes glorifiées et des anges qui rayonnent de paix et de joie. Ils correspondent avec harmonie à leur syndérèse, c'est-à-dire à l'orientation innée de leur volonté. Ils les suivent tout naturellement. Ils les suivent tout naturellement.

3) La troisième leur vient du démon lui-même dont le motif de révolte leur paraît, dans leur simplicité, peu attirant. Réclamer à Dieu une hiérarchie des êtres fondée sur l'intelligence et la puissance naturelle leur paraît moins bien que celle de l'humilité et de l'amour. De tout cela, on peut dire qu'il n'y a pas d'innocent qui choisisse l'enfer.

Solution 3: Comme on l'a vu, le seul péché qui conduit à la damnation éternelle sans que le pardon en soit possible est le blasphème contre l'Esprit Saint. Un tel péché vient d'un amour de soi et de sa propre excellence poussé jusqu'au mépris de Dieu. Il est peu probable qu'il puisse exister chez un petit enfant. En effet, leur imperfection naturelle les rend peu enclin à l'orgueil. Cependant, on doit admettre que, du point de vue théorique, la possibilité d'un choix conduisant en enfer existe sans quoi il n'y aurait pas de choix possible.

Article 5: L'avortement volontaire est-il source de graves inconvénients pour l'enfant?

Objection 2: «*Un petit enfant, cela ne se damne pas* », dit sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. De plus, ils sont aussi parfaitement heureux que les adultes, de même «*qu'un petit vase est peut être complètement plein aussi bien qu'un grand.*»⁵⁹⁸ Donc la mort précoce des enfants n'est pas, en ce qui concerne la vie éternelle, de grande conséquence.

Objection 2: Que les enfants morts prématurément restent handicapés dans leur perfection naturelle puisqu'ils n'ont pu se développer normalement selon les conditions de leur intelligence, cela est compensé par la communication des espèces intelligibles infusées par Dieu au moment de leur mort. Donc les enfants n'ont aucun inconvénient à leur mort précoce.

Objection 3: Nous avons vu que les enfants ne se damnent pas. Certains d'entre eux, s'ils avaient vécu auraient certainement choisi l'enfer. Il aurait mieux valu pour celui qui livre le fils de l'homme qu'il ne naisse pas. Il est donc mieux pour eux qu'ils n'aient pas vécu.

Cependant: La fonction du théologien dans l'Église est comparable à celui des étoiles elles indiquent la direction. Si les étoiles *tombent du ciel sur la terre*, comme le dit l'apocalypse de saint Jean, que reste-t-il de leur fonction? Le code de droit Canonique de 1983 va jusqu'à faire de l'encouragement à l'avortement (sauf si la survie de la mère est en jeu au plan thérapeutique) un cas d'excommunication

⁵⁹⁷ Lettre d'Innocent IV à l'évêque de Tusculum (06/03/1224)

⁵⁹⁸ *Manuscrits autobiographiques* de sainte Thérèse de Lisieux, l'enfance;

ipso facto. Jean-Paul II qualifie cet acte *d'abominable*⁵⁹⁹. Il le compare parfois par sa masse aux grands génocides de ce siècle. C'est une parole forte. Est-ce trop fort? Il est évident qu'il ne s'agit pas pour le Pape de comparer l'intention des Nazis à celle des mères en détresse. L'analogie porte sur un autre point. Et c'est cet aspect oublié de manière quasi systématique par la théologie, qu'il faut rappeler ici. Il s'agit d'un domaine essentiel de la foi catholique, de la révélation d'en haut.

Conclusion: Si l'Église catholique dans son Magistère⁶⁰⁰ s'oppose avec tant de force à l'avortement, c'est qu'elle croit que cet être qu'on fait disparaître, bien que doté en apparence d'une seule vie biologique, a déjà certainement reçu son âme spirituelle. Cette âme, siège de l'intelligence et de l'amour, n'est autre que ce qui survit à la mort. Abraham, Adam et Eve existent actuellement, pensent et aiment parce qu'ils sont âme. Son existence ne peut être mise en doute au plan de la révélation. Le Christ en a parlé explicitement plusieurs fois, en particulier en disant à l'homme crucifié à sa droite «*aujourd'hui, avec moi, tu seras dans le paradis*» (sous-entendu: sans ton corps charnel.)

Un doute subsiste cependant dans l'enseignement de l'Église: Quand cette âme créée par Dieu est-elle donnée à l'enfant? Au XII^{ème} siècle. Saint Thomas d'Aquin penchait sur le sixième mois après la conception. N'était-ce pas le moment où Jean Baptiste visité par Marie avait tressailli dans le ventre de sa mère? S'il en était ainsi, l'avortement jusqu'au sixième mois ne serait pas «un crime abominable.» Il ne serait pas un crime au sens strict, un *homicide*, mais un simple péché contre la vie à venir et non encore venue. Saint Thomas n'avait pas à son époque tous les instruments de la foi dont nous disposons aujourd'hui. En 1854, le Pape Pie IX proclamait comme une certitude venant d'en haut *l'Immaculée conception de la Vierge Marie*. Cette révélation semble être sans rapport avec l'avortement. Il n'en est rien. Le fait que Marie est immaculée dans sa conception signifie qu'elle vivait, dès sa conception, de la présence de Dieu, de la même manière que Eve en vivait au jardin d'Eden. Si Dieu était là, c'est donc que Marie le recevait dans son âme. Le fait, d'autre part, que la conception de Marie est fêtée le 8 décembre, soit neuf mois avant sa naissance, ne laisse aucun doute sur ce qu'il faut entendre par *conception*. Marie est de la race humaine, comme tout enfant à naître. Tout indique donc que, pour elle comme pour eux, âme est donné par Dieu dès le moment de la conception.

Dans cette perspective, on comprend que pour le Magistère, l'avortement quel qu'il soit, même celui de la pilule du lendemain, prend une dimension vertigineuse. Ce n'est pas qu'un morceau de chair qui disparaît mais un véritable être humain *qui dormait encore*, un petit enfant. Il n'y a aucune différence de fait entre les saints innocents de l'évangile (tués par Hérode) et ces enfants-là. Et même si les mères qui pratiquent cet acte ne savent pas ce qu'il advient de l'enfant, *de fait*, il s'agit d'un homicide. Il n'y a pas de péché chez la mère si elle ignore ce qu'elle fait, mais il va de la mise à mort d'un homme.

Sainte Thérèse de Lisieux disait avec raison: «*un petit enfant, cela ne se damne pas.*» Elle montrait que l'hypothèse des limbes éternels émise par saint Augustin se méprend sur Dieu. Dieu n'a pas besoin qu'un enfant soit baptisé avec de l'eau pour lui donner le baptême de sa présence. Mais tout homme, quel qu'il soit (même un embryon), entre dans le royaume de Dieu à la mesure précise de son désir de Dieu. Plus le cœur de l'homme aime Dieu et désire le voir, plus il le voit. Or, il existe une voie dont l'utilité est de creuser le désir du cœur de l'homme, c'est celle de la vie terrestre. Par l'absence de Dieu, par son silence, par les diverses épreuves qui l'émaillent, le cœur de l'homme s'approfondit. La vie terrestre est donc utile aux hommes. Si la vie terrestre est voulue par Dieu, c'est qu'elle est utile. Elle est ainsi faite qu'il est difficile d'en sortir sans une conscience profonde de sa petitesse. La mort se charge de vous la rappeler. De plus, l'apparition du Christ à l'heure de la mort, après un si long temps d'exil enflamme le désir de voir Dieu de manière incroyable.

Quant au petit enfant mort avant d'avoir vécu, lorsqu'il est accueilli par le monde des saints, il ne le rejette certes pas. Mais il s'y porte avec un petit désir d'innocent, avec un cœur qui n'a pas eu le temps d'être préparé. Son éternité s'en trouve directement modifiée. Il reste pour toujours, en un certain sens un handicapé du cœur. D'où la gravité, pour un croyant de l'acte d'avortement volontaire.

⁵⁹⁹ 4 octobre 1997;

⁶⁰⁰ Voir la lettre apostolique «*Ad Tuendam Fidem*», 30 juin 1999, et le commentaire du Cardinal préfet de la Congrégation pour la foi qui montre que la condamnation de l'avortement relève bien du Magistère solennel;

Solution 1: Il ne faut pas déduire de cela que l'avortement des enfants n'est pas une chose en définitive si grave. La vie terrestre est faite pour les enfants. Nul n'a le droit de la leur refuser car elle est un cheminement de maturité dans l'humilité et l'amour. La vision béatifique n'est donnée qu'à la mesure de la taille du cœur, c'est-à-dire de son désir d'aimer. Morts sans avoir vécu, ils parviennent certes quasi infailliblement au Ciel. Mais leur désir de Dieu n'ayant pas été approfondi par les diverses souffrances et manques d'ici-bas, ils sont éternellement comme sous-développés du point de vue de l'amour et, en conséquence, de la vision de Dieu. Ils sont réellement défavorisés pour l'éternité. La vie terrestre est donc utile. Elle est difficile, source de beaucoup de souffrances mais surtout, à cause de ces souffrances, source de soif d'aimer et d'être aimé. Elle est précieuse pour le croyant comme pour celui qui ne sait pas encore ce qu'il fait sur la terre.

Solution 2: Cependant on doit admettre que ces espèces ne compensent pas entièrement les pertes subies par l'intelligence à cause de la mort prématurée. En effet, l'homme est un esprit qui, par nature, remonte par étapes à l'intelligible. C'est pourquoi il est lié à une sensibilité dont il abstrait avec son intellect agent les concepts universels. Lorsque l'intelligence n'a pu atteindre la plénitude de son développement, elle éprouve de la difficulté à utiliser les concepts donnés par Dieu en remplacement car elle n'y est pas préparée. Elle demeure donc spirituellement handicapée. Cet handicap de leur intelligence selon sa puissance naturelle est cependant largement compensé par la communication de la grâce surnaturelle puis de la lumière de gloire, selon cette parole du Seigneur: *«Bienheureux es-tu père, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout petits»* En effet, la vision de l'essence divine n'est pas communiquée en fonction de la perfection de la nature mais plutôt en fonction de la ferveur de la charité.

Solution 3: Le choix de l'enfer se fait par un acte libre. Il implique un orgueil vertigineux et peut être le fait de toute créature spirituelle créée libre, y compris, en soi, par les enfants. Quand on les considère, il vaut mieux raisonner en sens inverse. S'ils avaient vécu, ils seraient peut-être devenus de grands saints.

QUESTION 19: Les païens, les suicidés

Article 1: Ceux qui meurent païens ou infidèles sont-ils sauvés?

Objection 1: La maxime dogmatique: *«Hors l'Église, pas de salut»* montre qu'il n'en est rien.

Objection 2: Comment pourraient-ils être sauvés? Saint Paul l'affirme⁶⁰¹: *«Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. Mais comment l'invoquer sans d'abord croire en lui? Et comment croire sans d'abord l'entendre? Et comment entendre sans prédicateur? Et comment prêcher sans être d'abord envoyé?»* Donc les païens, parce qu'ils n'ont pas entendu la parole, ne peuvent être sauvés.

Cependant: Après le Concile Vatican II, ma foi en ces domaines peut se résumer ainsi⁶⁰²: *«À toute époque et en toute nation Dieu a tenu pour agréable quiconque le craint et pratique la justice (4122), (4892); Les hommes de bonne volonté la grâce opère de manière invisible (4322); Le dessein de salut englobe aussi ceux qui connaissent le Créateur, en particulier les musulmans (4140) Dieu n'est pas loin non plus de ceux qui cherchent le Dieu inconnu dans les ombres et sous des images (4140); Ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ne connaissent pas l'Évangile du Christ et son Église, mais cherchent Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent d'accomplir sa volonté, peuvent obtenir le salut éternel (4140); La Providence divine ne refuse pas non plus les aides nécessaires au salut à ceux qui de leur part ne sont pas encore parvenus à une reconnaissance expresse de Dieu et qui travaillent,*

⁶⁰¹ Romains 10, 14;

⁶⁰² Voir chacune des références dans le Dentzinger, Cerf, Paris, 1997;

non sans divine, à mener une vie droite (4140).» C'est donc que les païens peuvent être sauvés.

Conclusion: Des centaines de millions d'hommes vivent loin de l'Évangile sur des continents non encore visités par les missionnaires. Pourquoi l'évangélisation des peuples fut-elle si difficile et incomplète? Les Actes des apôtres montrent que l'Esprit Saint ne voulut pas que l'Évangile soit annoncé tout de suite partout. Cela peut nous paraître scandaleux mais c'est un fait qui explique aussi pourquoi Jésus a tant tardé après le péché originel à s'incarner⁶⁰³: *«Paul voulut aller en Asie mais l'Esprit Saint l'en empêcha.»* L'Esprit n'a jamais voulu que le monde d'ici-bas soit totalement chrétien. De même, il ne voudra jamais qu'il soit entièrement musulman.⁶⁰⁴ Le Christ ne désire qu'une chose, que tous soient sauvés par l'amour de son Fils. Face au paganisme, l'Église ne peut s'endormir sur ses conquêtes. Le salut des païens ne peut que l'inquiéter et augmenter en elle prière et zèle pour Dieu. Et puisqu'un christianisme fort au plan social contient des chrétiens fiers politiquement et des clercs sûrs d'eux, à tout point de vue, Il préférera un christianisme faible, divisé, frappé d'hérésies mais plus conscient de sa pauvreté. C'est pour le salut des hommes aussi, à cause de l'humilité qui, par la souffrance, fonde le désir d'un salut, que Dieu laissera à l'Antichrist un grand pouvoir jusqu'à la fin du monde.

Quant aux païens, s'ils ne sont pas encore dans la bergerie de Jésus, ils ont leur propre chemin conduisant au salut qu'ils ignorent encore. Si ces païens ne savent pas encore que Jésus est le Créateur fait homme, ils l'apprennent au moment de leur mort. Les chemins de la pire des superstitions servent Dieu pour leur salut car lorsque des peuples écrasés par la domination des sorciers dont la puissance vient du démon, découvrent à l'heure de la mort la liberté de l'Évangile, ils se convertissent en masse.

Solution 1: Le pape pie IX donne la manière dont doit être interprétée cette maxime dogmatique⁶⁰⁵: *«Il faut donc tenir, de foi, que personne ne peut être sauvé en dehors de l'église romaine apostolique, qu'elle est l'unique arche du salut celui qui n'y est pas entré périra par le déluge; mais cependant, il faut tenir également pour certain que ceux qui souffrent de l'ignorance de la vraie religion, ignorance invincible, n'en sont nullement rendus coupables aux yeux du Seigneur. Qui serait assez présomptueux pour pouvoir marquer les limites de cette ignorance, vu la nature et la variété des peuples, des régions, des esprits et d'autres nombreux facteurs? Lorsque, dégagés des liens du corps, nous verrons Dieu comme il est⁶⁰⁶, nous comprendrons le lien serré et magnifique qui unit la miséricorde et la justice divines. Mais aussi longtemps que nous sommes sur cette terre, accablés par cette masse mortelle qui engourdit l'âme, tenons très fermement, d'après la doctrine catholique, qu'il y a «un seul Dieu, une seule foi, un seul baptême»⁶⁰⁷. Il n'est pas permis à notre recherche d'aller plus avant.»*

Le Saint Office commente cette position de l'Église⁶⁰⁸: *«Par ces sages paroles, il condamne à la fois ceux qui excluent du salut éternel tous les hommes qui ne sont unis à l'Église que par un désir implicite et ceux qui affirment faussement que les hommes peuvent également bien être sauvés dans toute religion. Il ne faut pas penser non plus que n'importe quelle sorte de désir d'entrer dans l'Église suffise pour être sauvé. Car il est nécessaire que le désir qui ordonne quelqu'un à l'Église soit animé par la charité parfaite. Le désir implicite ne peut avoir d'effet que si l'homme a la foi surnaturelle.»* Celui qui vient à Dieu doit croire que Dieu existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent⁶⁰⁹. Le concile de Trente déclare *«La foi est le commencement du salut de l'homme, le fondement et la racine de toute justification, sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu⁶¹⁰ et de parvenir à partager le sort de ses enfants.»* Nous avons montré de quelle manière se produit ce salut. A l'heure de leur mort, donc durant leur vie terrestre, les païens reçoivent la révélation de l'Évangile.

⁶⁰³ Actes 16, 6;

⁶⁰⁴ S'il l'avait voulu, ce serait fait depuis longtemps en raison de la puissance de l'Esprit et seuls résisteraient aujourd'hui ceux qui en auraient fait lucidement ce choix.

⁶⁰⁵ Allocution «SINGULARI QUADAM» De Pie IX (9 décembre 1854);

⁶⁰⁶ 1 Jn 3, 2;

⁶⁰⁷ Ep 4, 51;

⁶⁰⁸ Lettre du Saint Office à Mgr Cushing, Archevêque de Boston, 8 août 1949;

⁶⁰⁹ Hébreux 11, 6;

⁶¹⁰ Hébreux 11, 6;

La droiture de leur volonté les conduit à y adhérer sans retenue. Ils sont donc, comme le dit l'Église, sauvés durant leur vie, par l'acte de leur charité, au sein de l'Église.

Solution 2: Il n'y a pas de salut sans charité, de charité sans foi et de foi sans prédicateur de l'Évangile. Dieu confie cette prédication à son Église militante. Mais il le fait dans sa sagesse pour lui permettre de participer au salut des hommes. Il serait aberrant de croire que des hommes furent damnés parce que l'Église militante a sans cesse failli à cette mission. Il prévient les apôtres⁶¹¹: «*Quand vous aurez fait tout cela, dites-vous que vous êtes des serviteurs inutiles*», inutiles c'est-à-dire remplaçables. C'est pourquoi, à l'heure de la mort, il accomplit lui-même, avec l'Église glorieuse, la prédication parfaite.

Article 2: Ceux qui se sont suicidés sont-ils sauvés?

Objection 1: La pratique de l'Église a été jusqu'au concile Vatican II de refuser les funérailles ecclésiastiques aux suicidés et parfois leur enterrement en terre bénie. Cette réprobation de l'Église semble être le signe de la réprobation de Dieu.

Objection 2: On se suicide par désespoir. Or, nous l'avons dit⁶¹², le désespoir est un péché contre l'esprit Saint qui est impardonnable ni dans ce monde ni dans l'autre. Donc les suicidés sont damnés.

Objection 3: Ceux qui se suicident à cause d'un désespoir commettent un péché mortel au moins d'ignorance ou de faiblesse, directement contre l'amour. On le constate facilement en regardant la souffrance et la culpabilité de ceux qu'ils laissent sur terre. Or le Royaume de Dieu est donné à l'amour. Donc il n'y a pas de salut pour eux.

En sens contraire: Il semble que le suicide conduit directement au paradis puisqu'il peut être l'acte ultime d'un amour impossible.

Cependant: A propos d'une suicidée, le curé d'Ars disait: «*Entre le pont et l'eau, elle s'est repentie.*» Donc il existe un salut pour les suicidés.

Conclusion: De nos jours, nul ne se permet plus d'affirmer avec certitude la damnation des suicidés. Cependant outre ce regard plus vrai sur leur personne, il convient de parler de l'acte du suicide. On peut le considérer de deux manières. Objectivement, c'est-à-dire en tant qu'il constitue un acte moral; 2) Subjectivement, c'est-à-dire en fonction de l'intention de celui qui se suicide.

1) Puisque Dieu existe, puisque la vie terrestre est une préparation à la vie éternelle, on doit en toute vérité affirmer que le suicide est un acte qui déplaît à Dieu. Le temps des larmes, donc de la terre, est utile pour appauvrir le cœur. Il n'est que passager et prépare le temps où Dieu essuiera toutes les larmes. Les mystères douloureux sont suivis par les mystères glorieux. L'homme qui supprime sa vie, même pour des motifs bien excusables comme l'ignorance involontaire du projet de Dieu ou une trop grande souffrance, le regrette dans l'autre monde. Il se rend compte *objectivement* que son cœur aurait pu être davantage purifié, appauvri et rendu miséricordieux. Au purgatoire du Ciel, il y a certaines choses qu'on ne peut plus acquérir. Seul le purgatoire de la terre permet, par exemple, d'approfondir la soif d'aimer et d'être aimé. Arrivé dans l'autre monde, face à l'apparition du Christ, l'homme tourne vers lui tout l'amour dont il est capable, d'où l'impossibilité de grandir dans l'amour après la mort. Or c'est la mesure de ce désir qui nous vaudra de voir Dieu, et ce désir est lié intimement à ce que l'homme a touché de lui-même sur la terre.

2) Le suicide est un péché qui doit être compris comme tous les autres. Il est la plupart du temps le fruit d'une faiblesse et d'une ignorance conjointes. Mais il peut être parfois l'acte ultime et choisi d'une perversion volontaire poussée jusqu'au bout. Dans cette lumière, il est possible de dire ce qui

⁶¹¹ Luc 17, 10;

⁶¹² Voir notre traité, question 11, article 5;

suit: parce qu'ils ont beaucoup souffert et, par là, ont touché plus que tout autre leur petitesse, les désespérés choisissent la plupart du temps la grâce et les conditions de la vision béatifique. De plus, ayant été creusés par une grande souffrance, il s'y portent avec un grand désir. Ils reconnaissent le Christ qui leur apparaît le bien qu'ils avaient toujours cherché, même dans les créatures. Mais ceux qui se suicident pour un orgueil ou un égoïsme poussés jusqu'au bout, comme on le voit d'Hitler qui voulait voir disparaître avec lui son peuple, il faut parler autrement. Si l'orgueil est maintenu obstinément face à la Parousie du Christ, il devient un blasphème contre l'Esprit et conduit immédiatement en enfer.

Les personnes qui se présentent au Christ après un suicide sont accueillies, comme tout homme, par le Christ, les anges et les saints, avec la présence du démon. Elles reçoivent la révélation de l'Évangile, de l'Église du ciel, des conditions présupposées. Il demande en échange la confession des péchés et l'amour.

Solution 1: Jadis, la sépulture chrétienne était refusée aux suicidés. Mais il s'agissait d'une *pratique pastorale* visant à éviter, surtout dans les périodes de peur, par une autre peur, des épidémies de suicide. Elle était fondée sur *une théologie*. Pour le croyant en effet, la vie appartient à Dieu. Il l'a donné en cadeau. La refuser, y mettre volontairement fin est un acte contraire à la logique de la foi. Même si le fond de vérité théologique reste inchangé, les choix pastoraux de l'Église se sont radicalement transformés. Les prêtres ne refusent plus les prières au suicidé et, au contraire, l'Église, soumise elle-même à des souffrances et à des pauvretés dans un monde de plus en plus déchristianisé, a une meilleure compréhension de ce qui peut mener à un tel acte. Par contre, au delà de ces deux pratiques, jamais l'Église dans son Magistère officiel ne s'est prononcée sur le salut ou la damnation des suicidés qu'elle considère comme le domaine du jugement de Dieu.

Solution 2: Il ne faut pas confondre le désespoir qui est une notion psychologique et morale, avec le blasphème contre l'Esprit de désespérance qui est une notion purement morale puisqu'il est une volonté consciente, lucide, maîtresse d'elle-même face au Christ qui pardonne, de ne pas s'estimer digne de ce pardon. Au contraire, la plupart de ceux qui se suicident le font parce qu'ils estiment que la vie n'est plus un cadeau valable. Les limites qui les enserrant leur deviennent insupportables. “ *On a beau dire, écrit une jeune suicidée, que ce n'est pas si grave, que tout ira mieux demain, le bilan est aujourd'hui négatif: plus moyen d'ouvrir un crédit à la vie* ”. Il est lié le plus souvent à un grand désespoir qui vient toujours de l'absence de ce qui donne sens à la vie. Il peut s'agir d'une perte de son bien ultime, parfois de manière brutale. Aussi divers que sont les biens qui peuvent combler la vie d'un homme, qu'ils soient réels ou fausement séducteurs, aussi divers sont les motifs du suicide. “ *Là où est ton trésor, là aussi est ton cœur* ”, disait le Christ⁶¹³. L'homme se nourrit de manière ultime de la certitude que Dieu existe et que la vie a un sens. Mais tout grand amour, même bon au plan humain, même chrétien, mais devenu en apparence impossible, peut conduire à la pensée du suicide. Qu'on se souvienne de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Sincèrement donnée à Dieu, elle éprouva de sa part la même épreuve que Jésus sur la croix, l'impression d'être abandonnée par lui. Elle avoue elle-même, dans ses souffrances physiques sans consolations spirituelles, avoir pensé souvent au suicide. Ainsi en est-il pour les athées, elle le comprit pleinement, et ne put jamais plus les condamner. L'homme sans espérance pour l'autre monde, qui donne toute son amitié à une autre personne et se trouve séparé d'elle, sans espoir possible de retour, sans même croire qu'elle peut survivre à la mort, peut être amené à se donner la mort. Son acte prend souvent une dimension double: prouver à l'ami qui est resté sur terre qu'il l'aimait et faire disparaître la souffrance d'une vie devenue inutile. Le désespoir peut être plus réfléchi et plus calme, lorsque le malheur arrive lentement et inexorablement chez un homme préparé à le recevoir. Ainsi voit-on des personnes atteintes de longues maladies ou par la vieillesse demander l'euthanasie pour supprimer, après mûre réflexion, leur vie condamnée. L'acte est parfois posé non à cause de la souffrance physique mais “ *parce qu'il vaut mieux éteindre au plus vite ce qui, de toute façon, s'achèvera dans le néant.* ” Le désespoir de la non-croyance conduit à l'euthanasie et c'est fort compréhensible: Seul le croyant peut

⁶¹³ Luc 12, 34;

imprégner de sens son agonie puisqu'il croit que son cœur est préparé par ces souffrances ultimes à une autre vie.

Dans des cas exceptionnels, le suicide trouve un autre motif que le désespoir. Certains disciples de Sartre se donnèrent la mort dans une optique d'exaltation de soi. Ils y voyaient un rêve de toute puissance au moment même où l'on se sent impuissant, le rêve de Prométhée chez les grecs ou d'Adam et Eve dans la Bible: “ *Vous serez comme des dieux* ”, avec droit de vie et de mort. Ils ne résistèrent pas au désir de poser ultimement leur liberté. Ils constituaient par là un acte de péché spirituel sans commune mesure avec le désespoir dont nous parlons ici.

Mais, la plupart du temps, étant lié à une passion de désespoir et à une ignorance de l'importance de vivre sa vie terrestre jusqu'au bout, le suicide constitue un péché mortel certes, mais sans comparaison avec la mort du blasphème contre l'Esprit. Il ne conduit donc pas en enfer.

Solution 3: Deux conditions sont nécessaires pour entrer dans la gloire. 1) A titre de fondement, l'humilité est requise puisqu'elle dispose l'esprit à recevoir, donc à donner. Ceux qui se suicident le font presque tous à cause d'une grande souffrance. De ce point de vue, ils sont disposés à l'humilité parce que, ce qu'ils ont souffert constitue au minimum une humiliation. 2) L'autre condition, à titre de mérite immédiat est l'amour. De ce point de vue, il relève du secret de Dieu de distinguer si le désespoir est venu de l'absence de la charité mais du désir de sa révélation ou du manque de l'amour de soi. Que certains se suicident à cause du désir frustré d'un amour réel ou, au contraire, à cause d'un égoïsme frustré, cela apparaît en pleine lumière devant l'apparition du Christ. Les hommes de bonnes volontés se tournent vers Dieu avec d'autant plus de force qu'ils en désiraient, sans le savoir, la révélation. Les égoïstes se tournent vers l'enfer.

Solution 4: Il existe effectivement des suicides héroïques. Pour ne pas livrer sous la torture les noms de leurs camarades de combat, bien des hommes agirent ainsi. Leur suicide ne constitue pas un péché, bien au contraire. Il ne faut pas confondre cet acte ultime avec l'acte d'un chantage à l'amour. Se suicider pour faire souffrir l'aimé considéré comme indigne n'est pas exempt d'un calcul égoïste. L'imperfection dans l'humilité est comme le foin, la paille et les poutres. Ils seront purifiés au purgatoire.

QUESTION 20: Les suffrages pour les défunts

Quinze demandes:

- 1) Les suffrages d'un fidèle peuvent-ils être utiles à un autre?
- 2) Les morts peuvent-ils être aidés par les œuvres des vivants?
- 3) Les suffrages des pécheurs peuvent-ils être utiles aux défunts?
- 4) Les suffrages pour les défunts sont-ils utiles à leurs auteurs?
- 5) Sont-ils utiles aux damnés?
- 6) A ceux qui sont à l'heure de leur mort?
- 7) Aux âmes du purgatoire?
- 8) Aux enfants morts sans baptême?
- 9) Aux bienheureux?
- 10) Les prières de l'Église, le saint sacrifice et l'aumône sont-ils utiles aux défunts?
- 11) Les indulgences accordées par l'Église?
- 12) Les cérémonies des obsèques?
- 13) Les suffrages spécialement destinés à un défunt sont-ils plus utiles à lui qu'aux autres?
- 14) Les suffrages destinés à plusieurs sont-ils aussi utiles à chacun que s'ils lui étaient uniquement destinés?
- 15) Les suffrages communs sont-ils aussi utiles à ceux qui n'en ont pas d'autres que le sont les suffrages spéciaux et les suffrages communs à ceux qui bénéficient des uns et des autres?

Article 1: Les suffrages d'un fidèle peuvent-ils être utiles à un autre?

Objection 1: «*Ce qu'on aura semé, dit saint Paul, on le moissonnera* » Mais profiter des suffrages d'un autre, c'est moissonner ce que l'on n'a pas semé. La réponse semble donc négative.

Objection 2: La justice de Dieu a pour fonction de rendre à chacun selon ses mérites. « *Tu rends à chacun selon ses œuvres* », dit le psalmiste. Mais cette justice est indéfectible et empêche donc qu'on puisse se prévaloir des œuvres d'autrui.

Objection 3: Une œuvre est méritoire pour la même raison qu'elle est louable, et qui est qu'elle soit volontaire. Or, une œuvre étrangère ne nous attire aucune louange; elle ne nous confère donc aussi aucun mérite.

Objection 4: La justice divine récompense le bien comme elle punit le mal. Or, personne n'est puni pour le mal commis par un autre: « *L'âme qui pèche, c'est elle qui mourra.* » Le bien n'est donc pas davantage communicable.

Cependant: 1. Le Psalmiste dit: « *J'ai part avec tous ceux qui te craignent* », etc.

2. Tous les fidèles unis par la charité ne font qu'un seul corps, qui est l'Église. Mais, dans un même corps, les membres s'aident les uns les autres.

Conclusion: Nos actes peuvent avoir un double effet: l'acquisition d'un état, par exemple la béatitude par les œuvres méritoires; l'acquisition de quelque chose d'accessoire à cet état, par exemple, une récompense accidentelle ou la rémission d'une dette. De plus, nos actes peuvent obtenir ce double effet d'une double manière: par mode de mérite, par mode de prière; et ces deux modes diffèrent en ce que le premier repose sur la justice, le second, sur la seule libéralité de celui que l'on prie.

Il faut donc répondre que, s'il s'agit d'un état, personne ne peut l'obtenir pour un autre par mode de mérite, en ce sens qu'il est impossible que, par mes bonnes œuvres, un autre mérite la vie éternelle. En effet, l'état de gloire est accordé à chacun selon sa capacité, selon les dispositions qui proviennent de ses actes, de sa charité et non de celle d'autrui; en notant bien qu'il s'agit des dispositions qui rendent digne de la récompense.

Mais, par mode de prière, on le peut, tant que le terme n'est pas atteint; par exemple, on peut obtenir pour un autre la proposition de la grâce. Puisque l'efficacité de la prière dépend de la libéralité de Dieu que l'on prie, elle peut donc s'étendre à tout ce que la toute-puissance divine peut réaliser, en harmonie avec l'ordre providentiel.

S'il s'agit de quelque chose d'accessoire à un état, on peut l'obtenir pour un autre non seulement par mode de prière, mais encore par mode de mérite; et cela, de deux manières. 1° En vertu d'une communication dans le principe radical de l'œuvre, qui est la charité pour les œuvres méritoires. De là vient que chacun de ceux qui sont unis ensemble par la charité bénéficie des bonnes œuvres de tous; chacun cependant, selon l'état où il est: c'est ainsi qu'au ciel chacun des élus se réjouit du bonheur de tous les autres. C'est ce qu'exprime l'article du Symbole de la foi sur la communion des saints. 2° En vertu de l'intention de celui qui fait de bonnes œuvres, et qui les fait spécialement dans le but qu'elles soient utiles à celui-ci ou à celui-là. Dès lors, ces œuvres appartiennent en quelque sorte à ceux pour qui elles ont été faites, par une espèce de donation. Elles peuvent donc leur servir, soit pour satisfaire à la justice de Dieu, soit pour toute autre chose qui les laisse dans l'état où ils sont.

Solution 1: La moisson dont il s'agit ici, c'est la vie éternelle: « *Le moissonneur...recueille du fruit pour la vie éternelle.* » Or, la vie éternelle n'est accordée qu'en récompense d'œuvres personnelles. Si on l'obtient pour un autre, c'est toujours à la condition que celui qui la reçoit la méritera par ce qu'il fera lui-même: les prières lui valent la grâce dont le bon usage, qui dépend de lui seul, lui mérite la vie éternelle.

Solution 2: L'œuvre faite pour quelqu'un lui appartient; de même, l'œuvre faite par celui avec lequel je suis un, est en quelque sorte mienne. Il n'est donc pas contraire à la justice de Dieu que quelqu'un

bénéficie des bonnes œuvres de ceux qui lui sont unis par la charité ou des bonnes oeuvres faites à son intention. La justice humaine elle-même permet qu'un homme satisfasse à la place d'un autre.

Solution 3: La louange récompense la manière d'agir: c'est cette relation de puissance à acte qu'elle vise. Or, l'œuvre d'autrui ne met et ne montre en, nous-mêmes aucune disposition à agir bien ou mal: c'est pour cela qu'elle ne nous attire aucune louange, sinon indirectement, dans la mesure où nous y avons contribué par nos conseils, notre assistance, nos encouragements, etc. -Au contraire, une oeuvre peut être méritoire pour quelqu'un, non pas toujours en proportion de son état ou de ses dispositions, mais par rapport à quelque chose d'accessoire.

Solution 4: Enlever à quelqu'un ce qui lui est dû est directement contraire à la justice; lui donner ce qui ne lui est pas dû n'est pas contraire, mais supérieur à la justice: c'est de la libéralité. Or, nul ne peut être puni pour les fautes d'autrui qu'en perdant quelque chose de son bien personnel, ce qui répugne tout autrement que de gagner quelque chose par les bonnes oeuvres d'autrui

Article 2: Les morts peuvent-ils être aidés par les oeuvres des vivants?

Objection 1: Saint Paul dit: *«Nous tous, il nous faut comparaître devant le tribunal du Christ, afin que chacun reçoive ce qu'il a mérité étant dans son corps, selon ses oeuvres.»* Il semble donc qu'aucune oeuvre ne puisse être utile à l'âme séparée de son corps par la mort.

Objection 2: Même conclusion négative suggérée par ce texte de l'Apocalypse: *«Heureux les morts qui meurent dans le Seigneur! Car leurs oeuvres les suivent.»*

Objection 3: Une oeuvre ne peut aider à avancer que si l'on n'est pas encore au terme. Or, les morts ont atteint le terme; car, on peut mettre sur leurs lèvres ces paroles de Job *«Il m'a barré le chemin et je ne puis passer.»*

Objection 4: La condition, pour aider quelqu'un, c'est d'être en communication avec lui. Or, selon Aristote, toute communication est coupée entre les morts et les vivants.

Cependant: *«C'est une sainte et salutaire pensée que de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés.»*⁶¹⁴ Mais cette prière serait inutile, si elle ne les aidait. Les suffrages des vivants sont donc utiles aux morts.

2.» *Le sentiment de l'Église universelle, dit saint Augustin, se manifeste avec une grande autorité par la coutume qu'a le prêtre, lorsqu'il offre, ses prières à l'autel du Seigneur, de recommander les fidèles trépassés.»* Cette coutume date des Apôtres qui, dit saint Damascène, *«établirent la pratique de faire mémoire, au cours des redoutables et vivifiants mystères, de ceux qui sont morts dans la foi.»* De son côté, Denys signale la prière pour les défunts comme un rite pratiqué dans la primitive Église, et affirme que les suffrages des vivants sont utiles aux morts. C'est donc une vérité qu'il faut croire sans la moindre hésitation.

Conclusion: Le lien de la charité, qui unit entre eux les membres de l'Église, n'embrasse pas seulement les vivants, mais aussi les morts qui ont quitté ce monde en état de charité car celle-ci ne cesse pas avec la vie, puisque saint Paul l'affirme: *«La charité ne passera jamais.»* De plus, les morts continuent de vivre dans le souvenir des vivants, qui peuvent ainsi leur appliquer leurs intentions. Dès lors, les suffrages des vivants peuvent être utiles aux fidèles trépassés aussi bien qu'à ceux qui sont encore en ce monde, et d'après les mêmes principes: l'union de charité, la direction d'intention.

⁶¹⁴ 2 Macchabées 12, 45;

Il faut toutefois se garder de croire que les suffrages des vivants sont capables de faire passer les défunts de l'état de damnation à l'état de béatitude ou réciproquement. Ils peuvent seulement contribuer à la diminution de la peine ou à quelque autre chose d'analogue, c'est-à-dire d'accessoire à l'état, qui est définitif.

Solution 1: L'âme mérite, étant dans le corps, que les suffrages lui soient utiles après la mort. L'aide qu'elle en reçoit vient donc de ce qu'elle a fait, étant dans le corps.

On peut encore, avec saint Damascène, entendre cette parole de la sentence qui sera rendue au jugement dernier, où l'âme sera condamnée ou glorifiée à jamais, selon qu'elle l'aura mérité étant dans son corps. Jusque là les suffrages des vivants peuvent être utiles aux morts

Solution 2: Il s'agit ici expressément de la récompense éternelle, comme l'indiquent les premiers mots: «*Bienheureux les morts*», etc. -Sinon, on peut répondre que les oeuvres faites pour les défunts deviennent en quelque sorte leurs oeuvres

Solution 3: Il est des âmes qui, au sortir de cette vie, sont au terme, sans cependant y être tout à fait. Ce sont celles qui n'ont pas encore atteint, la récompense définitive. On peut dire que, absolument parlant, leur chemin est «barré», en ce sens qu'aucune oeuvre ne peut désormais modifier l'état de damnation ou de salut. Mais le chemin reste ouvert, en ce sens qu'elles n'ont pas encore atteint la plénitude du salut; elles peuvent donc être aidées car, à ce point de vue, elles ne sont pas encore au terme dernier.

Solution 4: Aristote parle des relations de la vie civile, à laquelle les morts sont morts, et qui sont par là même impossibles entre eux et les vivants; Mais les relations de la vie spirituelle demeurent: celle-ci est fondée sur la charité, l'amour de Dieu, «*pour qui sont vivantes les âmes des fidèles trépassés.*»

Article 3: Les suffrages des pécheurs sont-ils utiles aux défunts?

Objection 1: «*Dieu n'exauce point les pécheurs.*» Leurs prières ne sont donc point utiles aux défunts, puisque, s'il en était autrement, Dieu les exaucerait.

Objection 2: «Employer un intercesseur qui déplaît, dit saint Grégoire, c'est redoubler la colère et la vengeance.» Donc, puisque tout pécheur déplaît à Dieu, ses suffrages ne l'inclinent pas à la miséricorde.

Objection 3: Une oeuvre est plus utile à celui qui la fait qu'elle ne l'est à d'autres. Or, le pécheur ne peut rien mériter pour lui-même. Donc, pour les autres, moins encore.

Objection 4: Une oeuvre, pour être méritoire, doit être vivante, c'est-à-dire, «informée par la charité.» Or, toutes les oeuvres des pécheurs sont mortes, et donc, dépourvues de tout mérite.

Cependant: On ignore qui est en état de péché, et qui est en état de grâce. Si donc étaient utiles les suffrages de ceux-là seulement qui sont en état de grâce, on ne saurait à qui s'adresser en faveur des défunts, et les demandes de suffrages seraient diminuées d'autant.

2. Saint Augustin dit que les défunts sont aidés par les suffrages, selon qu'ils l'ont mérité de leur vivant. La valeur des suffrages dépend donc de la condition du défunt, peu importe leur provenance.

Conclusion: Par rapport aux suffrages des pécheurs, il faut distinguer deux choses: 1° L'oeuvre qui est opérée, par exemple, le sacrifice de la messe: or, les sacrements de la religion chrétienne étant efficaces par eux-mêmes indépendamment de celui qui opère, il s'ensuit que les suffrages de ce genre

sont utiles aux défunts, même s'ils viennent d'un pécheur; 2° L'œuvre opérante, c'est-à-dire l'opération d'où procède l'œuvre opérée, et ici il faut encore distinguer.

Si le pécheur agit en son nom propre, son action ne peut être méritoire ni pour lui-même ni pour autrui; ses suffrages sont donc dénués de toute valeur. Mais il peut agir au nom d'un autre, et cela, de deux manières. 1° Il peut représenter l'Église universelle, par exemple, lorsqu'il célèbre les cérémonies des obsèques. En ce cas, comme c'est celui au nom ou à la place duquel est faite une action qui est censé la faire, il en résulte que les suffrages d'un prêtre, même s'il est un pécheur, sont utiles aux défunts. 2° Il peut remplir le rôle d'instrument, auquel l'œuvre appartient moins qu'elle n'appartient à l'agent principal. C'est celui-ci qui peut donner à l'action d'être méritoire, même s'il se sert d'un instrument incapable de mériter; ainsi qu'il arrive dans le cas d'un serviteur, qui est en état de péché, et qui fait une oeuvre de miséricorde sur l'ordre de son maître qui, lui, est en état de grâce. Dès lors, si quelqu'un, mourant en état de grâce, demande des suffrages ou si quelqu'autre, également en état de grâce, les demande pour lui, ces suffrages sont utiles à ce défunt, même si ceux qui les acquittent sont en état de péché. S'ils étaient en état de grâce, leurs suffrages n'en vaudraient que mieux puisque la valeur en serait doublée

Solution 1: Le pécheur ne prie pas toujours en son propre nom, mais au nom d'un autre, et ainsi, sa prière est digne d'être exaucée. Les pécheurs eux-mêmes sont parfois exaucés, quand ils demandent quelque chose d'agréable à Dieu. En effet, Dieu ne réserve pas sa bonté pour les justes, mais il l'étend aux pécheurs; non pas à cause de leurs mérites, mais à cause de sa miséricorde. Aussi, la Glose dit que prétendre que Dieu n'exauce pas les pécheurs, c'est parler «sans l'onction », et comme quelqu'un qui n'est pas pleinement illuminé.

Solution 2: La prière du pécheur, en tant que faite par lui, n'est pas agréable à Dieu, mais elle peut l'être, en tant qu'inspirée par celui au nom ou par ordre de qui il prie.

Solution 3: Les suffrages du pécheur lui sont inutiles parce qu'il y a en lui un empêchement; mais ils peuvent être utiles à d'autres qui ne sont pas dans le même mauvais cas.

Solution 4: L'œuvre du pécheur, morte en tant qu'elle vient de lui, peut être vivante en tant qu'elle vient d'un autre.

Les deux arguments du Cependant: semblent exagérer en sens contraire et demandent aussi une réponse.

1. On ne peut connaître avec certitude l'état spirituel d'une autre personne; on peut cependant en juger avec probabilité sur ses actes extérieurs et visibles, d'après la parole du Maître: «*On reconnaît l'arbre à ses fruits.*»

2. Pour être utile à un défunt, le suffrage doit trouver en lui une capacité, et celle-ci est acquise par les oeuvres qu'il a faites en cette vie; c'est ce que dit saint Augustin. Cependant, il faut encore que l'œuvre elle-même ait une valeur, qui ne dépend plus de celui pour qui elle est faite, mais de celui qui la fait ou qui la prescrit.

Article 4: Les suffrages des vivants pour les défunts sont-ils utiles à leurs auteurs?

Objection 1: Payer les dettes d'autrui, ce n'est pas payer les siennes: la justice humaine le dit. Il en va donc de même pour les suffrages par lesquels on paye la dette contractée par les défunts envers la justice divine.

Objection 2: Ce que l'on fait, on doit le faire le mieux possible. Or, aider deux personnes à la fois vaut mieux que d'en aider une seule. Si donc les suffrages payaient à la fois les dettes du défunt et celles du vivant, il semble que chacun dût faire toutes les oeuvres satisfaisantes pour les défunts et aucune pour lui-même.

Objection 3: Si les mêmes suffrages suffisent à satisfaire pour deux, pourquoi pas pour trois, pour quatre pour tous? Ce qui est absurde.

Cependant: 1. Le Psalmiste dit: *«Ma prière retournait sur mon sein.»* C'est, par retour analogue, que les suffrages pour les défunts sont utiles à leurs auteurs.

2. *«De même, dit saint Damascène, que celui qui veut oindre un malade avec les saintes huiles, y touche le premier avant d'en toucher le patient; de même, quiconque travaille au salut du prochain, est utile à lui-même d'abord, et ensuite au prochain.»*

Conclusion: Dans l'œuvre de suffrage on peut considérer deux caractères 1° Le caractère satisfaisant, en tant que le suffrage expie la peine en offrant pour elle une espèce de compensation. A ce point de vue, le suffrage devient la propriété du défunt qui en bénéficie, et il sert à payer sa dette à lui, uniquement. En effet, il s'agit ici de justice, et la justice exige l'égalité. Or, une œuvre satisfaisante peut être suffisante à payer une dette et insuffisante à en payer une autre en même temps, car il est clair que deux péchés exigent une satisfaction double.

2° Le caractère méritoire, par rapport à la vie éternelle; c'est la charité, son inspiratrice, qui le donne au suffrage. Ainsi considéré, celui-ci est utile non seulement au défunt, mais plus encore au vivant.

Solutions: Elles viennent d'être données. Les trois premiers arguments visaient le caractère satisfaisant du suffrage; les deux autres, au contraire, son caractère méritoire.

Article 5: Les suffrages sont-ils utiles aux damnés?⁶¹⁵

Objection 1: Il est raconté, au 2° livre des Macchabées que *«l'on trouva, sous les tuniques de chacun des morts, des objets idolâtriques, que la loi interdit aux Juifs»;* et, nonobstant, *«Judas envoya à Jérusalem la somme de deux mille drachmes pour être employée à un sacrifice expiatoire.»* Or, ces juifs avaient péché mortellement en transgressant la loi, ils étaient morts en cet état, ils étaient damnés.

Objection 2: Saint Augustin dit que, *«l'utilité des suffrages consiste soit à obtenir pleine rémission pour les défunts, soit à rendre leur état de damnation plus supportable.»*

Objection 3: Si, dès cette vie, dit Denys, les prières des justes ont une telle puissance, combien plus, après la mort, pour ceux qui en sont dignes.» D'où l'on peut conclure que les suffrages sont plus utiles aux morts qu'aux vivants. Mais ils sont utiles à ces derniers, même en état de péché mortel, puisque l'Église prie tous les jours pour la conversion des pécheurs. Pourquoi ne le seraient-ils pas aux défunts qui sont dans le même état, c'est-à-dire aux damnés?

Objection 4: On lit, dans les Vies des Pères, le fait suivant que raconte aussi saint Damascène. Saint Macaire rencontra sur son chemin une tête, et, après avoir fait une prière, il lui demanda à qui elle avait appartenu; cette tête répondit: à un prêtre païen qui était en enfer. Et elle ajouta que, cependant, ce prêtre et d'autres damnés étaient assistés par les prières de Macaire.

Objection 5: Dans le même sermon, saint Damascène raconte que saint Grégoire, priant pour l'âme de Trajan, entendit une voix qui venait du ciel: *«J'ai exaucé ta prière et j'accorde à Trajan son pardon.»* «De ce fait, ajoute saint Damascène, tout l'Orient et tout l'Occident peuvent témoigner.» Or, Trajan était en enfer, *«lui qui avait infligé une mort cruelle à tant de martyrs.»*

⁶¹⁵ L'article du Supplément de la Somme de Théologie n'est plus utilisable dans l'état où le jeune saint Thomas l'avait écrit.

Cependant: 1.» Le souverain prêtre, dit Denys, ne prie pas pour les immondes; autrement, il s'écarterait de l'ordre providentiel.» Un commentateur ajoute: «Il ne demande pas la rémission pour les pécheurs, car il ne serait pas exaucé.»

2. « C'est pour la même raison, dit saint Grégoire que l'on ne priera pas alors (après le jugement) pour les damnés, et que l'on ne prie pas aujourd'hui pour le démon et ses anges. C'est encore pour cette raison qu'aujourd'hui les saints ne fient pas pour ceux qui sont morts dans l'infidélité et l'impiété: c'est qu'ils ne veulent pas que leur prière perde son mérite aux yeux du juge souverainement juste.»

3. Saint Augustin dit de même: «A ceux qui meurent sans la foi qui opère par la charité, et sans ses sacrements, tous les devoirs religieux que leur rendent leurs proches ne servent de rien.»

Conclusion: Une certaine opinion prétendait qu'il faut faire à ce sujet deux distinctions. L'une, par rapport au temps: après le jugement, aucun suffrage ne sera plus utile à aucun damné; avant, certains damnés peuvent être aidés par les suffrages de l'Église. L'autre, par rapport aux personnes: il y a des damnés tout à fait mauvais, qui sont morts sans la foi et sans les sacrements de l'Église, à laquelle ils n'ont appartenu «ni en fait ni en droit»; Il en est d'autres, moins mauvais, qui ont été membres de l'Église, qui ont eu la foi, reçu les sacrements, fait quelques bonnes oeuvres aux premiers les suffrages de l'Église ne peuvent être d'aucune utilité, tandis qu'ils peuvent être utiles aux seconds.

Ainsi Guillaume d'Auxerre expliqua que les suffrages sont utiles aux damnés, dit-il, non pour diminuer ou interrompre leur peine, mais pour leur donner la force de la supporter; de même que baigner le visage d'un homme chargé d'un lourd fardeau, ce n'est pas diminuer celui-ci, mais cependant le rendre plus facile à porter.

Mais il ne saurait en être ainsi. Le tourment infligé par le feu de l'enfer est en proportion de la culpabilité, dit saint Grégoire. De là vient que les uns ou les autres sont tourmentés plus ou moins cruellement à la mesure même de leur propre volonté qui se porte vers le péché de manière obstinée, contre les inclinations de leur nature.

Cette opinion venait de l'ignorance de la nature du péché qui conduit en enfer. La théologie n'avait pas encore pu prendre en compte la parole du seigneur qui dit que ce n'est pas n'importe quel péché mortel qui conduit l'âme dans l'enfer éternel mais seulement le blasphème contre l'Esprit Saint. Or ce péché est un acte entièrement volontaire, conscient et libre. A cette époque, négligeant la parousie et prédication du Christ à l'heure de la mort, les théologiens admettaient une damnation venant de Dieu lui-même pour tout homme vivant loin de lui, même à cause d'une ignorance ou d'une faiblesse. Nous savons maintenant que nul n'est en enfer qu'à cause de lui-même. Si les prières pour les damnés sont inutiles, c'est parce que les damnés s'en moquent, comme ils ont méprisé la supplication du Christ à l'heure de leur mort. Si cette prière leur était présentée, elle serait même sans doute cause d'un surcroît de souffrance, à cause de leur haine pour tout ce qui leur rappelle l'amour rejeté. Une certaine jouissance perverse pourrait cependant en sortir, à cause de l'orgueil de voir quelqu'un penser à elles. Il est donc nécessaire de dire sans restriction que les suffrages sont inutiles aux damnés, que l'Église les exclut de ses prières, comme le déclarent les autorités que nous avons alléguées.

Solution 1: Rien ne prouve que les soldats de Judas Macchabée fussent en enfer. Leur péché, constituant un manque de foi et une idolâtrie. Mais purent s'en repentir, soit au cours des combats, soit face à l'apparition de l'ange de la mort selon la parole du Psalmiste: «*Quand Dieu les frappait de mort, ils le cherchaient.*» C'est une opinion probable. Un sacrifice put donc être offert à leur intention. Il leur fut utile à la fois au moment de leur choix, puisque la prière des vivants leur fut rendue visible et les toucha, soit au purgatoire pour la même raison.

Solution 2: Il s'agit ici de damnation au sens large, synonyme de condamnation à n'importe quelle peine, donc, aussi bien à celle du purgatoire, que les suffrages tantôt ne font que diminuer, tantôt enlèvent tout à fait.

Solution 3: Les suffrages sont plus utiles aux morts qu'aux vivants, parce que les premiers en ont un plus grand besoin, étant incapables de s'aider eux-mêmes comme le peuvent les vivants; mais ceux-ci

ont cet avantage de pouvoir passer de l'état de péché mortel à l'état de grâce, ce qui est impossible aux morts. La prière à l'intention des uns et des autres s'inspire donc de motifs différents.

Solution 4: Cette assistance ne consistait pas en une diminution de peine, mais seulement, comme le récit en fait foi, en ceci que la prière de saint Macaire obtenait qu'ils pussent se voir, et cet accomplissement de leur désir leur causait une certaine joie, plus imaginaire, que réelle. C'est ainsi que l'on dit que les démons se réjouissent des péchés qu'ils font commettre, quoique cela ne diminue en rien leur peine, pas plus que la joie des bons anges ne l'est par ce que nous appelons leur compassion pour nos maux. On peut dire aussi qu'on entend ici enfer sous le sens de «purgatoire», comme l'Écriture le fait pour le riche.⁶¹⁶

Solution 5: Le Lait de Trajan prouve que celui-ci n'était aucunement en enfer mais seulement au purgatoire. Il prouve aussi qu'on ne doit jamais affirmer avec certitude la damnation de personne. Dieu seul scrute le fond des âmes et sait qui se repend et qui ne se repend pas au moment de la mort. Aussi doit-on prier pour le salut de tous, y compris pour celui des pires tyrans.

Article 6: Faut-il prier pour les défunts spécialement à l'heure de leur mort?⁶¹⁷

Objection 1: Il semble que cela soit inutile. Les prières des vivants pour les morts ont principalement pour but la peine satisfaisante due par les âmes du purgatoire pour leurs péchés passés. Or le moment de la mort n'est pas le purgatoire.

Objection 2: La mort peut surprendre un homme de telle manière qu'on n'ait pas le temps de prier pour lui. Il semble donc plus sûr d'appliquer ses prières pour le cas où il en aurait besoin au purgatoire.

Objection 3: Nul ne peut obtenir pour un autre le repentir et la justification. En effet, c'est Dieu seul qui donne la grâce et c'est l'âme seule qui est apte à répondre à cette grâce. Donc la prière à l'heure de la mort est inutile.

Cependant: La prière de l'Ave Maria, qui est la plus conseillée après celle du Pater se termine ainsi «*Priez pour nous pauvres pécheurs, maintenant et à l'heure de notre mort*» Il est donc particulièrement important de prier pour les défunts à l'heure de leur mort.

Conclusion: Nous avons montré que le moment de la mort qui est le temps durant lequel l'âme achève de se séparer du corps charnel, est particulièrement important pour le défunt puisque c'est l'heure où se détermine d'une façon ultime son destin éternel: pour les pécheurs, l'ultime planche du salut est donnée par la révélation glorieuse de l'humanité sainte de Jésus venant accompagnée des saints et des anges et par la possibilité d'un acte de conversion qui efface les péchés mortels. Au terme, l'âme est fixée pour toujours dans l'amour de Dieu ou dans l'amour égoïste d'elle-même. Il est donc particulièrement important de prier pour elle en cet instant. Cette prière est rendue efficace auprès d'elle de deux manières:

- 1) Les grâces de lumière et de tendresse données par Jésus peuvent être augmentées pour rendre l'invitation à la conversion plus intense.
- 2) Les vivants qui prient peuvent être rendus présents de manière visible et sensible au point de participer avec Jésus et les saints du Ciel à la Révélation de la gloire de Dieu et de sa tendresse.

Solution 1: Les suffrages des vivants pour les défunts leur obtiennent par mode de mérite la remise des dettes de peines dues pour les péchés accomplis durant la vie terrestre. Mais ils peuvent obtenir pour eux bien d'autres choses, par mode de prière c'est-à-dire à cause de la libéralité de Dieu qui

⁶¹⁶ Luc 16;

⁶¹⁷ Cet article est, en conséquence de notre thèse sur la venue du Christ à l'heure de la mort, rajouté par nous.

s'étend au delà de la stricte justice. C'est de cette façon là qu'il faut prier pour les défunts au moment de leur mort car cette prière encourage leur âme à se tourner d'une manière définitive vers le salut éternel. C'est pourquoi celui qui offre ses prières pour une âme avant qu'elle ne soit jugée participe instrumentalement à sa glorification éternelle.

Solution 2: Dieu est au delà du temps. Ce qui est accompli après la mort du défunt lui est présent à l'heure de cette mort. Il peut donc se servir de cette prière malgré son caractère tardif.

Solution 3: Nul ne peut être cause directe de la justification d'un autre. Cependant, il est possible d'en être cause instrumentale aussi bien du côté de Dieu qui écoute la prière de ceux qui l'aime que du côté de l'homme dont la volonté peut être favorablement disposée au bien par l'exemple de la charité des disciples de Jésus.

Article 7: Les suffrages sont-ils utiles aux âmes du Purgatoire?

Objection 1: Le Purgatoire fait partie de l'enfer. Or, en enfer il n'y a pas de rédemption. Le Psalmiste dit aussi: «Seigneur, qui vous louera en enfer?» Les suffrages sont donc inutiles aux âmes du Purgatoire.

Objection 2: La peine du Purgatoire est limitée. Si les suffrages l'expiant en partie, il pourrait donc se faire que leur multiplication l'expiât en totalité. Le péché resterait donc totalement impuni, ce qui semble contraire à la justice divine.

Objection 3: Les âmes sont retenues en purgatoire afin d'y être purifiées et d'entrer ensuite dans le Royaume. Mais la purification doit porter sur la chose même qui a besoin d'être purifiée. De ce chef encore, les suffrages sont donc inutiles.

Objection 4: Si les suffrages étaient utiles aux âmes du purgatoire, ils le seraient surtout à celles qui, de leur vivant, ont donné des ordres à cet effet. Or, cela n'arrive pas toujours. Supposons un défunt qui a demandé tels et tels suffrages dont l'acquittement eût suffi à satisfaire pleinement pour ses péchés. Supposons encore que ces suffrages soient différés jusqu'à ce qu'il ait subi toute sa peine ces suffrages ne lui servent de rien. On ne peut pas admettre qu'ils lui ont servi avant d'être acquittés; et, quand ils le sont enfin, lui-même n'en a plus besoin. Les suffrages sont donc inutiles aux âmes du purgatoire.

Cependant: Saint Augustin déclare que les suffrages sont utiles à ceux qui ne sont ni tout à fait bons, ni tout à fait mauvais. Telles sont bien les âmes du Purgatoire. Denys dit aussi que «le prêtre de Dieu quand il prie pour les défunts, prie pour ceux qui ont vécu saintement, mais auxquels la fragilité humaine a fait contracter quelques souillures.»

Conclusion: Les peines du purgatoire ont deux buts: 1) faire disparaître les restes du péché qui sont des habitus vicieux de l'âme qui ralentissent le mouvement de la charité; 2) payer la dette satisfactoire pour les péchés qui ont été accomplis sur cette terre, selon cette parole de Jésus: *«Il ne sortira pas de prison avant qu'il n'ait rendu jusqu'au dernier sou»*

En ce qui concerne le premier, nul ne peut satisfaire pour un autre car il appartient à chacun de détacher son âme de tout reste d'attachement à elle-même. Les prières satisfactrices ne peuvent avoir pour les défunts qu'un rôle dispositif, en tant qu'elles leur manifestent en acte la grandeur de la vertu de charité.

En ce qui concerne la dette qui doit être payée pour rétablir l'ordre détruit par le péché, nous avons montré que les oeuvres satisfactrices des uns peuvent servir à d'autres, vivants ou morts à cause de la communion des saints par la charité. Sans aucun doute, les suffrages des vivants peuvent être utiles aux âmes du purgatoire à tel point qu'ils peuvent supprimer complètement cette dette et hâter leur entrée

au paradis.

Solution 1: Il est question ici de l'enfer des damnés, où il n'y a «pas de rédemption» pour ceux qui y sont envoyés définitivement.

On peut encore, comme le fait saint Damascène, entendre ces textes par rapport aux causes secondes, c'est-à-dire, ici, par rapport à ce qu'ont mérité ceux qui sont ainsi punis. Mais, si l'on regarde plus haut, la divine miséricorde qui ne s'arrête pas à ce que les hommes ont mérité, peut quelquefois en décider autrement, par égard pour les prières des justes.» Dieu, dit saint Grégoire, ne modifie pas son dessein, mais il peut modifier sa sentence.» Saint Damascène en donne pour exemples les Ninivites, Achab et Ezéchias, où l'on voit la sentence divine changée par la divine miséricorde.

Solution 2: on peut parfaitement admettre que la multiplication des suffrages réduise à néant la peine du purgatoire en tant qu'elle est satisfaisante pour les péchés antérieurement commis. Mais il ne s'ensuit pas que le péché reste impuni, puisque les oeuvres satisfaisantes faites à l'intention d'un défunt sont justement regardées comme faites par lui-même. Cependant, il demeure à accomplir par le défunt lui-même la purification des restes du péché dans son âme. Il lui faut donc passer par un feu purificateur que nul autre ne peut prendre sur lui.

Solution 3: Le suffrage pour les âmes du purgatoire porte sur le paiement de la dette sans laquelle elles ne peuvent entrer au ciel. C'est ainsi que, si l'âme est par ailleurs déjà purifiée de ses péchés véniels actuels, elle peut, grâce aux oeuvres satisfaisantes des vivants, entrer directement dans la gloire de Dieu.

Solution 4: Si quelqu'un n'exécutait pas les prières et les oeuvres selon les dernières volontés d'un mourant, il pourrait lui faire tort. En effet, la dette de peine resterait à payer par le défunt lui-même ce qui prolongerait son purgatoire. Il est donc nécessaire aux vivants de veiller offrir les prières, les aumônes et les sacrifices pour les âmes des défunts au temps voulu. Il faut cependant se rappeler que tout ce domaine des satisfactions de la dette de peine n'est pas à prendre à la manière rigoureuse d'une justice de comptabilité. Dieu est au delà de ces dettes dont l'obligation est liée à l'éducation des pécheurs. Ainsi, le Christ a satisfait amplement pour tous. De même les prières, même si elles sont offertes des années après l'entrée au ciel d'une âme, lui sont tout de même utiles puisque Dieu qui est au delà du temps, lui en a appliqué le bénéfice au moment où il en avait besoin. Quant aux suffrages dont il n'avait pas besoin, ils sont offerts par Dieu au bénéfice d'autres âmes, par exemple pour celles qui n'ont personne sur terre qui prie pour elles.

Article 8: Les suffrages sont-ils utiles aux enfants morts sans baptême?

Objection 1: Les enfants morts sans baptême sont dans un état qui les empêche d'entrer dans la gloire puisque, après cette vie, le temps d'obtenir la grâce est passé. Il est donc inutile de prier pour eux.

Objection 2: Saint Augustin déclare que les suffrages sont inutiles à ceux «qui ont quitté ce monde sans avoir la foi qui opère par la charité» Or les enfants morts sans baptême sont dans ce cas puisqu'il n'ont pas été justifiés par le don de la grâce. Donc les suffrages pour eux sont inutiles.

Cependant: C'est une tradition de la part de l'Église d'admettre que les enfants morts nés, qui n'ont pas reçu le baptême d'eau mais dont les parents auraient désiré si cela avait été possible pour eux ce baptême, sont sauvés. Ce qui est possible pour ces enfants-là, bien qu'ils n'aient pas été baptisés, l'est pour tous. Donc il faut prier pour les enfants morts sans baptême.

Conclusion: Nous avons montré que, en stricte justice, les enfants morts sans baptême ne méritent pas d'être introduits dans la gloire du Ciel puisque Adam et Eve ont pris sur eux la responsabilité de les séparer de Dieu. Cependant, ce choix des premiers parents peut être annulé par le choix des parents

terrestre de l'enfant, qui s'engagent en son nom dans la foi qui opère par la charité. Cela peut être réalisé par le baptême de l'eau ou par le baptême de désir. Cependant, si les parents terrestres viennent à manquer à leur devoir par négligence ou par ignorance, un autre peut y remédier à cause de la communion de la charité qui fait que chacun peut être pour un autre «une mère, un frère»⁶¹⁸. Il est donc nécessaire de prier pour les enfants morts sans baptême en désirant pour eux le pardon du péché originel, la communication de la grâce et de la vie surnaturelle.⁶¹⁹

Solution 1: Après cette vie, il est vrai que le temps d'obtenir la grâce est passé puisque les hommes arrivent dans la mort en état de péché mortel parfait, c'est-à-dire de blasphème contre l'Esprit Saint ou en état de grâce. Cependant, la grâce est communiquée à l'enfant au moment de la mort, même si la prière faite pour lui ne vient qu'après sa mort car Dieu, qui est au-delà du temps, peut appliquer ses grâces en vertu d'un mérite à venir comme il l'a fait pour les hommes d'une façon habituelle avant la venue du Christ.

Cependant, on peut soutenir d'une manière légitime que les enfants peuvent recevoir cette révélation particulière qui leur ouvre la possibilité de se tourner vers le choix de la gloire surnaturelle dans un deuxième temps, que nous avons qualifié de «limbes» dans l'hypothèse où l'apparition glorieuse des saints ne suffit pas à rendre leur intelligence capable d'un acte libre, il se peut que tous les enfants aient à vivre un temps qui n'appartient ni tout à fait à ce monde, ni tout à fait à l'autre et où ils peuvent être progressivement éduqués par les saints jusqu'à ce qu'ils soient capables d'un choix véritablement libre. La raison en est qu'ils arrivent dans la mort privés de la capacité naturelle de choisir. Il y aurait pour eux comme pour nous deux étapes: celle de la grâce sanctifiante puis celle de la gloire proposée.

Solution 2: Même les enfants morts avec le baptême n'ont pas une foi qui est par elle-même opérante puisque leur état d'enfance les empêche d'exercer par un acte volontaire l'habitus de foi et de charité reçus avec le baptême. Leur foi n'est donc opérante qu'à travers celle de leurs parents adoptifs, c'est-à-dire dans celle de ceux qui désirent pour eux le baptême.

Article 9: Les suffrages sont-ils utiles de quelque manière aux bienheureux?

Objection 1: Nous lisons clans une oraison de la messe de saint André: «De même que les saints mystères servent à la gloire de vos saints, de même puissent-ils servir à notre guérison.» Or, le mystère de l'autel est le premier de tous les suffrages.

Objection 2: «Les sacrements réalisent ce qu'ils symbolisent.» Or, la troisième partie de l'hostie, qui est déposée clans le calice, symbolise les âmes bienheureuses.

Objection 3: Les élus ne se réjouissent pas seulement de leur propre bien, mais encore du bien des autres, ainsi qu'il est dit dans saint Luc: «*Il y a de la joie aux anges de Dieu pour un seul pécheur qui fait pénitenc.*» Les bonnes œuvres des vivants procurent donc un accroissement de joie aux âmes qui sont au ciel.

Objection 4: «Si les païens, dit saint Damascène, brûlent avec les morts ce qui leur appartenait, combien plus, ô fidèle, dois-tu faire suivre le fidèle défunt de ce qui était à lui, non pour réduire ces objets en cendres mais pour les faire servir à une plus grande gloire: si c'est un pécheur qui est mort, afin que la dette soit payée; si c'est un juste, afin que la récompense soit donnée.»

Cependant: 1. Saint Augustin dit: «L'Église regarde comme une injustice de prier pour un martyr, aux prières duquel nous devons nous recommander.»

2. On ne peut aider que celui qui est dans le besoin. Mais les élus ne manquent absolument de rien.

⁶¹⁸ Saint Luc 8, 21.

⁶¹⁹ C'est ce que réalisent sacramentellement toutes ces infirmières qui n'hésitent pas à baptiser les nouveau-nés en danger de mort.

Les suffrages de l'Église ne peuvent donc les aider.

Conclusion: Par sa nature même, le suffrage est une assistance, qui ne convient donc en aucune façon à qui ne manque de rien: seul, l'indigent peut être assisté. Dès lors, puisque les saints du ciel ne connaissent plus aucune indigence, «enivrés qu'ils sont des délices de la maison du Seigneur.» Ils n'ont que faire des suffrages.

Solution 1: Ces expressions ne doivent pas s'entendre d'un profit que retireraient les saints de la célébration de leurs fêtes: le profit est pour nous qui célébrons plus solennellement leur gloire, tout de même que, du fait que nous connaissons et louons Dieu et que, d'une certaine manière, sa gloire augmente en nous, Dieu n'y gagne rien, c'est nous qui y gagnons.

Solution 2: Sans doute, les sacrements «réalisent ce qu'ils symbolisent»; cependant ils ne réalisent pas tout ce qu'ils symbolisent: autrement, comme ils symbolisent le Christ, il faudrait donc dire qu'ils réalisent quelque chose en lui, ce qui est absurde. Mais, par la vertu du Christ, ils réalisent ce qu'ils signifient dans celui qui les reçoit. Ainsi, le sacrifice offert pour les fidèles défunts n'est pas utile aux saints, mais, par le mérite des saints qui sont commémorés ou signifiés dans la célébration, il est utile à ceux pour qui il est offert.

Solution 3: Les saints du ciel se réjouissent de tous nos biens. Cependant, la multiplication de nos joies n'augmente la leur que matériellement. En effet l'augmentation essentielle ou formelle d'un sentiment dépend de la nature même de son objet. Or, l'objet unique de la joie universelle des saints, c'est Dieu lui-même, et cette joie est invariable: car, si elle ne l'était pas, leur récompense, dans ce qu'elle a d'essentiel, varierait, puisqu'elle consiste en cette joie même. Dès lors, la multiplication des biens, dont Dieu est pour eux l'unique raison de se réjouir, ne leur donne pas nécessairement une joie plus intense, mais seulement plus étendue. On ne peut donc pas dire non plus que nos bonnes œuvres les aident.

Solution 4: Les suffrages obtiennent que la récompense soit donnée non pas au juste lui-même, mais à celui qui les fait. A moins de dire qu'ils contribuent à la récompense d'un fidèle défunt dans la mesure où, de son vivant, il a fait l'acte méritoire de les solliciter.

Article 10: Les prières de l'Église, le saint sacrifice et l'aumône sont-ils utiles aux défunts de manière particulière?

Objection 1: Une peine doit s'expier par une peine. Or, le jeûne est plus pénible que l'aumône ou la prière. Il est donc aussi un suffrage plus efficace.

Objection 2: Ces trois suffrages énumérés par saint Augustin semblent insuffisants puisque saint Grégoire y ajoute un autre: «Les âmes des défunts, dit-il, sont délivrées par les oblations des prêtres, les prières des saints, les aumônes de leurs amis, le jeûne de leurs proches.»

Objection 3: Le baptême est le principal des sacrements surtout par l'effet qu'il produit. Il devrait donc - et on en peut dire autant des autres- être utile aux défunts autant ou même plus que le sacrifice de l'autel.

Objection 4: La même conclusion, pour ce qui est du baptême, n'est-elle pas suggérée par ce texte de Paul⁶²⁰: «Si les morts ne ressuscitent en aucune manière, pourquoi (y en a-t-il qui) se font baptiser pour eux? »

⁶²⁰ 1 Corinthiens 15, 29;

Objection 5: Quelle que soit la messe, c'est le même sacrifice. Si l'on compte parmi les suffrages le sacrifice et non la messe, il semble que n'importe quelle messe, de la Sainte Vierge, du Saint Esprit ou toute autre, soit également utile aux défunts, ce qui est contraire aux décisions de l'Église qui a institué une messe spéciale à leur intention.

Objection 6: Saint Damascène enseigne que «les cierges et l'huile», etc., sont offerts à l'intention des défunts. Il faut donc ajouter ces oblations à celle du sacrifice de l'autel.

Conclusion: La condition de l'utilité des suffrages, c'est l'union de charité et la direction d'intention entre les vivants et les défunts. Les œuvres les plus utiles sont donc celles qui contiennent davantage de l'une ou de l'autre. A la charité se rapporte principalement le sacrement de l'Eucharistie, qui est le sacrement de l'unité entre les membres de l'Église, puisqu'il contient celui qui fait l'unité et la solidité de l'Église tout entière, c'est-à-dire le Christ. L'Eucharistie est donc comme la source ou le lien de la charité. Quant aux effets de celle-ci, le principal, c'est l'aumône. Si donc on envisage les suffrages au point de vue de la charité, les deux qui ont le plus de valeur, c'est le sacrifice eucharistique et l'aumône. D'autre part, si l'on regarde l'intention, la première place revient à la prière car, par sa nature même, elle n'est pas seulement en relation avec celui qui la fait, mais, encore plus directement que tout autre suffrage, avec celui pour qui elle est faite. C'est pourquoi ces trois suffrages sont les trois principaux moyens d'assister les défunts, sans dénier pour autant leur utilité propre à toutes les autres bonnes œuvres faites, en état de grâce, à l'intention des âmes du purgatoire. Car, rappelons-le, c'est la charité et non les œuvres dans leur matérialité qui est source de vie.

Solution 1: Dans l'œuvre satisfaisante faite pour un défunt, et qui ne lui est utile que si elle lui devient en quelque sorte personnelle, ce qui effectue cette transmission a plus d'importance que l'œuvre elle-même; Encore que celle-ci, dans la mesure où elle est afflictive et donc médicinale, puisse expier davantage les péchés de celui-là même qui la fait. Les trois suffrages que nous avons dits sont donc utiles aux défunts plus encore que le jeûne.

Solution 2: Le jeûne peut être utile aux défunts par la charité et la direction d'intention; mais ces deux conditions lui sont, pour ainsi dire, extérieures. C'est la raison pour laquelle saint Augustin ne l'a pas compté parmi les principaux suffrages quoique saint Grégoire l'ait fait.

Solution 3: Le baptême est une naissance, dans l'ordre spirituel Or, de même que c'est le seul nouveau-né qui vient au monde, de même, c'est au seul baptisé que le baptême est utile, par l'œuvre opérée: quoique, par l'œuvre opérante de celui qui donne ou de celui qui reçoit le baptême celui-ci, comme toute œuvre méritoire, puisse être utile à d'autres. Mais l'eucharistie est le symbole de l'union entre tous les membres de l'Église; Aussi, en vertu de l'œuvre opérée elle-même, son efficacité est communicable; Ce qui n'a pas lieu pour les autres sacrements.

Solution 4: La Glose donne deux interprétations de ce texte de saint Paul. «*Si les morts ne doivent pas ressusciter, le Christ n'est pas non plus ressuscité. Pourquoi donc se font-ils baptiser pour eux?* » c'est-à-dire pour leurs péchés, puisque ceux-ci ne sont pas remis si le Christ n'est pas ressuscité » En effet, la résurrection du Christ opère en même temps que sa passion, puisqu'elle est, en quelque manière, la cause de notre résurrection spirituelle.

La seconde interprétation est celle-ci: «Il y eut des ignorants qui se faisaient baptiser pour ceux qui étaient morts sans baptême, croyant que cela leur serait utile.» C'est simplement cette erreur que mentionne l'Apôtre.

Solution 5: Dans la messe il n'y a pas seulement le sacrifice, mais encore des prières, c'est-à-dire deux des trois principaux suffrages énumérés par saint Augustin. Au point de vue du sacrifice, qui est la partie principale de la messe, celle-ci, quelle qu'elle soit par ailleurs, a toujours la même valeur pour les défunts. Mais, au point de vue des prières, plus utile est la messe qui contient des prières

spéciales pour les défunts. Cependant, l'infériorité d'une messe qui n'est pas celle des morts peut être compensée par la dévotion plus grande de celui qui la célèbre ou la fait célébrer, comme aussi par l'intercession du saint dont les suffrages y sont plus spécialement sollicités.

Solution 6: Cette oblation de cierges ou d'huile peut servir aux défunts à titre d'aumône: elle est, en effet, destinée au culte ou encore à l'usage des fidèles.

Article 11: Les indulgences accordées par l'Église sont-elles utiles aux défunts?

Objection 1: L'affirmative n'est-elle pas autorisée par la coutume de l'Église de faire prêcher la croisade et d'accorder à celui qui prend la croix l'indulgence pour lui-même et deux ou trois et même dix personnes, vivantes ou défuntes.

Objection 2: Le mérite de l'Église tout entière a plus de valeur que celui d'un seul fidèle. Or, un acte personnel méritoire, par exemple, une aumône peut être utile aux défunts. Donc, *a fortiori*, les indulgences, qui représentent les actes méritoires de l'Église, doivent l'être.

Objection 1: Les indulgences sont utiles aux membres de l'Église. Or, les âmes du purgatoire appartiennent à l'Église; autrement, aucun suffrage ne leur servirait.

Cependant: Une indulgence n'est efficace que si elle est accordée pour une cause juste et spécialement pour une bonne oeuvre utile à l'Église. Or, les défunts ne peuvent plus rien faire et ne peuvent donc pas mériter d'Indulgence.

2. La portée des indulgences dépend de celui qui les accorde. Il pourrait donc, à supposer qu'elles soient utiles aux défunts, accorder à un défunt une indulgence équivalente à une expiation totale; ce qui est absurde.

Conclusion: Une indulgence peut être utile de deux manières: Principalement et directement, à celui qui la reçoit, c'est-à-dire qui accomplit l'oeuvre pour laquelle elle est accordée, par exemple, un pèlerinage au tombeau d'un saint. Cette manière est évidemment incompatible avec la condition des défunts.

Une indulgence peut être utile secondairement et indirectement à celui en faveur duquel elle est gagnée par un fidèle qui accomplit l'oeuvre prescrite. Mais cette utilité dépend de la formule même de l'indulgence. Si la formule est celle-ci: «Celui qui fera telle ou telle chose gagnera tant d'indulgence», l'indulgence demeure strictement personnelle, car l'Église seule a le droit d'attribuer les suffrages communs d'où les indulgences tirent leur valeur. Si, au contraire, la formule est celle-ci: «Si quelqu'un fait telle ou telle chose, quelconque de sa famille, détenu en purgatoire, recevra tant d'indulgence », l'indulgence n'est plus réservée aux vivants, mais applicable aux défunts. En effet, puisque l'Église a le pouvoir de faire participer, pendant leur vie, les fidèles aux mérites communs, source des indulgences, il n'y a aucune raison de lui refuser celui de les y faire participer, après leur mort. Il ne s'ensuit pourtant pas que le supérieur ecclésiastique peut délivrer à son gré les âmes du purgatoire, puisque les indulgences ne sont efficaces que s'il existe une raison légitime de les accorder.

Article 12: Les cérémonies des obsèques sont-elles utiles aux défunts?⁶²¹

⁶²¹ Supplément à la Somme de Théologie, Question 71; L'Église exclut toute forme de pensée ou d'expression qui rendrait absurdes ou inintelligibles sa prière, ses rites funèbres, son culte des morts, lesquels constituent, dans leur substance, des lieux théologiques. *Congrégation pour la doctrine de la foi, Lettre sur quelques questions concernant l'eschatologie, 17 mai 1979;*

Objection 1: Saint Athanase dit: «Quoique l'âme de celui qui est mort pieusement se soit envolée, ne laisse pas de faire brûler de l'huile et des cierges à son tombeau; car ces pratiques, accompagnées de prières, sont agréables à Dieu et grandement récompensées par lui.»

Objection 2: Saint Augustin dit aussi: «Une piété respectueuse rendait les derniers devoirs aux justes d'autrefois, célébrait leurs obsèques, leur préparait un tombeau; eux-mêmes, de leur vivant, exprimaient à leurs fils leur volonté à cet égard.» C'est donc que toutes ces choses ont leur importance et leur utilité pour les défunts.

Objection 3: Quiconque reçoit une aumône en profite. Mais ensevelir les morts est regardé comme une espèce d'aumône.» Au témoignage de l'ange Raphaël, Tobie, en donnant la sépulture aux morts, se concilia la faveur divine.»

Objection 4: On ne saurait dire que la dévotion des fidèles soit vaine. Or, par dévotion, certains désirent être enterrés dans des lieux saints.

Objection 5: Dieu est plus porté à pardonner qu'à punir. Or, «les pécheurs, dit saint Grégoire, en se faisant ensevelir dans les églises, ajoutent à leur condamnation au lieu de contribuer à leur délivrance.» Donc, au contraire et *a fortiori*, le lieu et les circonstances de leur sépulture sont utiles aux justes.

Cependant: Saint Augustin déclare que «tout ce que l'on fait pour le corps des défunts ne leur sert de rien pour la vie éternelle, mais n'est qu'un devoir, d'humanité.»

2. Saint Grégoire parle dans le même sens: «La célébration des funérailles, la condition de la sépulture, la pompe des obsèques, sont une consolation pour les vivants plutôt qu'un secours pour les défunts.»

3.» Ne craignez pas, disait Jésus, ceux qui tuent le corps, et qui après cela ne peuvent rien faire de plus.» Or, il arrive qu'ils refusent la sépulture à leurs victimes, comme on le rapporte de certains martyrs de l'Église de Lyon. L'absence de sépulture ne nuit donc pas aux défunts, et les cérémonies de la sépulture ne leur servent pas davantage.

Conclusion: La pratique d'ensevelir les morts a été motivée par une double utilité. L'une pour les vivants: quant au corps, pour qu'il ne soit ni offensé ni incommodé par la vue et l'odeur des cadavres; Quant à l'âme, pour affirmer et confirmer la foi au dogme de la résurrection. -L'autre pour les défunts: en même temps que l'on voit leurs tombeaux, on évoque leur souvenir et l'on prie pour eux. C'est même de là que vient le nom de «monument», d'après saint Augustin: *monere* avertir, *mentem*, l'esprit, faire penser à quelqu'un ou à quelque chose. Les païens se trompaient en croyant que la sépulture était nécessaire pour assurer aux âmes le repos qu'ils jugeaient impossible pour elles, jusqu'à ce que leur corps ait été enseveli; ce qui est le comble du ridicule et de l'absurde.

La sépulture dans un lieu consacré à un saint peut être utile aux défunts, non par l'œuvre opérée, mais par l'œuvre opérante, ce qui signifie que l'utilité ne vient pas du fait même d'y être enseveli, mais du patronage et de l'intercession du saint auquel les défunts, ensevelis chez lui, ont été comme confiés ou encore des prières plus fréquentes et plus spéciales que les personnes, chargées du soin de ce sanctuaire, font pour les âmes de ceux dont les corps y reposent.

Ce qui contribue à la richesse et à l'éclat d'une sépulture est utile aux vivants, comme une espèce de «consolation»; mais peut encore être utile aux morts, du moins indirectement, parce que les spectateurs sont excités à la compassion et à la prière ou encore parce qu'une partie des frais est consacrée à soulager les pauvres à orner l'église, la sépulture devenant ainsi une espèce d'aumône.

Solution 1: L'huile et les cierges apportés aux tombeaux peuvent être utiles aux défunts indirectement, s'ils sont donnés à l'église ou aux pauvres; ou encore si on les fait brûler comme un hommage à Dieu, et s'ils méritent ainsi le nom d'«holocauste» qui leur est donné.

Solution 2: Les Patriarches s'occupaient de leur sépulture, afin de montrer «que la Providence veille sur les corps des défunts: non parce qu'ils conservent la moindre conscience, mais pour affirmer la foi à la résurrection », comme le dit saint Augustin. C'est aussi pourquoi ils voulurent être ensevelis dans la Terre promise où ils croyaient que devait naître et mourir le Christ, dont la résurrection est cause de la nôtre.

Solution 3: Le corps faisant partie de la nature humaine, il est naturel à l'homme de l'aimer: «Jamais personne n'a haï sa propre chair.» Il lui est naturel aussi de s'inquiéter de ce que deviendra son cadavre, et s'il prévoyait que celui-ci dût subir quelque indignité, il en souffrirait. Ceux donc qui aiment quelqu'un, aiment aussi ce qu'il aime et traitent son cadavre avec affection et respect. En effet, comme le dit saint Augustin, «si le vêtement ou l'anneau ou un objet quelconque dont s'est servi leur père est d'autant plus cher à ses enfants que ceux-ci l'ont aimé lui-même davantage, il est donc défendu de mépriser ce corps qui nous est plus étroitement uni que n'importe quel vêtement.» Aussi, lorsque, partageant les sentiments d'un défunt, on rend à son corps les derniers devoirs, ce dont il est lui-même incapable, c'est vraiment une aumône qu'on lui fait.

Solution 4: La dévotion qui pousse les fidèles à faire ensevelir les corps de leurs chers défunts dans un sanctuaire n'est point vaine, parce qu'elle procure à leurs âmes les suffrages du saint auquel ce sanctuaire est dédié.

Solution 5: Etre enseveli dans un lieu saint ne nuit à un défunt qui fut un impie que s'il a recherché par vaine gloire cette sépulture dont il était indigne.

Article 13: Les suffrages spécialement destinés à un défunt sont-ils plus utiles à lui qu'aux autres?⁶²²

Objection 1: On peut comparer les suffrages à des lumières. Or, une lumière spirituelle est encore plus communicable qu'une lumière corporelle; et cependant celle-ci, un cierge, par exemple, quand elle est allumée pour quelqu'un, éclaire également tous ceux qui sont avec lui, quoiqu'elle n'ait pas été allumée pour eux.

Objection 2: Les suffrages «sont utiles aux défunts dans autre vie, dit saint Augustin, autant qu'ils l'ont mérité, pendant qu'ils étaient en cette vie.» Or, il y en a qui l'ont mérité bien plus que ceux-là mêmes auxquels les suffrages sont destinés. L'utilité des suffrages est donc aussi pour eux.

Objection 3: Il y a une grande disproportion entre les riches et les pauvres, par rapport aux suffrages. Si donc les nombreux suffrages assurés aux premiers n'étaient pas en même temps utiles aux seconds, ceux-ci seraient dans une condition d'infériorité qui semble incompatible avec la promesse évangélique «Bienheureux vous qui êtes pauvres, car le royaume des cieux est à vous!»

Cependant: 1. La justice humaine se modèle sur la justice divine. Or, chez les hommes, celui qui paye la dette de quelqu'un ne libère que lui. Donc, comme les suffrages sont en quelque sorte le paiement d'une dette, ils sont utiles, au défunt auquel ils sont destinés.

2. Les suffrages sont une satisfaction applicable aux vivants aussi bien qu'aux défunts. Mais dans le premier cas, celui à qui ils sont destinés est le seul à en bénéficier. Il en va donc de même, quand il s'agit des défunts.

Conclusion: Cette question a reçu deux réponses. Les uns, parmi lesquels le Prévôtin, ont dit que les suffrages destinés à un défunt ne lui sont pas plus utiles à lui-même, mais à d'autres plus dignes. Et ils en donnaient deux exemples: celui d'un cierge qu'on allume pour un riche, et qui n'éclaire pas

⁶²² Supplément à la Somme de Théologie, Question 71;

moins ceux qui sont avec lui, et même davantage ceux qui ont de meilleurs yeux; celui d'une lecture faite spécialement pour quelqu'un, et dont profitent tous les auditeurs autant et même plus que lui, s'ils ont l'esprit plus ouvert. Et, si on leur objectait la coutume approuvée par l'Église de prier spécialement pour tel ou tel défunt, ils répondaient que cette manière d'agir avait pour but d'exiter la dévotion des fidèles qui sont plus portés aux suffrages particuliers qu'aux suffrages communs et prient avec plus de ferveur pour leurs parents que pour des étrangers. – D'autres au contraire ont dit que les suffrages sont plus utiles aux défunts pour qui ils sont destinés.

Chacune des deux propositions contient une part de vérité. En effet, l'utilité des suffrages dépend de deux choses. D'abord de l'union de charité qui fait que tous les biens sont communs à tous. A ce point de vue, les suffrages destinés à un défunt sont cependant plus utiles à un défunt dont la charité est plus grande. Ainsi considérée, l'utilité des suffrages consiste moins en une diminution de la peine qu'en une certaine consolation intérieure, qui vient de la joie causée à celui qui a la charité par les bonnes œuvres du prochain. Après la mort, en effet, celles-ci malgré l'union de charité ne peuvent plus comme en cette vie, nous obtenir la grâce ou l'augmenter en nous.

Elle dépend, en second lieu, de la direction d'intention, par laquelle les œuvres satisfaisantes passent d'un vivant à un défunt. A ce point de vue, il est hors de doute que les suffrages destinés à un défunt lui sont non seulement plus utiles qu'aux autres, mais ne le sont qu'à lui. La satisfaction, en effet, a pour but direct et unique la remise de la peine. Ainsi considérés les suffrages sont utiles à celui-là surtout auquel ils sont destinés. Sur ce point, la seconde opinion est plus vraie que la première.

Solution 1: Les suffrages agissent à la façon de la lumière, lorsqu'ils parviennent aux défunts pour leur apporter une certaine consolation d'autant plus grande que leur charité l'est aussi. Mais, comme satisfaction transmise à un défunt par l'intention d'un vivant, ce n'est plus à la lumière qu'il faut comparer les suffrages, mais au paiement d'une dette. Or, il n'y a aucune raison, si l'on paye les dettes de quelqu'un, pour que celles d'autres personnes soient payées du même coup.

Solution 2: Ce mérite personnel est en même temps conditionnel: ces défunts ont mérité que les suffrages leur soient utiles, s'il en est qui leur soient destinés; et en d'autres termes, ils n'ont fait autre chose que de se disposer à les recevoir. Il est donc clair qu'ils n'ont pas mérité directement d'être secourus par des suffrages, mais ils se sont seulement, par les mérites acquis de leur vivant, préparés à et en recevoir le fruit. Il ne s'ensuit donc pas que ce mérite soit nul et de nul effet.

Solution 3: Rien n'empêche que les riches soient plus favorisés que les pauvres, à un certain point de vue, par exemple, celui de l'expiation. Mais cela n'est rien ou presque rien en comparaison de la possession du royaume des Cieux, par rapport à laquelle les pauvres sont les favoris, d'après le texte évangélique lui-même.

Article 14: Les suffrages destinés à plusieurs sont-ils aussi utiles à chacun que s'ils lui étaient seulement destinés?⁶²³

Objection 1: Celui pour qui est faite une lecture n'en perd rien si un autre en profite. Il en va de même pour les suffrages; et ainsi, s'ils sont destinés à plusieurs défunts, chacun en bénéficie autant que s'ils lui étaient uniquement destinés.

Objection 2: Selon l'usage commun de l'Église, nous voyons que, dans une messe célébrée à l'intention particulière d'un défunt, on ajoute des prières pour d'autres défunts. Cette pratique n'aurait pas lieu si elle devait tourner au détriment de celui pour lequel la messe est célébrée. Il faut donc conclure comme ci-dessus.

⁶²³ Supplément à la Somme de Théologie, Question 71;

Objection 3: La valeur des suffrages, des prières surtout, dépend de la puissance divine. Mais le nombre de ceux par lesquels il accorde son secours est indifférent à Dieu, aussi bien que le nombre de ceux auxquels il l'accorde. Donc, chacun des défunts pour lesquels une prière commune est faite en bénéficie tout autant que celui à l'intention spéciale duquel la même prière serait faite.

Cependant: 1. Mieux vaut secourir plusieurs personnes qu'une seule. Si donc le suffrage destiné à plusieurs défunts était aussi utile à chacun que s'il lui était uniquement destiné, il semble que l'Église n'aurait pas dû instituer des messes ou des prières à l'intention spéciale d'un défunt, mais que les unes et les autres fussent toujours être offertes pour tous les défunts, ce qui est évidemment faux.
2. L'efficacité d'un suffrage est limitée. Divisé entre plusieurs défunts, il est donc moins utile à chacun que s'il était attribué en entier à un seul.

Conclusion: Si l'on considère dans les suffrages la valeur provenant de la vertu de charité qui unit tous les membres de l'Église, la réponse est affirmative: Les suffrages destinés à plusieurs défunts donnent à chacun autant que s'ils étaient destinés à lui seul. Car la charité n'est pas diminuée, mais plutôt augmentée, par la diffusion de ses bienfaits; la joie, elle aussi, s'accroît en se communiquant, comme le dit saint Augustin. Ainsi donc, la bonne oeuvre destinée à plusieurs défunts réjouit chacun d'eux tout autant que si elle était faite pour lui seul.

Au contraire, si l'on considère le suffrage comme une satisfaction dont la valeur est transmise aux défunts par l'intention des vivants, il faut répondre que le suffrage destiné à un seul défunt lui est plus utile que s'il lui était destiné et même temps qu'à d'autres: car, en ce cas, la justice divine attribue à chacun une part seulement de la valeur satisfaisante totale.

On voit par là que cet article est un corollaire du précédent; et l'on voit aussi la raison des suffrages individuels dans l'Église.

Solution 1: Les suffrages, considérés comme satisfaction, ne sont pas utiles en agissant, comme le serait un enseignement dont l'efficacité, et il en est ainsi de toute action, est proportionnée aux dispositions de celui qui le reçoit; ils sont utiles en acquittant une dette, comme on l'a expliqué. La comparaison est donc défectueuse.

Solution 2: On a dit que les suffrages destinés à un défunt sont, d'une certaine manière, utiles à d'autres; rien n'empêche donc d'ajouter à une messe célébrée pour un défunt certaines prières pour d'autres défunts; car on ne prétend point par là détourner à leur profit la valeur satisfaisante du sacrifice, mais seulement les secourir par ces prières faites à leur intention.

Solution 3: Il faut considérer dans la prière celui qui prie et celui qui est prié: l'effet dépend de tous les deux. Sans doute le Dieu tout-puissant peut aussi facilement pardonner à plusieurs qu'à un seul; mais celui qui prie n'est pas capable, par une même prière, de satisfaire autant pour plusieurs que pour un seul.

Article 15: Les suffrages communs sont-ils aussi utiles à ceux qui n'en ont pas d'autres, que le sont tout ensemble des suffrages spéciaux et les suffrages communs à ceux qui bénéficient des uns et des autres?⁶²⁴

Objection 1: Dans l'autre monde, chacun est traité selon ses mérites. Mais, celui à qui aucun, suffrage spécial n'est destiné peut avoir mérité d'être secouru, après sa mort, autant qu'un autre qui bénéficie de pareils suffrages: Donc les suffrages communs lui seront, à eux seuls, tout aussi utiles.

Objection 2: De tous les suffrages de l'Église, le principal, c'est l'Eucharistie. Mais celle-ci, du fait qu'elle contient le Christ tout entier, a une efficacité en quelque sorte infinie. Une seule oblation du

⁶²⁴ Supplément à la Somme de Théologie, Question 71;

sacrifice eucharistique, à l'intention de tous les défunts, suffit donc à leur délivrance plénière, et au suffrage commun ne laisse à désirer le secours d'aucun suffrage particulier.

Cependant: Deux biens sont meilleurs qu'un seul. Les suffrages spéciaux ajoutés aux suffrages communs sont donc plus utiles à un défunt que ces derniers seuls.

Conclusion: La réponse dépend de celle qui a été donnée à l'article 14. Si les suffrages destinés à un défunt en particulier sont utiles à tous sans distinction, tous les suffrages sont communs; dès lors, un défunt privé de tout suffrage spécial est secouru, s'il en est également digne, tout autant que celui auquel des suffrages sont spécialement destinés. Au contraire, si la valeur des suffrages n'est pas attribuée indifféremment à tous les défunts, mais d'abord et surtout à ceux qui en sont les destinataires, il n'est pas douteux que les suffrages spéciaux ajoutés aux suffrages communs ne soient plus efficaces que ces derniers seulement.

C'est pourquoi le Maître des Sentences signalait deux opinions. La première soutient que les suffrages communs ont pour le pauvre une valeur égale à celle qu'ont pour le riche les suffrages communs et les suffrages particuliers: ce dernier a des secours plus nombreux, mais qui ne sont pas plus efficaces. -La seconde opinion admet que celui à qui sont destinés des suffrages particuliers reçoit un pardon plus rapide, mais non pas plus entier, puisque riche et pauvre seront, en fin de compte, entièrement délivrés.

Solution 1: Le secours apporté par les suffrages ne dépend pas directement et absolument du seul mérite mais, pour ainsi dire, conditionnellement, comme on l'a expliqué à la sol. 2 de l'art. 13.

Solution 2: La puissance du Christ contenu dans l'Eucharistie est infinie, mais son efficacité est orientée vers le défunt à l'intention duquel le saint sacrifice est offert. Il ne s'ensuit donc pas nécessairement qu'une seule oblation eucharistique expie toute la peine des âmes du purgatoire, pas plus qu'elle n'opère, pour un vivant, la satisfaction totale pour les péchés qu'il a commis la preuve en est que plusieurs messes sont parfois imposées en réparation d'un seul péché.

On peut croire cependant que, par un effet de la divine miséricorde, le surplus des suffrages particuliers surabondants pour ceux auxquels ils sont destinés, est appliqué à d'autres défunts qui sont privés de tels suffrages et qui ont besoin de secours.» Parce que Dieu est juste, dit saint Damascène, il n'exige de la faiblesse que ce qu'elle peut donner; parce qu'il est sage, il trouve le moyen de combler les indigences »; et ce moyen, c'est de transférer ce que les uns ont de trop à d'autres qui n'ont pas assez.

LE PARADIS

QUESTION 21: La condition des âmes glorifiées par rapport à elles-mêmes

Dès avant la résurrection des corps, les âmes en qui ne se trouve aucun obstacle du au péché sont introduites dans la vision de l'essence divine. Et c'est cette vision qui est la substance même de la vie éternelle, selon saint Jean: «*La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le véritable Dieu.*» A propos du paradis, il nous reste à étudier la condition des âmes glorifiées par rapport à elles-mêmes et par rapport aux autres; puis quelques noms attribués par l'Écriture au paradis.

Au sujet de la condition des âmes glorifiées par rapport à elles-mêmes, nous verrons:

- 1) La connaissance et l'amour naturels demeurent-ils dans les âmes béatifiées?
- 2) Peuvent-elles pécher?
- 3) Peuvent-elles progresser en béatitude?

- 4) Souffrent-elles de l'absence du corps?
- 5) Le corps physique est-il requis pour la béatitude?
- 6) Les degrés de béatitude doivent-ils être appelés demeures?
- 7) Les demeures diverses se distinguent-elles selon les degrés de charité?

Article 1: La connaissance et l'amour naturels demeurent-ils dans les âmes glorifiées?⁶²⁵

Objection 1: Nous lisons dans la première épître aux Corinthiens: «*Quand viendra ce qui est parfait, ce qui est imparfait disparaîtra.*» Mais la connaissance et l'amour naturels sont imparfaits par rapport à la connaissance et à l'amour des bienheureux. Ils doivent donc disparaître dans la béatitude.

Objection 2: Là où une seule chose suffit, le reste est superflu. Or la connaissance et la dilection de la gloire suffisent aux âmes bienheureuses. Connaissance et amour naturels sont donc superflus.

Objection 3: La même puissance ne peut produire en même temps deux actes, pas plus qu'une ligne ne peut se terminer, à l'une de ses extrémités, par deux points. Mais les anges au ciel sont toujours en acte de connaissance et d'amour béatifiques: Car la félicité n'est pas un habitus, mais un acte. Il n'y a donc pas de possibilité pour eux de connaître et d'aimer naturellement.

Cependant: Tant que demeure une nature, demeure aussi son opération. Or la béatitude ne détruit pas la nature dont elle est la perfection. Elle n'enlève donc pas non plus la connaissance et l'amour naturels.

Conclusion: Les rapports qui existent entre les principes d'opération, se retrouvent dans les opérations elles-mêmes. Or il est manifeste que la nature est première par rapport à la béatitude qui est seconde: car la béatitude ajoute à la nature. D'autre part ce qui est premier doit toujours être sauf dans ce qui est second. Il faut donc que la nature soit sauvegardée dans la béatitude. Et il en est de même de l'acte naturel par rapport à l'acte béatifique.

Solution 1: La perfection que l'on acquiert enlève l'imperfection qui lui est opposée. Mais l'imperfection de la nature n'est pas opposée à la perfection de la béatitude; elle lui est seulement sous-jacente. Ainsi l'imperfection de la puissance est sous-jacente à la perfection de la forme: en sorte que ce n'est pas la puissance qui est enlevée par la forme, mais la privation, laquelle s'oppose à la forme. Semblablement l'imperfection de la connaissance naturelle ne s'oppose pas à la perfection de la connaissance de la gloire: rien n'empêche en effet de connaître quelque chose par divers moyens de connaissance, les uns démonstratifs, les autres simplement probables. Ainsi l'âme peut connaître Dieu par l'essence divine, ce qui relève de la connaissance de la gloire; et connaître Dieu par sa propre connaissance qui appartient à sa connaissance naturelle.

Solution 2: Les conditions de la béatitude se suffisent à elles-mêmes, mais, pour être, il leur faut les conditions naturelles, car aucune béatitude ne subsiste par elle-même si ce n'est la béatitude créée.

Solution 3: Deux opérations d'une même puissance ne peuvent exister en même temps qu'à la condition d'être ordonnées l'une à l'autre. Or connaissance et amour naturels sont ordonnés à la connaissance et à la dilection de la gloire.

Article 2: L'âme bienheureuse peut-elle pécher?⁶²⁶

⁶²⁵ Il s'agit de l'article de saint Thomas, Ia pars, Question 62, a. 7;

Objection 1: La béatitude n'enlève pas la nature, on vient de le dire. Or il est de l'essence de la nature créée d'être déficiente. L'âme bienheureuse peut donc pécher.

Objection 2: Les facultés rationnelles sont capables de se porter sur des objets opposés l'un à l'autre. Or la volonté de l'âme ne cesse pas d'être une faculté rationnelle. Elle peut donc se porter sur le mal comme sur le bien.

Objection 3: Choisir entre le bien et le mal relève du libre arbitre lequel n'est pas diminué dans l'âme du fait de la béatitude. L'âme bienheureuse peut donc pécher.

Cependant: D'après saint Augustin, c'est dans les saints du ciel que se trouve cette nature qui ne peut pécher.

Conclusion: La béatitude consiste à voir Dieu dans son essence. Or l'essence de Dieu, c'est l'essence même de la bonté. L'âme qui voit Dieu se trouve donc par rapport à Dieu comme celui qui ne le voit pas par rapport à l'idée du bien comme tel. Or personne ne peut vouloir ou agir qu'en vue du bien, et il lui est impossible de se détourner du bien comme tel. L'âme bienheureuse ne peut donc vouloir ou agir qu'en se référant à Dieu, et par le fait même ne peut pécher d'aucune manière.

Solution 1: Toute nature bonne créée, considérée en elle-même, est déficiente. Mais, unie indéfectiblement au bien incréé, comme il arrive dans la béatitude, elle ne peut plus pécher, comme nous venons de le dire.

Solution 2: Les facultés rationnelles peuvent se porter vers des objets opposés quand elles ne sont pas ordonnées naturellement à ces objets; si leur ordre aux objets est naturel, ceux-ci ne peuvent s'opposer. L'intelligence en effet ne peut pas ne pas assentir aux principes naturellement connus; et de même la volonté ne peut pas ne pas adhérer au bien en tant que tel, car elle est naturellement ordonnée au bien comme à son objet propre. La volonté de l'ange peut donc se porter en beaucoup de cas vers des déterminations opposées, faire ou ne pas faire ceci ou cela. Mais pour ce qui est de Dieu, vu comme l'essence même de la bonté, il n'y a pas d'alternative possible: Quelles que soient les déterminations opposées auxquelles l'âme se résout. Elle les choisit toujours selon Dieu; et par le fait même, il ne pêche pas.

Solution 3: Le libre arbitre se trouve, en regard des moyens qui mènent à la fin, dans le même rapport que l'intelligence en regard des conclusions. Or l'intelligence peut, selon les principes donnés, déduire diverses conclusions; mais elle commet une faute lorsque, pour parvenir à une conclusion, elle ne tient pas compte de l'ordre imposé par les principes. De même le libre arbitre peut choisir divers moyens, du moment qu'ils sont ordonnés à la fin; et cela relève de la perfection de sa liberté; mais s'il opère un choix sans tenir compte de l'ordre de la fin, il pêche et cela représente pour sa liberté un défaut. C'est pourquoi la liberté des âmes qui ne peuvent pas pécher, est supérieure à la nôtre parce que nous, nous sommes susceptibles de pécher.

Article 3: Les âmes bienheureuses peuvent-elles progresser en béatitude?

Objection 1: La charité est principe de mérite. Mais, dans les âmes, la charité est parfaite. Les âmes bienheureuses peuvent donc mériter, et à mesure que croît leur mérite, leur béatitude qui en est la récompense grandit. Ils peuvent donc progresser en béatitude.

⁶²⁶ Il s'agit de l'article de saint Thomas, Ia pars, Question 62, a.8;

Objection 2: D'après saint Augustin, «Dieu se sert de nous à la fois pour notre utilité et aux fins de sa bonté.» Ainsi en est-il des âmes qu'il emploie dans divers ministères spirituels. Elles prient pour nous et peuvent parfois utiliser la puissance divine dont elle dispose pour nous aider. Or ces prières, n'auraient aucune utilité pour elles si elles n'en retiraient du mérite et ne progressaient en béatitude.

Objection 3: C'est une imperfection pour celui qui n'est pas au sommet, de ne pouvoir progresser. Or les âmes ne sont pas au sommet de la béatitude. Il y aurait donc pour eux une imperfection à ne pouvoir progresser en béatitude.

Cependant: Le mérite et le progrès appartiennent à l'état de voie. Les âmes ne sont plus en cet état; ils ne peuvent donc ni mériter, ni progresser en béatitude.

Conclusion: Dans tout mouvement, l'intention de l'agent moteur est de conduire le mobile à un point déterminé. L'intention se porte en effet sur une fin et l'indéfini lui répugne. D'autre part, comme la créature rationnelle ne peut atteindre par ses propres forces sa béatitude qui consiste en la vision de Dieu, elle a. besoin d'y être mue par Dieu lui-même. Il faut donc que soit fixé un terme vers lequel elle se trouve conduite comme vers sa fin ultime.

Ce terme de la vision divine ne peut être pris de l'objet lui-même qui est vu, car la souveraine vérité est appréhendée par tous les bienheureux selon les degrés divers. Il doit donc être pris du mode de vision et fixé diversement d'après l'intention de celui qui conduit le bienheureux à sa fin. Il n'est pas possible en effet qu'en étant élevée à la vision de la suprême essence, la créature rationnelle parvienne au mode suprême de vision qui est la compréhension. Ce mode ne peut appartenir qu'à Dieu, nous le savons. Mais, puisqu'il faut une puissance d'une efficacité infinie pour comprendre Dieu et que la créature ne dispose que d'une efficacité finie, il s'ensuit qu'il y aura des degrés en nombre illimité entre un degré quelconque de vision et l'infinie compréhension divine. La créature rationnelle peut donc saisir Dieu plus ou moins clairement et selon des modes sans nombre. Et de même que la béatitude consiste dans la vision, ainsi le degré de béatitude représente un certain mode déterminé de vision.

En définitive, toute créature rationnelle est conduite par Dieu à sa fin bienheureuse et reçoit un degré de béatitude déterminé par la prédestination divine.

Solution 1: C'est à celui qui est mû vers la fin, qu'il appartient de mériter. Or la créature rationnelle n'est pas mue vers la fin seulement d'une façon passive, elle l'est aussi en son activité. Quand donc la fin se trouve à sa portée, c'est l'opération de la créature rationnelle qui conquiert la fin: ainsi l'homme, par la méditation, acquiert la science.

Quand la fin n'est pas en son pouvoir, mais doit être obtenue d'un autre, l'opération est alors méritoire de la fin. De plus, quand on est parvenu au terme ultime, il n'y a plus mouvement, le changement est acquis. C'est pourquoi il appartient à la charité imparfaite, qui est celle de l'état de voie, de mériter. Quant à la charité parfaite elle ne mérite plus, elle jouit de la récompense. Ainsi en va-t-il des habitus acquis: l'activité qui les précède nous les fait acquérir; une fois possédés, ils nous font agir avec perfection et joie. Semblablement l'acte de la charité parfaite n'a pas raison de mérite, il relève plutôt de la récompense et de son accomplissement.

Solution 2: Une chose peut être utile de deux manières: d'abord comme un moyen pour parvenir à une fin; c'est en ce sens que le mérite de la béatitude nous est utile. Ensuite, comme une partie est utile au tout, le mur à la maison: sous ce rapport la prière des âmes bienheureuses leur sont utiles, car elles font d'une certaine manière partie de leur béatitude: Diffuser sa perfection sur autrui appartient en effet à l'être parfait en tant qu'il est parfait.

Solution 3: Bien qu'absolument parlant l'âme bienheureuse n'atteigne pas le degrés suprême de la béatitude, cependant, pour ce qui est d'elle et compte tenu de la prédestination divine, elle est parvenu au terme ultime et au sommet de son bonheur. Néanmoins, peut croître chez les âmes, la joie qu'elles éprouvent du salut de ceux pour qui elles prient particulièrement, selon cette parole de l'Évangile: «Il

y a de la joie parmi les anges de Dieu pour un seul pécheur qui se repent.» Mais cette joie appartient à la récompense accidentelle, et elle peut augmenter jusqu'au jour du jugement. D'où l'opinion de certains qui admettent qu'au sujet de cette récompense les âmes peuvent mériter. Pourtant il vaut mieux reconnaître que d'aucune façon un bienheureux ne peut mériter, à moins d'être à la fois dans l'état de voie et dans l'état de béatitude, ce qui était le cas du Christ sur la terre. La joie dont nous parlons en effet, les âmes l'obtiennent en vertu de leur état bienheureux plutôt qu'ils ne la méritent.

Article 4: Le corps physique est-il requis pour la béatitude de l'homme?⁶²⁷

Objection 1: Il semble que le corps physique soit requis nécessairement pour la béatitude de l'homme. En effet, la perfection de la vertu et de la grâce présuppose la perfection de la nature. Et c'est la béatitude qui est la perfection de la vertu et de la grâce. Mais une âme sans corps ne possède point la perfection de sa nature, vu qu'elle est naturellement une partie de la nature humaine, et qu'une partie hors de son tout est imparfaite. Donc l'âme sans le corps ne peut pas être heureuse.

Objection 2: D'autre part, la béatitude est une opération parfaite, ainsi que nous l'avons dit. Or l'opération parfaite suit à l'être parfait, car rien n'opère que pour autant qu'il est un être en acte. Ainsi donc, l'âme séparée du corps n'ayant pas son être parfait, non plus que toute partie séparée de son tout, il semble qu'elle ne puisse ainsi être heureuse.

Objection 3: D'autre part encore, la béatitude est la perfection de l'homme. Or l'âme sans le corps, ce n'est pas l'homme.

Objection 4: En outre, selon le philosophe, l'opération de la félicité, en quoi consiste la béatitude, n'a pas d'empêchement. Or l'opération de l'âme séparée a un empêchement; car, ainsi que le dit Augustin, «l'âme a comme un appétit naturel de régir le corps, et par cet appétit elle est arrêtée en quelque sorte dans son élan vers le ciel suprême», c'est-à-dire vers la vision de la divine essence. Donc l'âme sans le corps ne saurait avoir la béatitude.

Objection 5: Au surplus, la béatitude est un bien qui se suffit à lui-même et apaise tous les désirs. Or cela ne convient pas à l'âme séparée, car elle désire toujours s'unir à son corps, comme Augustin le rappelle.

Objection 6: Enfin, du fait de la béatitude, l'homme est l'égal des anges: or, selon Augustin, l'âme séparée n'est pas l'égal des anges: donc elle n'a pas la béatitude.

Objection 7: A propos de cela, on s'est demandé⁶²⁸ si on peut l'admettre, étant donné que l'Écriture parle d'une résurrection finale; d'autre part l'Écriture ne conçoit pas la vie d'une âme séparée. On émet donc l'hypothèse (toujours le P.Benoit) que l'homme qui meurt participe à la vie du Corps ressuscité du Christ. Cette hypothèse du Père Benoît est profonde et tend à coïncider avec l'affirmation de la résurrection immédiate. En effet, ce qui subsiste dans l'éternité c'est la plénitude du Corps du Christ unifié par l'Esprit du Père. Dès que l'homme communie à ce Corps, il vit par l'Esprit; dès qu'il entre, par sa mort, en communion plus plénière avec ce Corps, on peut dire qu'il est vraiment ressuscité, participant de la vie pascale de Jésus. Dans cette perspective, le dogme de l'Assomption assume une signification typologique exceptionnelle: la Vierge Marie est le type de tous ceux qui se sont endormis dans le Christ pour vivre aussitôt après dans la plénitude de sa vie.

Objection 8: Le corps physique est le siège des facultés de la vie végétative, respiration, nutrition,

⁶²⁷ Cet article, tiré de la Somme de Théologie, Ia IIae, Question 4, article 5, reste valable malgré notre thèse de la subsistance du corps psychique. Le corps physique, siège des facultés végétatives a bien disparu et c'est une partie de notre être qui nous manque. Il nous sera rendu lors de la résurrection de la chair;

⁶²⁸ « La Foi Catholique », conférence du p. Pierre Benoît à Fribourg;

reproduction. Il est pesant et sa disparition ne constitue pas un inconvénient pour notre mode naturel de connaissance puisque, nous l'avons vu, les facultés sensibles subsistent après la mort dans un corps psychique. Donc le corps physique et sa résurrection ne sont pas requis pour la béatitude plénière de l'homme.

Cependant: On lit dans l'Apocalypse: *«Heureux les morts qui meurent dans le Seigneur.»*

Conclusion: Il y a deux sortes de béatitudes: L'une imparfaite et telle que nous pouvons l'avoir dans la vie présente, l'autre parfaite et qui consiste dans la vision de Dieu. Il est bien manifeste que pour la béatitude de cette vie, le corps est nécessaire. En effet, la béatitude de la vie présente est une opération de l'intellect soit spéculatif, soit pratique. Or l'opération de l'intellect, en cette vie, ne peut avoir lieu sans images, lesquelles ne naissent qu'en un organe corporel, comme nous l'avons montré. Et ainsi la béatitude possible en cette vie dépend en quelque manière du corps.

Quant à la béatitude parfaite, qui consiste dans la vision de Dieu, quelques-uns ont pensé qu'elle ne peut non plus être accordée à l'âme en dehors de sa jonction avec le corps, et ils disent que les âmes des saints, étant séparées de leurs corps, ne peuvent parvenir à la béatitude avant le jour du jugement, jour où leurs corps physique leur feront retour.

Mais cela est faux soit au point de vue de l'autorité, soit à celui de la raison. Au point de vue de l'autorité; car l'Apôtre écrit: *«Aussi longtemps que nous habitons dans ce corps, nous sommes loin du Seigneur»*, et voulant montrer de quelle nature est cet éloignement, il ajoute: *«car nous marchons par la foi et non par la vue.»* D'où il appert qu'aussi longtemps que quelqu'un marche par la foi et non par la vue, n'ayant pas la vision de l'essence divine il n'est pas encore en la présence de Dieu. Or les âmes des saints qui sont séparées de leurs corps sont présentes à Dieu, ce qui fait que l'Apôtre ajoute: *«Dans cette assurance, nous aimons mieux déloger de ce corps et habiter auprès du Seigneur»* Il est donc évident que les âmes des saints séparées de leurs corps «marchent par la vue», c'est-à-dire voient l'essence de Dieu, ce qui constitue la vraie béatitude.

Par raison aussi, notre conclusion s'impose car notre intellect n'a besoin du corps pour son opération qu'en raison des images sensibles, en lesquelles il voit, en même temps que ces images, la vérité intelligible qu'elles lui représentent. Or il est évident que l'essence divine ne peut pas être contemplée au moyen d'images, ainsi que nous l'avons démontré dans la première partie de cet ouvrage. Donc, puisque la parfaite béatitude de l'homme consiste dans la vision de l'essence divine, cette béatitude ne peut dépendre du corps, et ainsi, même sans corps, l'âme peut être bienheureuse.

Toutefois, il faut savoir qu'une chose peut appartenir à la perfection d'une autre de deux manières: D'abord pour constituer son essence même: ainsi l'âme est nécessaire à la pleine constitution de l'homme. Ou, d'une autre façon, pour concourir à son meilleur être: ainsi la beauté corporelle ou la promptitude d'esprit appartiennent à la perfection de l'homme. Dans le premier sens, nous avons dit que le corps n'est pas nécessaire à la perfection de la béatitude humaine; mais il l'est dans le second. En effet, comme l'opération d'un être est dans la dépendance de sa nature, plus la nature de l'âme sera parfaite, plus parfaite sera aussi sa propre opération, en laquelle consiste sa béatitude. C'est pourquoi saint Augustin s'étant demandé si les âmes des morts peuvent sans leurs corps acquérir la suprême béatitude, il répond: *«Elles ne peuvent voir la substance immuable de la même manière que les saints anges la voient, soit pour une raison plus cachée, soit parce qu'il y a en elles un désir de posséder et de régir leur corps.»*

Solution 1: On veut que la nature de l'âme soit parfaite, afin que sa béatitude soit aussi parfaite. Mais la béatitude est la perfection de l'âme quant à l'intellect, par où l'âme s'élève au-dessus des organes corporels, et non pas selon que l'âme est la forme naturelle du corps. Il s'ensuit que l'âme séparée garde la perfection de nature selon laquelle lui est due la béatitude, bien qu'elle n'ait plus sa perfection de nature en tant que forme du corps.

Solution 2: En ce qui concerne la perfection de l'être, il faut savoir que l'âme n'est pas à cet égard dans le cas d'une partie quelconque. Dans les cas ordinaires, l'être du tout n'appartient à aucune de ses parties de là vient qu'à la destruction du tout, la partie cesse d'être, comme les parties qui

composent l'animal à la destruction de l'animal; ou, si les parties demeurent, elles ont un être actuel différent: ainsi une partie de ligne a un être différent de celui de la ligne entière.

Mais l'âme humaine, après la destruction du corps, conserve l'être même du composé, et cela parce qu'il n'y a qu'un seul être de la matière et de la forme et que cet être est celui du composé: or l'âme subsiste en raison de son être propre, ainsi que nous l'avons démontré. Il reste donc qu'après sa séparation d'avec le corps l'âme garde son être parfait, et qu'elle peut ainsi avoir une opération parfaite, bien qu'elle n'ait plus la perfection de sa nature spécifique.

Solution 3: On insiste en disant que la béatitude appartient à l'homme en son unité. Mais la béatitude appartient à l'homme quant à son intelligence; c'est pourquoi, tant que son intelligence demeure, il est capable de béatitude, tout comme les dents de l'Ethiopien, selon lesquelles il est appelé blanc, peuvent continuer d'être blanches même quand on les arrache.

Solution 4: On craint que l'âme ne soit empêchée de jouir de sa béatitude par l'absence du corps. Mais une chose peut être empêchée par une autre de deux manières. D'abord par manière de contrariété, comme le froid empêche l'action de la chaleur et un tel empêchement répugne à la béatitude. En second lieu, du fait d'un certain manque, en ce sens que la chose empêchée n'aura pas ce qui peut conférer à sa pleine et entière perfection et un empêchement de ce genre ne répugne pas à la béatitude, mais seulement à sa perfection pleine et entière. C'est ainsi que l'âme est dite retardée dans le plein flan qui l'emporte vers la vision de la divine essence. En effet, elle désire jouir de Dieu de telle manière, que sa jouissance dérive par une sorte de reflux vers le corps lui-même, selon qu'il en est capable: C'est pourquoi, tant qu'elle jouit de Dieu sans son corps, son appétit se repose en Dieu de telle sorte qu'elle désire toujours voir son corps parvenir lui aussi à la participation de ce bien.

Solution 5: Il ne résulte pas de là, comme on le croit, que l'âme reste dans l'inquiétude et dans la recherche. Le désir de l'âme séparée est totalement en repos en ce qui concerne l'objet désiré. Elle a ce qui lui suffit. Mais elle n'est pas pleinement en repos en ce qui la concerne elle-même; car elle ne possède pas son bien de toutes les manières dont elle voudrait le posséder. C'est pourquoi, son corps repris, sa béatitude croît, non pas en intensité, mais en extension.

Solution 6: Quand donc Augustin dit que les âmes des morts ne voient pas Dieu de la même manière que les anges, il ne faut pas l'entendre dans le sens d'une inégalité quantitative; car même maintenant certaines âmes bienheureuses sont élevées aux ordres supérieurs du monde angélique et voient donc Dieu plus clairement que les anges inférieurs. Il faut comprendre qu'il y a ici une inégalité de proportion, en ce sens que les anges, même inférieurs, ont toute la perfection de béatitude qu'ils doivent jamais avoir, ce qui n'est pas vrai des âmes des saints séparées de leur corps.

Solution 7: Cette thèse peut être interprétée en deux sens: Elle peut s'entendre d'une participation au corps du Christ par mode mystique, c'est-à-dire à travers l'intense relation de charité qui unit les élus au Christ. Dans ce cas, il est évident que plus cette charité est intense, plus l'absence du corps est chose secondaire pour l'âme dont les énergies sont happées en dehors d'elle-même. Ainsi, dans la vision béatifique, l'absence du corps est si peu sensible que l'âme est parfaitement et définitivement bienheureuse; Ceci ne signifie pas que la résurrection du corps sera inutile mais qu'elle constituera un cadeau de surabondance d'un amour déjà comblé. Cependant cette thèse peut être soutenue dans un sens ontologique, comme si le corps du Christ devenait notre propre corps. Cette interprétation n'est pas raisonnable et profondément en désaccord avec la foi. Elle s'opposerait à l'unité ontologique de la personne humaine, à l'attente de l'évènement futur et historique de notre résurrection. Mais nous avons suffisamment démontré que la vie de l'âme séparée est naturelle et que l'Écriture, loin de le nier, nous invite à le croire. Cette thèse provient d'une phobie excessive du dualisme platonicien âme-corps.

Solution 8: Le corps physique est substantiellement partie de l'homme. L'âme est par nature faite pour s'unir non seulement à un psychisme mais à un corps palpable doté du sens du toucher. C'est

pourquoi, à la résurrection, pour que l'homme redeviene lui-même, il sera rendu charnellement à chacun, selon un mode de vie transfiguré car entièrement soumis aux impulsions de l'esprit.

Article 5: Les âmes glorifiées souffrent-elles de l'absence du corps physique?

Objection 1: Il semble que l'âme glorifiée souffre de l'absence du corps. En effet le lien avec le corps est naturel. Car l'âme possède un habitus entitatif⁶²⁹ à être unie à son corps. Etant séparée, elle se trouve dans un état qui va contre sa nature donc elle souffre.

Objection 2: Si les âmes glorifiées ne souffrent pas de l'absence du corps, on doit admettre que la résurrection finale est inutile. Elle n'apporte rien de nouveau. Or ce n'est pas là la foi enseignée par notre Seigneur. Donc l'âme souffre de l'absence du corps.

Cependant: Le paradis est le lieu où Dieu essuiera toutes les larmes⁶³⁰. Il ne peut donc y avoir de souffrance dans la béatitude parfaite. Donc les âmes glorifiées ne souffriront pas de l'absence du corps.

Conclusion: La source de la béatitude essentielle du paradis est la vision de l'essence divine. Elle béatifie l'âme en plénitude selon saint Augustin dans ses confessions: «Te posséder, c'est être riche de toutes les richesses.» Il ne peut donc y avoir place pour aucune souffrance chez les élus, même avant la résurrection de leur corps qui permettra à cette béatitude de prendre son extension dans tout leur être.

Cependant on doit admettre que l'âme séparée du corps n'est pas dans un état qui lui est naturel puisqu'elle est faite par nature pour lui être unie.

Les disciples de Platon qui affirment le contraire niaient la nécessité de la résurrection. La foi catholique affirme qu'il demeure dans l'âme séparée un désir naturel qui appelle retour du corps. Chez les élus, ce désir n'est pas source de souffrance car la béatitude essentielle les comble totalement. S'il ne fait pas souffrir, ce désir demeure sous la forme d'un habitus entitatif de l'âme dont l'acte est empêché par une disposition de la providence divine. Les élus ne souffrent donc pas de l'absence du corps.

Solution 1: L'habitus naturel qui pousse l'âme à désirer son corps demeure puisqu'il fait partie essentiellement de la nature humaine. Cependant le désir qu'il suscite peut être empêché. Dans le cas des âmes glorifiées, la vision de l'essence divine aspire à elle les énergies de l'âme au point de rendre inopérant tout autre appétit naturel.

Solution 2: La résurrection finale des corps qui précédera le jugement dernier n'apportera pas aux élus un bonheur essentiellement nouveau. Le bonheur essentiel qui provient de la vision de Dieu pourra seulement s'étendre jusque dans la chair et les plaisirs physiques du toucher et du goût qui en seront transfigurés. Il est juste en effet que le corps physique participe à la gloire, de la même manière qu'il a participé aux souffrances lors de la vie terrestre. Quant aux plaisirs de la sensibilité, ils ne sont aucunement enlevés par la mort comme nous l'avons montré⁶³¹. Dès avant la résurrection, ils s'exercent dans les âmes séparées de la chair d'une manière sublime et détachée des limites terrestres. L'esprit est dans l'homme si totalement un avec le corps qu'on peut lui appliquer de plein droit le terme de «forme.» Et inversement: la forme de ce corps est telle qu'elle est esprit et fait donc de l'homme une personne.» L'âme n'est pas une substance qui serait en outre forme du corps, mais elle est substance en tant que forme d'un corps et elle est forme du corps en tant que substance.» «Une séparation de l'âme d'avec le corps est contre sa nature et réduit sa similitude avec Dieu créateur. Le

⁶²⁹ L'âme est par nature la forme du corps qui lui est unie. Elle possède une orientation radicale qui l'oriente à désirer ce corps lorsqu'elle en a été séparé par la mort. C'est ce qu'on appelle un habitus «de l'être.»

⁶³⁰ Apocalypse 7, 1;

⁶³¹ Notre traité, Question 8, article 2;

lait d'être dans le corps n'est pas une activité, mais la perfection même de l'âme. Le corps est ce qui rend l'âme visible car la réalité du corps c'est l'âme.» On touche là à l'apparence d'une impossibilité philosophique, et les exigences, apparemment tout à fait contradictoires, de la doctrine de la création, d'une part, et de la foi au schéol dans son adaptation chrétienne, d'autre part, sont satisfaisantes: l'âme fait partie du corps en tant que «forme», mais ce qui est «forme» du corps est esprit et fait de l'homme une personne en lui ouvrant ainsi accès à l'immortalité.»⁶³²

Article 6: Les degrés de béatitude doivent-ils être appelés demeures?⁶³³

Objection 1: Il semble que non. Car la béatitude contient l'idée de récompense, et la demeure ne signifie rien qui ait trait à une récompense.

Objection 2: La demeure semble signifier un lieu. Mais le lieu dans lequel les saints sont heureux n'est point corporel, mais spirituel: c'est Dieu, indivisible. Il n'y a donc en lui qu'une demeure. Les divers degrés de béatitude ne doivent donc pas être appelés demeures.

Objection 3: De même que dans le ciel il y aura des hommes de mérites inégaux, de même il en est ainsi actuellement dans le purgatoire, et il en fut ainsi dans les limbes des Pères.

Cependant: Nous lisons en saint Jean: «Dans la maison de mon Père, il y a de nombreuses demeures.» Et saint Augustin l'explique par les divers degrés de récompense. En outre, dans toute cité organisée, il y a des différences de demeures. Mais la patrie céleste est comparée à une cité, comme on le voit dans l'Apocalypse. On doit donc y distinguer diverses demeures selon les divers degrés de béatitude.

Conclusion: Le mouvement local est le premier de tous les mouvements. C'est pourquoi, selon Aristote, les noms de mouvement, de distance et des autres choses connexes sont dérivés du mouvement local pour tous les autres mouvements. La fin du mouvement local est le lieu dans lequel la chose une fois parvenue demeure en repos et s'y conserve. C'est pourquoi, à propos de tout mouvement, le repos auquel a abouti finalement le mouvement se nomme situation ou demeure. Et puisque le nom de mouvement est appliqué même aux actes de l'appétit sensible et de la volonté, le fait d'atteindre la fin de ces mouvements s'appelle demeure ou situation dans la fin. On donne donc le nom de diverses demeures aux diverses manières d'atteindre sa fin ultime. L'unité de la demeure correspond à l'unité de la béatitude considérée en son objet, et la pluralité des demeures correspond aux différences qui se trouvent dans la béatitude, considérée dans les bienheureux. Nous voyons aussi dans les choses naturelles que le lieu élevé vers lequel tendent les corps légers est le même pour tous, mais chacun d'entre eux en approche plus ou moins selon son degré de légèreté: ils ont donc des demeures différentes selon leur différence de légèreté.

Solution 1: La demeure inclut la notion de fin et par conséquent celle de récompense qui est la fin du mérite.

Solution 2: Bien qu'il n'y ait qu'un seul lieu spirituel, il y a divers degrés de rapprochement à son égard: cela constitue les diverses demeures.

Solution 3: Ceux qui étaient dans les limbes ou sont maintenant dans le purgatoire ne sont point parvenus à leur fin: il n'y a donc pas de demeures dans le purgatoire ou les limbes, mais seulement dans le paradis et l'enfer, où se trouve la fin des bons et des méchants.

⁶³² RATZINGER J, La mort et l'au-delà, Communio-Fayard, 1994, p. 156;

⁶³³ Il s'agit de l'article de saint Thomas, Supplément Question 93, article 2;

Article 7: Les diverses demeures se distinguent-elles selon les degrés de charité?⁶³⁴

Objection 1: Il semble que non, Puisque nous lisons en saint. Mathieu: «Il a donné à chacun selon sa propre vertu.» Or la vertu de chaque chose est sa puissance naturelle. Les dons de la grâce et de la gloire sont donc distribués selon les divers degrés de vertu naturelle.

Objection 2: Le Psalmiste dit: «Tu rendras à chacun selon ses oeuvres.» Mais ce que Dieu rendra est la mesure de la béatitude. Les degrés de celle-ci sont donc distingués selon la diversité des oeuvres, et non selon celle de la charité.

Objection 3: «La récompense est due aux actes et non aux dispositions: c'est pourquoi «ce ne sont pas les plus forts qui sont couronnés, mais ceux qui luttent », comme dit Aristote dans les Ethiques, et saint Paul à Timothée «*Seul sera couronné celui qui aura combattu selon les règles.*» La béatitude est une récompense. Ses divers degrés correspondent donc à ceux des oeuvres et non à ceux de la charité.

Cependant: Plus quelqu'un sera uni à Dieu, plus il sera heureux. Mais la manière d'adhérer à Dieu dépendra du degré de charité. La diversité de la béatitude correspondra donc à la différence de charité.

En outre, «le simple suit le simple et le plus suit le plus.» Posséder simplement la béatitude suit la simple possession de la charité; donc la possession d'une plus grande béatitude suit celle d'une plus grande charité.

Conclusion: Il y a deux principes qui distinguent les demeures ou degrés de béatitude: l'un proche, l'autre éloigné. Le proche est la disposition différente des bienheureux, selon laquelle s'établit en eux une diversité de perfection dans l'opération de la béatitude; tandis que le principe éloigné est le mérite grâce auquel ils ont obtenu cette béatitude.

Selon la première manière, on distingue des demeures d'après la charité dans le ciel, qui plus elle est parfaite, plus elle rendra le bienheureux capable de recevoir la divine clarté, dont l'augmentation accroît la perfection de la vision de Dieu. Selon la seconde manière, on distingue des demeures d'après la charité de la vie sur terre. Notre acte en effet n'est pas méritoire dans sa substance même, mais à cause de la disposition de vertu qui le pénètre. Or la puissance du mérite dans toutes les vertus provient de la charité qui a pour objet notre fin même. C'est pourquoi la diversité de mérite revient tout entière à la diversité de charité. Et ainsi notre charité d'ici-bas distingue les demeures à la manière du mérite.

Solution 1: La vertu ne doit pas être prise ici seulement en tant que capacité naturelle, mais en tant que capacité naturelle à laquelle s'ajoute l'effort pour recevoir la grâce alors la vertu devient comme une disposition matérielle à la mesure de la grâce et de la gloire future. Mais la charité constitue formellement la mesure de la gloire. C'est pourquoi la distinction du degré de gloire vient du degré de charité plutôt que de celui de la vertu naturelle.

Solution 2: Les oeuvres ne méritent une récompense de gloire qu'en tant qu'elles sont pénétrées par la charité. Les divers degrés de gloire correspondent donc à ceux de la charité.

Solution 3: Bien que la disposition de la charité ou de toute vertu ne constitue pas le mérite auquel est due la récompense, elle est cependant le principe et toute la raison du mérite de l'acte. Les récompenses se distinguent donc selon sa diversité, bien que l'on puisse attribuer un certain degré de mérite d'après le genre même de l'acte, non pas pour la récompense essentielle, qui est la jouissance de Dieu, mais pour une certaine récompense accidentelle.

⁶³⁴ Il s'agit de l'article de saint Thomas, Supplément Question 93, article 3;

QUESTION 22: Les dots des bienheureux⁶³⁵

Considérons maintenant les dots des bienheureux. Cinq questions se posent à leur sujet:

- 1) Doit-on attribuer des dots aux bienheureux?
- 2) La dot diffère-t-elle de la béatitude?
- 3) Appartenait-il au Christ d'avoir des dots?
- 4) Et aux anges?
- 5) Convient-il d'assigner trois dots à l'âme?

Article 1: Doit-on attribuer des dots aux hommes bienheureux?⁶³⁶

Objection 1: Il semble que non. La dot, selon le droit, est donnée à l'époux pour supporter les charges du mariage. Mais les saints ne font pas figure d'époux, mais plutôt d'épouses, en tant qu'ils sont membres de l'Église: Ils ne doivent donc pas recevoir de dot.

Objection 2: Les dots, selon le droit, ne sont point données par le père de l'époux, mais par celui de l'épouse. Or tous les dons de la béatitude sont remis aux bienheureux par le père de l'Époux, c'est-à-dire du Christ. Nous voyons en saint Jacques: «Tout don excellent et tout don parfait vient d'en-haut, descendant du Père des lumières.» Ces dons faits aux bienheureux ne doivent donc pas être appelés des dots.

Objection 3: Dans le mariage charnel, on donne des dots pour faciliter les charges du mariage. Dans le mariage spirituel, il n'y a point de charges, surtout dans l'Église triomphante. Il n'y a donc pas à donner de dots.

Objection 4: Les dots ne sont données qu'à cause du mariage. Mais le mariage spirituel est contracté avec le Christ par la foi, dans l'état de l'Église militante. Si donc à cause de ce mariage des dots doivent être données aux bienheureux, elles devraient l'être aussi tandis qu'ils sont sur terre. Mais cela ne leur convient pas; donc pas non plus aux bienheureux.

Objection 5: Les dots font partie de ces biens extérieurs qu'on nomme biens de la fortune. Mais les récompenses des bienheureux sont des biens d'ordre intérieur. On ne doit donc pas les appeler dots.

Cependant: Saint Paul dit aux Ephésiens: «*Ce sacrement est grand; je vous le dis dans le Christ et dans l'Église.*» Cela montre que le mariage spirituel est évoqué par le mariage charnel. Mais dans le mariage charnel, l'épouse est dotée pour entrer dans la maison de l'époux. Donc, quand les saints pénètrent dans la maison du Christ pour entrer dans la béatitude, il semble qu'ils soient dotés de divers dons.

En outre, les dots dans le mariage corporel, sont données comme agrément du mariage. Le mariage spirituel est plus délectable que le mariage corporel. On doit donc lui joindre des agréments fort grands.

De plus, les parures des épouses font partie de la dot. Mais les saints sont ornés pour entrer dans la gloire, comme dit Isaïe «Il m'a revêtu des vêtements du salut, comme l'épouse ornée par ses servantes.» Les saints auront donc des dots dans la patrie céleste.

Conclusion: Il n'est pas douteux que les bienheureux, quand ils entrent dans la gloire, reçoivent de Dieu des dons pour leur ornementation, et ces dons honorifiques sont appelés dots par les maîtres spirituels. C'est pourquoi on définit ainsi la dot dont nous parlons ici: «La dot est un ornement perpétuel de l'âme et du corps, s'ajoutant à leur vie, et persévérant sans interruption dans la béatitude

⁶³⁵ Toute cette question est reprise sans modifications dans le Supplément de la Somme théologique, Question 95;

⁶³⁶ BALTHASAR H.U, la dramatique divine, 4, le dénouement, Culture et Vérité, Namur 1993, p. 373 ss.

éternelle.» Et cette description est comparée à la dot corporelle qui orne l'épouse et apporte au mari de quoi pouvoir nourrir l'épouse et les enfants; cependant la dot de l'épouse est conservée sans pouvoir disparaître, afin que si le mariage était dissous, elle revienne à l'épouse. Mais dans l'interprétation de ce nom, nous trouvons diverses opinions.

Certains pensent que la dot ne doit pas être considérée en comparaison avec le mariage corporel, mais que c'est là une manière de parler par laquelle on désigne toute perfection ou ornement de n'importe quel homme comme on dit de quelqu'un qu'il est doté de science parce qu'il brille par sa science. Ovide s'est servi ainsi du mot dot, quand il dit: «Efforce-toi de plaire par toute dot qui peut plaire.» Mais cela ne semble aucunement convenir, car quand un nom est créé pour désigner principalement une chose, il n'est pas d'usage de l'appliquer à autre chose qui n'a pas avec elle quelque ressemblance. Puisque, dans son acception première la dot est liée au mariage charnel, il est nécessaire que dans toutes ses autres acceptions il y ait une ressemblance avec la première signification.

D'autres disent que cette similitude consiste en ce que la dot signifie proprement le don qui, dans le mariage corporel, est donné à l'épouse par l'époux quand elle pénètre en sa maison, don qui contribue à la parure de l'épouse cela ressort de ce que Sichem dit à Jacob et à ses fils: «*Augmentez la dot et demandez des présents* » et «*Si quelqu'un a séduit une vierge et a dormi avec elle, qu'il la dote, et la prenne comme épouse.*» C'est pourquoi l'ornement que le Christ donne à ses saints en les introduisant dans la demeure de gloire est appelé dot. Cependant, cela est manifestement contraire à ce que disent les juristes, auxquels il appartient de traiter ces choses. Ils déclarent que la dot est, à proprement parler, «une donation faite de la part de la femme à ceux qui sont du côté de l'homme, à cause de la charge du mariage que l'homme doit supporter», tandis que ce que l'époux donne à l'épouse est appelé «donation pour les noces.» C'est dans ce sens qu'il est parlé de dot au livre des Rois, quand il est dit «*Pharaon, roi d'Egypte, prit Gazer et la donna en dot à sa fille, épouse de Salomon.*» Les auteurs cités ne s'opposent pas à cela. Car bien qu'il soit d'usage que des dots soient données par les parents de la fille, cependant il arrive parfois que l'époux ou son père donne des dots à la place du père de la fille. Cela se produit de deux manières soit à cause d'un grand amour pour l'épouse, comme cela eût lieu pour Hamor, père de Sichem, qui voulut donner la dot, qu'il aurait dû recevoir, à cause de l'amour ardent de son fils pour la jeune fille; Ou bien cela a lieu comme une réparation de l'époux pour assigner une dot à la vierge violée par lui, tandis que le père de cette vierge aurait dû la donner. Et c'est de cela que parle Moïse dans le texte cité.

C'est pourquoi, selon une autre opinion, on doit dire que la dot est proprement, dans le mariage corporel, ce qui est donné par ceux qui sont du côté de la femme à ceux qui sont du côté de l'homme, pour supporter les charges du mariage, comme nous l'avons dit. Mais alors il reste la difficulté d'adopter cette signification au cas présent, puisque les ornements de la béatitude sont donnés à l'épouse spirituelle par le père de l'époux. Cela sera éclairé par la solution des objections.

Solution 1: Bien que des dots soient remises à l'époux, dans le mariage charnel, pour son usage, cependant la propriété et le domaine en demeurent à l'épouse, comme cela ressort du fait que, en cas de dissolution du mariage, la dot demeure à l'épouse, selon le droit. Ainsi aussi dans le mariage spirituel. les ornements eux-mêmes qui sont donnés à l'épouse spirituelle, à savoir l'Église dans ses membres, appartient à l'époux en tant qu'ils tendent à sa gloire et à son honneur, et à l'épouse en tant qu'ils la parent.

Solution 2: Le père de l'époux, Jésus-Christ, est la personne même du Père. Or le père de l'épouse est toute la Trinité les effets produits dans les créatures remontent en effet à toute la Trinité. C'est pourquoi les dots, dans le mariage spirituel, sont données à proprement parler plus par le père de l'épouse que par celui de l'époux. Pourtant cette attribution, bien que faite par les trois personnes, peut être appropriée à chacune d'elles de quelque manière à la personne du Père, en tant qu'il donne, puisqu'en lui est l'autorité la paternité lui est appropriée à l'égard des créatures de telle sorte qu'il est à la fois père de l'épouse et de l'époux; elle est attribuée à la personne du Fils, en tant qu'elle est donnée à cause de lui et par lui; elle est attribuée au Saint-Esprit, en tant qu'elle est donnée en lui et selon lui, car l'amour est la source de toute donation.

Solution 3: Ce qui est accompli par les dots, c'est-à-dire l'allègement donné au poids du manage, convient par soi aux dots, tandis que lui convient seulement par accident ce qui est écarté par elles, c'est-à-dire la charge du mariage qu'elles réduisent; de même qu'il convient par soi à la grâce de faire un être juste, tandis que c'est par accident qu'elle transforme un impie en juste. Donc, bien que dans le mariage spirituel il n'y ait point de charges, cependant il s'y trouve une grande jouissance. Et les dots sont données à l'épouse pour perfectionner cette jouissance, afin que par elles, elle soit unie plus agréablement à l'époux.

Solution 4: Les dots n'étaient pas données à l'épouse à ses épousailles, mais quand elle était amenée à la maison de l'époux pour y demeurer présente. Comme dit saint Paul: *«Tant que nous sommes en cette vie, nous sommes en marche vers le Seigneur.»* Les dons qui sont conférés aux saints en cette vie ne s'appellent donc pas des dots, mais seulement ceux qui leur sont conférés quand ils entrent dans la gloire où ils jouissent de la présence de l'époux.

Solution 5: Dans le mariage spirituel, c'est l'ornement intérieur qui est requis. Le Psalmiste dit: *«La gloire de la fille du roi est au-dedans.»* Mais dans le mariage corporel, c'est l'ornement extérieur qui est requis. Il n'est donc pas nécessaire que ces dots extérieures soient données dans le mariage spirituel comme dans le mariage corporel.

Article 2: La dot est-elle la même chose que la béatitude?

Objection 1: Il semble que ce soit la même chose. La définition de la dot est, avons-nous vu, «un ornement du corps et de l'esprit qui persévère sans interruption dans la béatitude éternelle» Mais la béatitude de l'âme est déjà son ornement: elle constitue donc elle-même la dot.

Objection 2: La dot est quelque chose par quoi l'épouse est unie à l'époux d'une manière agréable. Dans le mariage spirituel la béatitude joue ce rôle: elle est donc elle-même une dot.

Objection 3: La vision, selon saint Augustin, c'est la substance de la béatitude »Mais la vision est une des dots. La béatitude est donc une dot.

Objection 4: La fruition rend heureux. Elle est une des dots. La dot rend donc heureux: la béatitude est donc une dot.

Objection 5: Selon Boèce, «la béatitude est un état rendu parfait par l'accumulation de tous les biens.» Mais l'état des bienheureux est perfectionné par les dots: celles-ci sont donc une partie de la béatitude.

Cependant: La dot se donne sans être méritée. La béatitude n'est pas donnée, mais elle est accordée aux mérites. Elle n'est donc pas une dot.

En outre, il n'y a qu'une béatitude, tandis qu'il y a plusieurs dots. Ce n'est donc pas la même chose. De plus, la béatitude se trouve dans l'homme en ce qu'il y a de meilleur en lui, comme dit Aristote. Mais la dot se trouve aussi dans le corps. Ce n'est donc pas la même chose.

Conclusion: A ce sujet deux opinions sont émises: certains disent que la béatitude et la dot sont la même chose en fait, mais différent en leur notion, car la dot regarde le mariage spirituel entre le Christ et l'âme, mais non la béatitude. Mais cela n'est pas possible, car la béatitude consiste en une opération, tandis que la dot n'est pas une opération mais plutôt une qualité ou une disposition. C'est pourquoi d'autres disent que la béatitude et la dot diffèrent même dans la réalité: la béatitude est l'opération parfaite grâce à laquelle l'âme bienheureuse est unie à Dieu, tandis que les dots sont des manières d'être, des dispositions ou d'autres qualités qui sont ordonnées à la perfection de cette

opération De la sorte, les dots sont ordonnées à la béatitude, plutôt qu'elles n'en sont des parties.

Solution 1: La béatitude proprement dite n'est pas un ornement de l'âme, mais quelque chose qui provient de l'ornement de l'âme, puisqu'elle est une opération, tandis que l'ornement est un embellissement du bienheureux lui-même.

Solution 2: La béatitude n'est pas ordonnée à l'union de l'âme avec le Christ: Elle est cette union elle-même qui consiste en une opération, tandis que les dots sont des dons qui disposent à cette union.

Solution 3: La vision peut être prise en deux sens. Comme acte, c'est l'acte même de la vision, et ainsi elle n'est pas une dot, mais la béatitude elle-même. Comme manière d'être, c'est-à-dire comme disposition qui contribue à cette opération ou comme clarté de gloire par laquelle l'âme est éclairée par Dieu pour le voir: ainsi elle est une dot, et le principe de la béatitude, mais non la béatitude elle-même.

Solution 4: Cela vaut aussi pour la fruition.

Solution 5: La béatitude rassemble tous les biens non comme parties de son essence, mais comme ordonnés de quelque manière à la béatitude, comme il est dit plus haut.

Article 3: Convient-il au Christ d'avoir des dots?

Objection 1: Il semble que cela convienne. En effet, les saints dans la gloire sont conformes au Christ. Saint Paul dit aux Philippiens: «Il restaurera notre corps de faiblesse en le rendant conforme à son corps de lumière.» Le Christ a donc aussi des dots.

Objection 2: Dans le mariage spirituel, des dots sont données par ressemblance avec le mariage corporel. Dans le Christ, nous trouvons une sorte de mariage spirituel d'un type unique, c'est-à-dire l'union des deux natures en une personne, de sorte qu'on dit qu'en lui la nature humaine est épousée par le Verbe. Cela résulte de la Glose au sujet du Psaume 18: «*Il a posé sa tente dans le soleil*», et de l'Apocalypse: «*Voici que la tente de Dieu est parmi les hommes.*» Il convient donc que le Christ ait des dots.

Objection 3: Saint Augustin dit: «Le Christ, selon la règle de Ticonius, à cause de l'unité du corps mystique entre la tête et les membres, se nomme parfois époux et non seulement épouse, comme cela se voit dans Isaïe: «*Comme l'époux, orné d'une couronne, et comme l'épouse parée par ses servantes* »Puisqu'on doit des dots à l'épouse, il faut en donner au Christ.

Objection 4: Une dot est due à tous les membres de l'Église, puisqu'elle est épouse. Or le Christ est membre de l'Église, selon saint Paul aux Corinthiens: «*Vous êtes le corps du Christ, membre de ce membre.*» La Glose interlinéaire ajoute: «du Christ.» Des dots sont donc dues au Christ.

Objection 5: Le Christ possède la vision parfaite, la fruition et la délectation: or ce sont là des dots.

Cependant: Entre l'époux et l'épouse il y a nécessairement distinction de personnes. Mais dans le Christ, il n'y a pas de distinction de personnes avec le Fils de Dieu, qui est époux, comme cela se voit dans saint Jean: «*Celui qui possède l'épouse est l'époux.*» Donc, puisque les dots sont données à l'épouse ou pour elle, il semble qu'il n'appartienne pas au Christ d'avoir des dots. En outre, la même personne ne peut avoir des dots et en recevoir. Mais le Christ est le donateur des dots spirituelles. Il ne lui convient donc pas d'en avoir.

Conclusion: Deux opinions se manifestent à ce sujet. Certains disent que dans le Christ il y a une

triple union: une, qui est appelée consentie, qui l'unit à Dieu par un lien d'amour; Une autre, de dignité, par laquelle la nature humaine est unie à la nature divine; La troisième par laquelle le Christ lui-même est uni à l'Église. Ils disent que, selon les deux premières unions, il convient que le Christ ait des dots, à titre de dot; mais selon la troisième union il lui convient d'avoir une dot tout à fait excellente, mais pas à titre de dot: car dans cette union, le Christ est comme l'époux, et l'Église comme épouse. Or, la dot est donnée à l'épouse en tant que propriété et possession. Dans l'union par laquelle le Christ est uni au Père par consentement d'amour, mais en tant que Dieu, on ne peut dire qu'il y ait mariage, car il n'y a pas là cette soumission qui doit exister entre l'épouse et l'époux. De même: dans l'union de la nature humaine avec la nature divine, en union personnelle ou même par conformité de volonté, il ne peut pas y avoir une raison de dot. Pour trois motifs: d'abord parce qu'il doit y avoir conformité de nature entre l'époux et l'épouse pour le mariage dans lequel sont données des dots; et cela n'est pas réalisé dans l'union de la nature humaine avec la nature divine;-secondement, parce que la distinction des personnes est exigée, et que la nature humaine n'est pas personnellement distincte du Verbe; - troisièmement, parce que la dot est donnée quand l'épouse entre pour la première fois dans la maison de l'époux, et ainsi elle est attribuée à l'épouse, qui n'étant pas auparavant conjointe, le devient: mais la nature humaine qui est assumée par le Verbe dans l'unité de la personne, n'a jamais existé avant de lui être parfaitement unie. C'est pourquoi, selon d'autres, on doit dire ou bien que la notion de dot ne convient nullement au Christ ou bien qu'elle ne lui convient pas à proprement parler comme elle convient aux saints; mais ce qu'on appelle dots lui convient à un degré éminent.

Solution 1: Cette conformité doit être entendue d'après ce qui est la dot, et non d'après la notion même de dot qui serait dans le Christ. Il n'est pas nécessaire que ce qui est dans le Christ, et à quoi nous serons rendus conformes, soit de la même manière dans le Christ et en nous.

Solution 2: La nature humaine n'est pas appelée épouse dans cette union par laquelle elle est unie au Verbe, puisqu'il n'y a point là cette distinction de personnes qui est requise entre l'époux et l'épouse. Mais on dit parfois que la nature humaine est épousée par le Verbe auquel elle est unie, dans ce sens qu'il y a en elle quelque chose qui rappelle l'épouse puisqu'elle est unie inséparablement, et que dans cette union elle est inférieure au Verbe, et est régie par lui, comme l'épouse par l'époux.

Solution 3: Si le Christ est parfois appelé épouse ce n'est pas qu'il soit lui-même vraiment épouse, mais en tant qu'il assume la personne de son épouse, l'Église, qui lui est spirituellement unie. C'est pourquoi rien n'empêche qu'en cette manière de parler on dise qu'il a des dots, bien qu'il ne les ait pas lui-même, mais parce que l'Église les a.

Solution 4: Le nom d'Église peut être pris en deux sens: Quelquefois, il désigne seulement le corps, auquel le Christ est uni comme tête, et alors l'Église réalise la notion d'épouse. Ainsi le Christ n'est pas membre de l'Église, mais il est la tête qui exerce son influence sur tous les membres de l'Église. En un autre sens, on considère l'Église en tant qu'elle désigne avec la tête, les autres membres qui lui sont unis. Et ainsi le Christ est dit membre de l'Église, en tant qu'il exerce ce rôle distinct, à savoir de faire descendre la vie dans tous les membres. Cependant, ce n'est pas très exact de l'appeler membre, parce que le membre signifie une partie seulement, tandis que dans le Christ le bien spirituel n'est pas seulement partiellement, mais se trouve tout entier intégralement. Il est lui-même tout le bien contenu dans l'Église, et les membres qui s'y ajoutent ne le rendent pas meilleur que quand il est seul. En parlant de l'Église en ce sens, on ne doit pas l'appeler épouse, mais époux en tant que l'union spirituelle des membres ne produit qu'un seul effet. C'est pourquoi, si le Christ peut être dit de quelque manière membre de l'Église, on ne peut aucunement le dire membre de l'épouse: et ainsi la notion de dot ne lui convient pas.

Solution 5: Dans cet argument, il y a une fausseté de présentation, car ces trois opérations du Christ ne lui conviennent pas à titre de dot.

Article 4: Les anges ont-ils des dots?

Objection 1: Ils semblent en avoir, puisque, au sujet du Cantique des Cantiques: «*Une seule est ma colombe* », la Glose dit: «Il n'y a qu'une Église pour les hommes et les anges.» Mais l'Église est épouse; il convient donc que ses membres aient des dots, y compris les anges.

Objection 2: A propos de saint Luc: «*Et vous êtes semblables à des hommes qui attendent que leur maître revienne des noces* », la Glose ordinaire dit: «Le Seigneur est allé aux noces quand, après la résurrection, homme nouveau, il s'est uni à la multitude des anges.» Cette multitude est donc épouse du Christ, et, ainsi, il convient que les anges aient des dots.

Objection 3: Le mariage spirituel consiste en une union spirituelle. Mais celle-ci n'est pas inférieure entre les anges et Dieu à ce qu'elle est entre les hommes bienheureux et Dieu. Donc, puisque les dots sont assignées en raison du mariage spirituel, il semble qu'elles conviennent aux anges.

Objection 4: Le mariage spirituel requiert un époux spirituel et une épouse spirituelle. Mais les anges sont par nature plus conformes au Christ, esprit suprême, que les hommes. Le mariage spirituel est donc davantage possible entre les anges et le Christ qu'entre les hommes et lui.

Objection 5: Une plus grande connexion est exigée entre la tête et les membres qu'entre l'époux et l'épouse. Mais la conformité qui existe entre le Christ et les anges suffit pour qu'on dise que le Christ est la tête des anges. Elle suffit donc plus encore pour qu'on l'appelle leur époux.

Cependant: Origène, commentant le Cantique des Cantiques, au début du Prologue distingue quatre personnes, à savoir: «l'époux et l'épouse, et les adolescentes et les compagnons de l'époux », et il dit que «les anges sont les compagnons de l'époux.» Puisque les dots ne sont dues qu'à l'épouse, il semble que les anges n'en doivent pas avoir.

En outre, le Christ a épousé l'Église par l'incarnation et la passion. C'est à lui qu'il est fait allusion dans l'Exode: «Tu es pour moi un époux sanglant» Mais dans son incarnation et sa passion, il ne fut pas uni aux anges autrement qu'il ne l'était. Ceux-ci n'appartiennent donc pas à l'Église en tant qu'épouse. Les dots ne leur conviennent donc pas.

Conclusion: Il n'est pas douteux que ce qui compose les dots de l'âme convient aux anges comme aux hommes; mais non en tant que dot, parce que la notion d'épouse n'appartient pas aux anges comme aux hommes. Entre l'époux et l'épouse, il doit y avoir conformité de nature, en tant qu'ils appartiennent à la même espèce. A ce titre, les hommes sont en harmonie avec le Christ en tant qu'il a assumé la nature humaine, et est par là devenu conforme à la nature de l'espèce humaine, comme elle se trouve en tous les hommes. Il n'est pas conforme aux anges selon l'unité de l'espèce, ni en sa nature divine, ni dans la nature humaine. C'est pourquoi la notion de dot ne convient pas proprement aux anges comme aux hommes.

Cependant, dans les choses dites métaphoriquement, on n'exige pas une similitude sur tous les points: on ne peut donc pas, à cause d'une dissemblance, conclure qu'il n'est pas possible d'attribuer métaphoriquement une chose à une autre. On ne peut donc pas dire, absolument, que les dots ne conviennent pas aux anges, mais seulement qu'elles ne leur conviennent pas à proprement parler comme aux hommes, à cause de la différence dite plus haut.

Solution 1: Bien que les anges appartiennent à l'unité de l'Église, ils n'en sont pas les membres en tant que l'Église est dite épouse par conformité de nature. Ainsi il ne leur convient pas à proprement parler d'avoir des dots.

Solution 2: Ces épousailles sont prises largement dans le sens d'une union qui ne renferme pas la conformité de nature en espèce. Rien n'empêche donc, en prenant au sens large le mot dot, d'en

attribuer aux anges.

Solution 3: Bien que dans le mariage spirituel il n'y ait qu'une union spirituelle, il convient que ceux qui sont unis selon la notion parfaite du mariage appartiennent à la même espèce de nature.

Solution 4: Cette ressemblance par laquelle les anges sont conformes au Christ en tant que Dieu n'est pas suffisante pour réaliser la notion parfaite de mariage: Car il n'y a pas de conformité d'espèce, mais il demeure plutôt une infinie distance.

Solution 5: Le Christ ne peut être dit tête des anges en tant que la tête exige une conformité de nature avec le membre. Pourtant, on doit savoir que bien que la tête et les autres membres soient les parties d'un individu d'une seule espèce, cependant, si on les considère en eux-mêmes, ils ne sont pas de la même espèce, puisque la main est une autre espèce de partie que la tête. Donc en parlant des membres en eux-mêmes, on ne requiert qu'une convenance de proportion, de telle sorte qu'ils reçoivent quelque chose l'un de l'autre et se servent l'un l'autre. Ainsi la convenance qu'il y a entre Dieu et les anges suffit davantage pour réaliser la notion de tête que pour celle d'époux.

Article 5: Convient-il d'attribuer à l'âme trois dots?

Objection 1: Il ne semble pas qu'on doive attribuer à l'âme les trois dots, qui seraient la vision, la délectation et la fruition. Car l'âme est unie à Dieu selon son esprit, qui est l'image de la Trinité, en tant qu'il est mémoire, intelligence et volonté. La délectation appartient à la volonté et la vision à l'intelligence. On doit donc désigner quelque autre chose qui appartienne à la mémoire. Or la fruition n'appartient pas à la mémoire, mais à la volonté.

Objection 1: Les dots de la béatitude correspondent aux vertus de la marche terrestre, par lesquelles nous sommes unis à Dieu: ce sont la foi, l'espérance et la charité, qui ont Dieu lui-même pour objet. La dilection correspond à la charité et la vision à la foi. Il doit donc y avoir autre chose qui correspond à l'espérance. Au contraire, la fruition correspond à la charité.

Objection 2: Nous ne jouissons de Dieu que par la dilection et la vision, comme dit saint Augustin: «On dit que nous jouissons des choses que nous aimons pour elles-mêmes.» La fruition ne doit donc pas être présentée comme une autre dot que la dilection.

Objection 3: Pour la perfection de la béatitude, la prise de possession est requise. Saint Paul dit aux Corinthiens: «*Courez de telle sorte que vous preniez possession du but.*» On doit donc admettre une quatrième dot.

Objection 4: Saint Anselme dit que la béatitude contient: «la sagesse, l'amitié, la concorde, le pouvoir l'honneur, la sérénité, la joie.» Il semble donc qu'on doive substituer ces dots aux autres.

Objection 5: Saint Augustin dit que «Dieu dans la béatitude sera vu sans fin, aimé sans lassitude, loué sans fatigue.» On doit donc ajouter la louange aux dots citées.

Objection 6: Boèce dit que cinq choses concourent à la béatitude: la suffisance, qu'assurent les richesses, le plaisir, qu'assure la volupté, la célébrité, qu'assure la renommée, la sécurité, qu'assure le pouvoir, la vénération, qu'assure la renommée, la sécurité, qu'assure le pouvoir; la vénération, qu'assure la dignité. Il semble donc que ce sont plutôt ces choses qui devraient être données comme dots.

Conclusion: Tous s'accordent à accorder à l'âme trois dots, mais diversement. Certains disent que ces trois dots de l'âme sont la vision, la dilection et la fruition. D'autres disent que ce sont la vision, la

prise de possession et la fruition. D'autres que ce sont la vision, la délectation et la prise de possession. Mais tous réduisent en fait ces dots à la même chose, et en donnent le même nombre. Nous avons vu plus haut que la dot est quelque chose qui est inhérent à l'âme, et qui l'ordonne à cette opération en laquelle consiste la béatitude. Dans cette opération, deux choses sont requises: la substance elle-même de l'opération qui est la vision, et sa perfection, qui est la délectation. Car la béatitude doit être une opération parfaite. La vision est délectable de deux manières: de la part de l'objet, en tant que ce qui est vu est délectable, et de la part de la vision, en tant qu'il est délectable de voir cet objet: comme nous nous réjouissons de connaître les maux, bien que ceux-ci ne nous réjouissent pas. Puisque l'opération en laquelle consiste la béatitude ultime doit être tout à fait parfaite, il faut qu'elle soit délectable sous ces deux aspects. Pour que cette vision soit délectable de la part de la vision, elle doit devenir connaturelle à celui qui voit, grâce à quelque disposition. Mais pour qu'elle soit délectable de la part de l'objet visible, il faut deux conditions: d'une part que cet objet visible convienne, et d'autre part qu'il soit en fait en contact avec celui qui voit. Donc, pour que la vision soit délectable en elle-même, il faut une disposition qui la rende telle; et c'est la première dot que tous appellent vision. Mais de la part de l'objet visible, deux conditions sont requises dans la vision: qu'elle convienne, et cela regarde l'affectivité; et c'est pour cela que certains appellent cette dot dilection. Tandis que d'autres l'appellent fruition, parce que la fruition a trait à l'affectivité, car ce que nous aimons le plus nous apparaît très digne d'estime. De la part de l'objet visible, le contact est requis et c'est pourquoi certains donnent comme dot la prise de possession, qui n'est pas autre chose que de prendre conscience de la présence de Dieu et de le garder en soi. Mais selon d'autres, il y a une fruition qui est non dans l'espérance, comme dans la marche terrestre, mais déjà dans la possession comme dans la patrie. Et ainsi, les trois dots répondraient aux trois vertus théologiques. A la foi correspond la vision; à l'espérance, la prise de possession ou la fruition, selon une manière de la concevoir; à la charité, la fruition ou la délectation, selon une autre conception. La fruition parfaite, comme elle sera dans la patrie, inclut la délectation et la compréhension. C'est pourquoi certains la confondent avec l'une, et d'autres avec l'autre.

Certains, par contre, attribuent ces trois dots aux trois forces de l'âme, c'est-à-dire la vision à la force rationnelle, la délectation au concupiscible, et la fruition à l'irascible, en tant qu'elle est le fruit d'une certaine victoire. Mais cela ne peut être admis à proprement parler, car l'irascible et le concupiscible ne sont pas dans la partie intellective, mais dans la partie sensitive, tandis que les dots de l'âme sont dans l'esprit lui-même.

Solution 1: La mémoire et l'intelligence n'ont qu'une seule opération soit parce que l'intelligence est l'opération de la mémoire soit, si on dit que l'intelligence est une puissance, parce que la mémoire n'entre en action que par l'intelligence, puisque la mémoire ne fait que garder la connaissance acquise. C'est pourquoi il n'y a qu'une seule disposition de la mémoire et de l'intelligence, à savoir la connaissance. A chacune de ces facultés correspond une seule dot la vision.

Solution 2: La fruition correspond à l'espérance en tant qu'elle inclut la prise de possession qui succède à l'espérance ou qu'on espère, on ne le possède pas encore; donc l'espérance est de quelque manière source de souffrance, à cause de la distance de ce qu'on aime. Elle ne demeurera donc pas dans la patrie céleste, mais sera remplacée par la prise de possession.

Solution 3: La fruition, en tant qu'elle inclut la prise de possession, se distingue de la vision et de la dilection mais pas comme la dilection se distingue de la vision. La dilection et la vision désignent des dispositions différentes, dont l'une appartient à l'intelligence, l'autre à l'affectivité. Mais la prise de possession ou la fruition entendue dans le sens de la prise de possession n'inclut pas d'autre disposition que celle-là, mais elle comporte l'éloignement des obstacles qui empêchaient l'esprit d'être uni à Dieu présent. Et cela se réalise parce que la disposition de la gloire libère l'âme de tout défaut. Elle rend aussi l'âme capable de connaître sans images, et de maîtriser le corps, et d'accomplir d'autres choses semblables, qui écartent les obstacles qui font que maintenant nous sommes seulement en marche vers le Seigneur.

Solution 3: La réponse résulte de ce que nous avons dit dans la conclusion.

Solution 4: Les dots sont proprement les principes immédiats de cette opération en laquelle consiste la béatitude parfaite, par laquelle l'âme est unie au Christ. Les choses que saint Anselme énumère ne sont point de cette sorte, mais sont seulement des éléments qui accompagnent ou suivent la béatitude, non seulement par comparaison avec l'époux, auquel seule appartient la sagesse, parmi les choses énumérées par lui, mais par comparaison avec diverses autres choses. Ce sont des éléments égaux, auxquels appartient l'amitié quant à l'union des sentiments, et la concorde quant au consentement dans les actes; ou bien des éléments inférieurs, auxquels appartiennent le pouvoir, en tant que les choses inférieures sont disposées par les choses supérieures, et l'honneur, en tant qu'il est rendu aux supérieurs par les inférieurs; ou bien ce sont des éléments de comparaison avec soi-même, comme la sécurité par l'éloignement du mal, et la joie par l'acquisition du bien.

Solution 5: La louange, que saint Augustin donne comme le troisième des éléments qui seront dans la patrie, n'est pas une disposition à la béatitude, mais plutôt une conséquence de la béatitude par le fait même que l'âme est unie à Dieu en qui consiste la béatitude, il suit qu'elle s'épanouit en louange celle-ci n'est donc pas une dot.

Solution 6: Ces cinq choses énumérées par Boèce sont des conditions de béatitude, non des dispositions à la béatitude ou à l'acte de béatitude, puisque celle-ci, à cause de sa perfection, possède elle-même, et elle seule, tout ce que l'homme peut chercher dans les diverses choses, comme dit Aristote. Boèce montre que ces cinq choses se trouvent dans la vraie béatitude, parce que ce sont elles que les hommes cherchent pour leur bonheur temporel elles appartiennent soit à l'exclusion de tout mal, comme la sécurité, soit à l'acquisition du bien convenable, comme la joie ou du bien parfait, comme la suffisance, soit à la manifestation du bien, comme la célébrité, en tant que le bien de l'un est connu par beaucoup, et la révérence, en tant que quelque signe manifeste cette connaissance et ce bien la révérence consiste en effet à rendre honneur, ce qui est un témoignage de vertu. Il est donc clair que ces cinq choses ne doivent pas être appelées dots, mais condition de béatitude.

QUESTION 23: Des auréoles⁶³⁷

Pour étudier les auréoles, nous poserons treize questions:

1. L'auréole diffère-t-elle de la récompense essentielle?
2. Diffère-t-elle du fruit?
3. Le fruit est-il dû à la seule vertu de continence?
4. Convient-il d'assigner trois fruits aux trois parties de la continence?
5. Une auréole est-elle due aux vierges?
6. Et aux martyrs?
7. Et aux docteurs?
8. Une auréole est-elle due au Christ? g. Et aux anges?
9. Convient-il de distinguer trois auréoles?
11. L'auréole des vierges est-elle la plus appréciable?
12. Un bienheureux possède-t-il la même auréole plus intensément qu'un autre?

Article 1: L'auréole est-elle autre chose que la récompense essentielle, qu'on appelle couronne d'or?

⁶³⁷ Cette question, comme la précédente mériterait d'être réécrite en élargissant ces lumières de l'âme à toute les formes de la vie humaine. Nous les reproduisons telles qu'elles sont dans la Somme, en laissant au lecteur le soin de le faire. Voir dans la Somme: Auréole. L'auréole des martyrs est absolument supérieure aux autres, celle des vierges a eu plus de durée, celle des confesseurs plus de périls. Iia Iiae q. 452. 5. — C'est une récompense accidentelle qui est due en, raison d'une oeuvre méritoire. Sup. q. 79. 4. o. — Elle consiste dans la joie de la perfection des oeuvres, et elle n'est pas la même chose que le fruit. sup. q. 76; BALTHASAR H.U., La dramatique divine, 4, dénouement, Culture et vérité, Namur 1993, p. 377-379;

Objection 1: Il semble que non. La récompense essentielle est la béatitude elle-même. Mais la béatitude, selon Boèce, «est un état rendu parfait par l'union de tous les biens.» La récompense essentielle inclut donc tous les biens que nous [aurons dans la patrie. L'auréole est donc comprise dans la couronne d'or.

Objection 2: Le plus et le moins ne modifient pas l'espèce des choses. Ceux qui gardent les conseils et les préceptes, sont davantage récompensés que ceux qui gardent seulement les préceptes. Et leur récompense ne semble pas différer sauf parce que l'une est plus grande que l'autre. Puisque l'auréole désigne une récompense qui est due aux oeuvres de perfection, il semble qu'elle ne signifie rien de distinct de la couronne d'or.

Objection 3: La récompense répond au mérite. Mais la source de tout mérite est la charité. Puisque la couronne d'or correspond à la charité, il semble que dans la patrie il n'y aura pas de récompense distincte de la couronne d'or.

Objection 4: «Tous les hommes bienheureux seront analogues aux ordres des anges », comme dit saint Grégoire. Mais chez les anges «bien que certaines choses soient données davantage à certains, cependant, rien n'est possédé seulement par certains; toutes choses se retrouvent chez tous, non certes également, parce que certains possèdent d'une manière plus sublime ce que tous possèdent.» Chez les bienheureux, il n'y aura donc que des récompenses communes. L'auréole n'est donc point distincte de la couronne d'or.

Objection 5: Une récompense supérieure est due au mérite supérieur. Si donc la couronne d'or est due aux oeuvres qui sont de précepte, et l'auréole à celles qui sont de conseil, l'auréole est plus parfaite que la couronne (en latin *aurum*), et alors on ne devrait pas la désigner par un diminutif. Il semble donc que l'auréole ne soit pas une récompense distincte de la couronne d'or.

Cependant: A propos de l'Exode «*Tu feras une autre couronne, qui soit une auréole*» la Glose dit: «A cette couronne appartient le cantique nouveau, que seules les vierges chantent devant l'Agneau» Il en résulte que l'auréole est une couronne donnée, non à tous, mais spécialement à certains. La couronne d'or est donnée à tous les bienheureux. L'auréole est donc autre chose que la couronne d'or.

En outre, la couronne est due au combat suivi de la victoire. Saint Paul dit à Timothée «*Il ne sera pas couronné s'il n'a pas lutté selon les règles.*» Donc, là où il y a une nature spéciale de combat, il doit y avoir une couronne spéciale. Mais, dans certaines oeuvres, il y a une espèce particulière de combat. Elles doivent donc recevoir une couronne spéciale. Et c'est ce que nous appelons l'auréole.

De plus, l'Église militante est la partie inférieure de l'Église triomphante, comme cela ressort de l'Apocalypse «*J'ai vu la cité sainte, etc.*» Mais dans l'Église militante, des récompenses spéciales, comme la couronne des vainqueurs, le prix des coureurs, sont accordées à ceux qui ont accompli certaines oeuvres. Il doit donc en être de même de l'Église triomphante.

Conclusion: La récompense essentielle de l'homme, qui est sa béatitude, consiste dans une parfaite union de l'âme avec Dieu, en tant qu'elle jouit parfaitement de lui, vu et aimé à la perfection. Cette récompense est appelée métaphoriquement couronne ou couronne d'or, soit par considération du mérite qui est acquis par une sorte de combat, puisque la vie de l'homme sur la terre est une bataille, soit par considération de la récompense par laquelle l'homme devient de quelque manière participant de la divinité, et donc du pouvoir royal; l'Apocalypse dit: «*Vous nous avez faits rois pour notre Dieu.*» La couronne est le signe propre du pouvoir royal; et pour ce motif, la récompense accidentelle, ajoutée à l'essentielle, prend aussi une forme de couronne. La couronne signifie aussi une certaine perfection, à cause de sa forme de cercle, et à ce titre convient à la perfection des bienheureux. Mais comme on ne peut rien ajouter à la récompense essentielle, qui ne lui soit inférieur, cette récompense ajoutée est appelée: auréole.

A cette récompense essentielle, qu'on appelle couronne d'or (= *aurea*) une chose peut être ajoutée de deux manières.

1- D'une première manière: à cause de la condition de la nature de celui qui est récompensé: ainsi la gloire du corps s'ajoute à la béatitude de l'âme; cette gloire du corps est quelquefois nommée auréole. Au sujet de l'Exode: «*Tu feras une autre couronne, l'auréole*», la Glose dit: «A la fin, l'auréole est surajoutée, puisque l'Écriture dit qu'ils recevront une gloire plus élevée lors de la reprise des corps.» Mais en ce moment, il ne s'agit pas de cette auréole.

2- D'une seconde manière: à cause d'une oeuvre méritoire; et ce mérite peut provenir de deux causes, qui sont aussi sources de bonté: c'est-à-dire de la racine de la charité, par laquelle l'acte se rapporte à la fin ultime; et ainsi lui est due la récompense essentielle, à savoir d'atteindre sa fin, ce qui est la couronne d'or - ou bien d'un genre spécial de l'action bonne elle-même, qui est particulièrement digne de louange à cause des circonstances ou d'une disposition dont elle émane ou de sa fin prochaine, et ainsi cette action mérite quelque récompense accidentelle, qu'on appelle auréole. Et c'est de cette auréole-là que nous parlons présentement.

Ainsi, on doit dire que l'auréole est quelque chose d'ajouté à la couronne, c'est-à-dire une sorte de joie au sujet des oeuvres accomplies qui incluent une victoire plus grande; et c'est là une autre joie que celle dont jouit quelqu'un à cause de son union avec Dieu, et qui est appelée la couronne d'or.

Cependant, certains disent que la récompense commune elle-même, qu'on nomme la couronne, prend le nom d'auréole si elle est attribuée aux vierges, aux martyrs ou aux docteurs, de même que le denier prend le nom de dette du fait qu'il est dû à quelqu'un, bien que ce soit tout à fait la même chose qu'on appelle dette et denier. La récompense essentielle ne serait pas plus grande quand on la nomme auréole, mais elle correspondrait à un acte meilleur non selon l'intensité du mérite, mais selon la manière de mériter. De la sorte, bien qu'en deux bienheureux il y ait la même limpidité de vision de Dieu, cependant dans l'un on l'appellerait auréole, parce que cela correspondrait à un mérite supérieur dans la manière d'agir. Mais cela semble contraire à l'intention de la Glose du texte de l'Exode. Si la couronne et l'auréole sont la même chose, on ne peut dire que l'auréole est surajoutée à la couronne. En outre, puisque la récompense correspond au mérite, il faut qu'à un mérite meilleur provenant de la manière d'agir corresponde une supériorité de la récompense. Et c'est cette supériorité que nous appelons auréole. Celle-ci doit donc différer de la couronne.

Solution 1: La béatitude renferme tous les biens nécessaires pour la vie parfaite de l'homme, qui consiste en son opération parfaite. Mais des choses peuvent lui être ajoutées, qui ne sont point nécessaires pour cette opération parfaite à ce point qu'elle ne pourrait pas exister sans elles, mais qui, par leur addition, rendent la béatitude plus éclatante; elles appartiennent donc à une meilleure réalisation de la béatitude, et à une sorte de décor de celle-ci; de même que la félicité d'un gouvernant reçoit un ornement de sa noblesse et de la beauté de son corps, et d'autres facteurs analogues, sans lesquels elle existe quand même. L'auréole joue un rôle analogue par rapport à la béatitude céleste.

Solution 2: Celui qui observe les conseils et les préceptes mérite toujours plus que celui qui n'observe que les préceptes, si nous considérons le motif du mérite dans les oeuvres, selon leur espèce, mais non selon le degré de charité. Quelquefois, quelqu'un observe seulement les préceptes, mais avec une plus grande charité que celui qui observe à la fois les préceptes et les conseils. Mais le plus souvent, c'est le contraire qui se produit, parce que «la preuve de l'amour se manifeste dans les oeuvres» comme dit saint Grégoire. Ce n'est donc pas la récompense essentielle plus intense qui est appelée auréole, mais ce qui lui est ajouté, d'une manière indifférente à l'égard du fait que quelqu'un mérite davantage de récompense essentielle ou moins ou également.

Solution 3: La charité est le premier principe du mérite, mais notre action est comme l'instrument par lequel nous méritons. Pour obtenir un effet, il ne suffit pas qu'il y ait la disposition requise chez le premier moteur, mais aussi une juste disposition de l'instrument. C'est pourquoi, dans l'effet produit, il y a quelque chose qui provient du premier principe, et c'est le principal, et quelque chose qui provient de l'instrument, et qui est secondaire. C'est pourquoi, dans la récompense, il y a quelque

chose qui vient de la charité: c'est la couronne, et quelque chose qui vient de la nature de l'opération: c'est l'auréole.

Solution 4: Les anges ont tous mérité leur béatitude par le même genre d'acte, c'est-à-dire par leur conversion vers Dieu. Il n'y a donc pas en eux une récompense individuelle qui serait chez l'un sans être de quelque manière chez l'autre. Les hommes ont mérité leur béatitude par des actes d'espèces différentes: ce n'est donc point la même chose. Cependant, ce que l'un des hommes semble posséder individuellement, appartient de quelque manière en commun à tous, en tant que par la charité parfaite chacun considère comme sien le bien d'autrui. Mais cette joie par laquelle l'un se réjouit du bonheur de l'autre ne peut être appelée auréole: Car elle n'est pas donnée comme récompense d'une victoire propre, mais plutôt de la victoire d'un autre. La couronne est décernée aux Victorieux eux-mêmes, non à ceux qui se réjouissent de leur victoire.

Solution 4: L'excellence du mérite qui découle de la charité est plus grande que celle qui vient du genre d'acte accompli, de même que la fin de la charité est plus élevée que les choses ordonnées à cette fin, comme sont nos actes. C'est pourquoi la récompense qui répond au mérite acquis par la charité, si petite soit-elle est plus grande que toute récompense qui correspond à un acte à cause de sa nature. L'auréole est donc désignée par un diminutif de la couronne d'or.

Article 2: L'auréole digère-t-elle du fruit?

Objection 1: L'auréole ne paraît pas différente du fruit. Il ne convient pas de donner plusieurs récompenses pour le même mérite. Mais l'auréole et le fruit au centuple correspondent au même mérite, c'est-à-dire la virginité, comme cela ressort de ce que dit la Glose au sujet de saint Mathieu. L'auréole est donc la même chose que le fruit.

Objection 2: Saint Augustin dit que «le fruit au centuple est dû aux martyrs et aux vierges.» Le fruit est donc une récompense commune aux vierges et aux martyrs. Mais l'auréole leur est due aussi à tous deux: c'est donc la même chose que le fruit.

Objection 3: Dans la béatitude on ne trouve que deux récompenses: l'essentielle, et l'accidentelle qui lui est surajoutée. Mais cette récompense surajoutée se nomme auréole, comme cela se voit dans l'Exode, où l'on dit que l'auréole est placée au-dessus de la couronne d'or. Le fruit n'est pas la récompense essentielle, sinon il serait dû à tous les bienheureux. Il est donc la même chose que l'auréole.

Cependant: les choses qui ne se divisent pas de la même manière ne sont pas de la même nature. Mais le fruit et l'auréole ne se divisent pas de la même manière, car l'auréole se divise en celle des vierges, des martyrs et des docteurs, tandis que le fruit se divise en fruit des époux, des veuves et des vierges. Ce n'est donc pas la même chose.

En outre, si le fruit et l'auréole étaient la même chose, ceux à qui est dû le fruit devraient aussi avoir l'auréole. Mais cela est faux, puisque le fruit est dû au veuvage, mais non l'auréole.

Conclusion: Les choses dites métaphoriquement peuvent être prises de diverses façons, selon les considérations des diverses propriétés de ce à quoi on les compare. Puisque le fruit est, au sens propre, ce qui se trouve dans les choses corporelles nées de la terre, on peut parler des fruits spirituels selon les diverses conditions que nous trouvons dans les fruits corporels. Le fruit corporel possède la douceur, par laquelle il nous restaure quand il est à l'usage de l'homme. C'est aussi le dernier effet auquel parvient l'œuvre de la nature. C'est encore ce que nous espérons grâce à l'agriculture, par l'ensemencement et tous les autres travaux. Le fruit spirituel est donc lui aussi parfois considéré comme ce qui nous restaure totalement, comme fin ultime. Dans ce sens, on dit que nous puisons notre fruit en Dieu, parfaitement dans le ciel, et imparfaitement sur terre. C'est dans ce sens qu'on

prend la fruition, qui est une dot. Mais ici nous ne parlons pas de fruits en ce sens-là. D'autres fois, on désigne comme fruit spirituel ce qui nous restaure, sans être notre fin dernière et ainsi on dit des vertus du fruit «qu'elles refont l'esprit par une vraie douceur», comme dit saint Ambroise. C'est dans ce sens que saint Paul dit aux Galates: «*Les fruits de l'esprit sont la charité, la joie, etc.*» Nous ne parlons pas ici de fruits dans ce sens; nous en avons parlé ailleurs. On peut prendre en un autre sens le fruit spirituel, par comparaison avec le corps, en tant que le fruit corporel est quelque chose d'utile que l'on attend du travail d'agriculture: alors le fruit est la récompense que l'homme obtient par le travail accompli en cette vie; et ainsi toute récompense que nous aurons dans la vie future grâce à nos efforts, est appelée fruit. Et saint Paul parle en ce sens aux Romains: «*Vous possédez votre fruit dans la sanctification, mais votre fin dans la vie éternelle.*» Ce n'est pas non plus dans ce sens que nous parlons maintenant de fruits, mais en tant que le fruit est ce qui naît de la semence. Dans saint Mathieu, c'est ainsi que le Maître parle du fruit, qu'il divise en trente pour un ou soixante pour un ou en centuple. Le fruit ne peut sortir de la semence que parce que la force de la semence est efficace pour transformer en sa nature les humeurs de la terre; et, plus cette force est efficace et la terre bien préparée, plus le fruit est abondant. La semence spirituelle semée en nous est la parole de Dieu; et plus quelqu'un est converti en spiritualité par la libération de la chair, plus le fruit de cette parole est abondant. Le fruit de la parole de Dieu diffère de la couronne et de l'auréole, parce que la couronne consiste en la joie que quelqu'un a de posséder Dieu, l'auréole en la joie qu'il a de la perfection de ses oeuvres, tandis que le fruit consiste dans la joie qu'il a de sa disposition à accomplir ces oeuvres selon son degré de spiritualité, grâce auquel il a fait valoir la semence de la parole de Dieu.

Certains distinguent entre l'auréole et le fruit en disant que l'auréole est due au lutteur, selon ce mot de saint Paul à Timothée: «*Il ne sera pas couronné s'il n'a pas lutté selon les règles*», tandis que le fruit est dû au travailleur, selon la Sagesse: «*Le fruit des bons travaux est glorieux.*» Mais d'autres disent que la couronne concerne la conversion vers Dieu, tandis que l'auréole et le fruit consistent dans les choses qui sont ordonnées à cette fin: Le fruit regarderait surtout la volonté, et l'auréole surtout le corps. Mais comme le travail et la lutte sont dans le même homme et selon la même chose, et que la récompense du corps dépend de celle de l'âme, selon l'opinion citée, il n'y aurait qu'une différence de raison entre le fruit, la couronne et l'auréole. Cela n'est pas possible, car le fruit est assigné à certains, à qui n'est pas assignée l'auréole.

Solution 1: Il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'on attribue diverses récompenses au même mérite, selon des éléments divers qui sont en lui. Ainsi la couronne est donnée à la virginité en tant qu'elle est gardée à cause de Dieu, par suite d'un vouloir de charité. Tandis que l'auréole lui est ajoutée en tant qu'elle est une oeuvre de perfection qui comporte une forme de victoire supérieure, et que le fruit lui est accordé parce que par la virginité l'homme se dégage du charnel et passe à un certain état spirituel.

Solution 2: Le fruit, en son acception propre, comme nous en parlons ici, n'est pas une récompense commune au martyr et à la virginité, mais qui correspond aux trois degrés de continence. Cette Glose qui affirme que le fruit au centuple convient aux martyrs, prend ce mot au sens large, en tant que toute rémunération est appelée fruit. De la sorte, le fruit au centuple désigne la rémunération due à n'importe quelle oeuvre de perfection.

Solution 3: Bien que l'auréole soit une récompense accidentelle s'ajoutant à l'essentielle, cependant toute récompense accidentelle n'est, pas une auréole, mais seulement la récompense d'oeuvres de perfection par lesquelles l'homme est tout à fait conforme au Christ grâce à une victoire parfaite. Il n'y a donc pas d'inconvénient à ce que quelque récompense accidentelle, appelée fruit, soit accordée à la libération de la vie charnelle.

Article 3: Le fruit est-il réservé à la vertu de continence?

Objection 1: Il semble que non, car au sujet de saint Paul écrivant aux Corinthiens: «*Autre est l'éclat du soleil*», la Glose dit que: «*On compare à la clarté du soleil la dignité de ceux qui reçoivent du fruit au centuple, à celle de la lune ceux qui reçoivent soixante pour un, à celle des étoiles ceux qui reçoivent trente pour un.*» Mais cette diversité de clarté, dans l'intention de l'Apôtre, correspond à toute différence de béatitude. Les divers fruits ne doivent donc pas correspondre à la seule vertu de continence.

Objection 2: Les fruits sont ainsi nommes à cause de la fruition. Mais celle-ci est liée à la récompense essentielle, qui correspond à toutes les vertus. Donc...

Objection 3: Le fruit est dû au travail, selon la Sagesse: «*Le fruit des bons travaux est glorieux.*» Mais dans le travail, le rôle de la force est plus grand que celui de la tempérance ou de la continence. Le fruit ne correspond donc pas à la seule continence.

Objection 4: Il est plus difficile de ne pas dépasser la mesure dans les aliments, nécessaires à la vie, que dans les plaisirs sexuels, sans lesquels on peut conserver la vie. L'effort pour garder la tempérance est donc plus grand que pour la continence. Le fruit correspond donc plus à la tempérance qu'à la continence.

Objection 5: Le fruit apporte une restauration. Mais celle-ci existe surtout dans la fin. Comme les vertus théologiques ont comme objet la fin, c'est-à-dire Dieu, il semble que le fruit leur corresponde davantage.

Cependant: Dans la Glose au sujet de saint Mathieu, on assigne les fruits à la virginité, au veuvage et à la continence conjugale, qui sont les parties de la continence.

Conclusion: Le fruit est une récompense due à l'homme parce qu'il est passé de la vie charnelle à la vie spirituelle. Il correspond donc surtout à la vertu qui libère l'homme de la domination de la chair. C'est ce qu'opère la continence, parce que c'est surtout par les plaisirs sexuels que l'âme est soumise à la chair. C'est à ce point que, selon saint Jérôme, dans l'acte charnel l'esprit de prophétie ne touche plus le cœur des prophètes, et que, selon Aristote, «dans ce plaisir il n'est pas possible à l'intelligence de connaître.» Le fruit correspond donc mieux à la continence qu'à une autre vertu.

Solution 1: Cette glose prend le fruit au sens large, selon lequel toute rémunération est appelée fruit.

Solution 2: La fruition ne tire pas son origine du mot fruit dans le sens dans lequel nous parlons de fruit, comme cela est évident.

Solution 3: Le fruit, dans le sens où nous en parlons ici, ne correspond pas au travail à cause de la fatigue, mais en tant que c'est par le travail que les semences donnent leur fruit. C'est pourquoi les moissons elles-mêmes sont appelées travaux, parce que c'est à cause d'elles qu'on travaille ou parce que c'est par le travail qu'on les acquiert. La comparaison avec le fruit, en tant qu'il vient de la semence, est plus proche de la continence que de la force, parce que l'homme n'est pas soumis à la chair par les passions qui sont l'objet de la force comme par celles auxquelles s'oppose la continence.

Solution 4: Bien que les plaisirs des aliments soient plus nécessaires que ceux qui viennent des choses sexuelles, ils ne sont pourtant pas aussi véhéments; ils ne soumettent donc pas autant l'âme à la chair.

Solution 5: Le fruit n'est pas pris ici pour signifier le fruit que reçoit celui qui est restauré par la fin, mais dans un autre sens. L'argument ne porte donc pas.

Article 3: Convient-il d'assigner trois couronnes aux trois parties de la partie de la continence?

Objection 1: Cela ne semble pas convenir, car saint Paul s'adressant aux Galates énumère douze fruits de l'Esprit: la charité, la joie, la paix, etc. Il semble donc qu'on ne doive pas les réduire à trois.

Objection 2: Le fruit indique une récompense spéciale. Mais la récompense accordée aux vierges, aux veufs et aux époux, n'est point spéciale, puisque tous les hommes sauvés appartiennent à l'une de ces trois catégories. En effet, nul n'est sauvé s'il ne garde la continence; et celle-ci est divisée en ces trois catégories. Il ne convient donc pas d'assigner les trois fruits à ces trois groupes.

Objection 3: De même que le veuvage dépasse la continence conjugale, ainsi la virginité l'emporte sur le veuvage. Mais le soixante pour un ne dépasse pas le trente pour un de la même manière que le centuple dépasse le soixante pour un - ni selon la proportion arithmétique, puisque soixante dépasse trente de trente, et cent dépasse soixante de quarante - ni selon la proportion géométrique, puisque soixante est le double de trente, tandis que cent est dépassé par le double de soixante, puisqu'il le contient une fois entier, plus ses deux tiers. Il ne convient donc pas d'attribuer les fruits aux trois degrés de continence.

Objection 4: Les choses dites par l'Écriture sont immuables. Saint Luc dit: *«Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas.»* Par contre, les choses d'institution humaine peuvent changer chaque jour. On ne peut donc pas interpréter les choses de l'Écriture Sainte d'après ce qui est d'institution humaine. Il ne convient donc pas d'accepter le motif qu'apporte Bède pour assigner les trois fruits, quand il dit: «Le fruit à trente pour un, convient aux époux, parce que dans la représentation des chiffres que l'on fait au jeu, trente est signifié par le contact entre le pouce et l'index à leur sommet, de telle sorte qu'ils semblent s'embrasser, et ainsi le chiffre trente évoque les baisers des époux. Soixante est signifié par le contact de l'index avec le milieu de l'articulation du pouce, et de la sorte, comme l'index repose sur le pouce et le doigt, il signifie l'oppression que les veuves supportent dans le monde. Quand on parvient au nombre cent, on passe de la main gauche à la main droite donc la centaine désigne la virginité, qui possède en partie la dignité des anges, qui sont à droite, c'est-à-dire dans la gloire, tandis que nous sommes à gauche, à cause de l'imperfection de la vie présente.

Conclusion: La continence, à laquelle correspond le fruit, introduit l'homme dans une sorte de spiritualisation, en rejetant la vie charnelle. On distingue donc les divers fruits selon les divers modes de spiritualisation que la continence constitue. Il y a une spiritualité indispensable et une autre qui est une surabondance. La spiritualité indispensable consiste en ce que la droiture de l'esprit ne soit point pervertie par la délectation charnelle: cela se produit quand quelqu'un jouit des plaisirs de la chair dans la conformité à l'ordre de la raison telle est la spiritualité des époux. La spiritualité surabondante consiste pour l'homme à se détacher totalement des délectations charnelles qui oppriment l'esprit. Cela peut s'accomplir de deux manières: Soit à l'égard de tout temps, passé, présent et futur: et c'est la spiritualité des vierges, soit pour un temps limité: Et c'est la spiritualité des veufs. A ceux qui gardent la continence conjugale est donné le fruit à trente pour un. A ceux qui gardent la continence des veufs est donné soixante pour un, à ceux qui gardent la continence virginale est donné le centuple; selon le motif assigné plus haut par Bède.

Cependant, on pourrait donner à ces divisions un autre motif, selon la nature des nombres. Le nombre trente vient de la multiplication de dix par trois; trois est le chiffre de toutes choses, comme dit Aristote, et il contient en soi la perfection commune à tout: le commencement, le milieu et la fin. Il convient donc que le nombre trente soit assigné aux époux chez eux, à l'observation du Décalogue, qui est désigné par dix, ne s'ajoute que la perfection commune sans laquelle n'y a pas de salut.

Le nombre six, dont la multiplication par dix fait soixante, possède la perfection en vertu de ses parties, puisqu'il résulte du groupement de toutes ses parties: il convient donc qu'il corresponde au veuvage, dans lequel se trouve le parfait éloignement des plaisirs charnels, dans toutes les circonstances, qui sont comme les parties de l'acte vertueux: En effet, le veuf n'use des plaisirs charnels avec personne, en aucun lieu et dans aucune circonstance, chose qui n'existait pas dans la

continence conjugale. Le centuple correspond parfaitement à la virginité, parce que le nombre dix, dont la multiplication par lui-même donne cent, est la limite des nombres. De même, la virginité atteint la limite de la spiritualisation, puisqu'on ne peut rien lui ajouter quant à la spiritualité. Le nombre cent, en tant que nombre carré, possède la perfection en vertu de sa figure en effet, la figure carrée est parfaite parce qu'elle possède l'égalité de toutes ses parties, ayant des côtés égaux: Elle convient donc à la virginité, dans laquelle l'incorruptibilité est gardée en tous les temps passé, présent et futur.

Solution 1: En cette difficulté, le mot fruit n'est pas pris dans le sens où nous le prenons ici.

Solution 2: Rien n'oblige à tenir que le fruit soit une récompense qui n'est pas donnée à tous ceux qui seront sauvés. La récompense essentielle n'est pas seule commune à tous les hommes. Mais aussi des choses accidentelles, comme la joie des oeuvres accomplies, sans lesquelles ou ne serait pas sauvé. On peut dire cependant que les fruits ne conviennent pas à tous ceux qui seront sauvés, comme cela est manifeste chez ceux qui se convertissent à la fin de la vie, et n'ont pas vécu dans la continence: ils ont droit à la récompense essentielle, mais non aux fruits.

Solution 3: La distinction des fruits est prise davantage selon les espèces et les figures des nombres que selon les quantités désignées. Cependant, on peut donner une justification même au sujet de la quantité. L'homme marié s'abstient seulement de celle qui n'est pas sa femme, tandis que la veuve s'abstient de son mari et de celui qui ne l'est pas. Et ainsi on trouve cette explication: comme soixante est le double de trente, cent ajoute à soixante le nombre quarante, qui vient de la multiplication de dix par quatre. Le nombre quatre est le premier nombre entier et cubique. Il convient donc à la virginité, dans laquelle, à la perfection du veuvage s'ajoute l'incorruption perpétuelle.

Solution 4: Bien que cette désignation des chiffres pour le jeu soit d'institution humaine, cependant elle est fondée de quelque manière sur la nature des choses, en tant que les chiffres sont désignés graduellement selon l'ordre des articulations et des contacts des doigts.

Article 5: Une auréole est-elle due à la virginité?

Objection 1: Il semble que non. Une plus grande récompense est due quand une oeuvre présente plus de difficulté. Mais les veuves souffrent plus que les vierges de s'abstenir des jouissances charnelles. Saint Jérôme dit en effet que plus grande est la difficulté que certains rencontrent pour s'abstenir des voluptés défendues, plus grande est leur récompense. Il dit cela en faisant l'éloge des veuves. Aristote dit aussi que «les jeunes filles avant perdu leur virginité désirent davantage l'acte charnel, à cause du souvenir de leur jouissance.» L'auréole, qui est la plus grande récompense, est donc due davantage aux veuves qu'aux vierges.

Objection 2: Si l'auréole était due à la virginité, elle devrait se trouver là où se rencontre la plus parfaite virginité. Mais dans la Bienheureuse Vierge se trouve la plus parfaite virginité, d'où son appellation de Vierge des vierges. Et pourtant l'auréole ne lui est pas due, parce qu'elle n'a subi aucune lutte pour garder la continence, puisqu'elle ne fut pas atteinte par les passions de la corruption. L'auréole n'est donc pas due à la virginité.

Objection 3: On ne doit pas accorder une récompense très élevée à ce qui n'est pas louable en tout temps. Mais il n'aurait pas été louable de garder la virginité dans l'état d'innocence, puisqu'alors il avait été prescrit «*Croissez et multipliez-vous, et remplissez la terre*», ni même dans le temps de la loi mosaïque, puisque les stériles étaient maudites. Une auréole n'est donc point due à la virginité.

Objection 4: On ne doit pas donner la même récompense à la virginité gardée et à la virginité perdue. Mais l'auréole est due parfois à la virginité perdue, si par exemple une femme est violée malgré elle par un tyran parce qu'elle confesse la foi au Christ. L'auréole n'est donc point due à la virginité.

Objection 5: Une récompense élevée ne doit pas être attribuée à ce qui est en nous naturellement. Mais la virginité appartient de naissance, à tout homme, bon et mauvais. L'auréole ne lui est donc pas due.

Objection 6: De même que le veuvage, dans la continence, reçoit un fruit de soixante pour un, ainsi la virginité reçoit le centuple et l'auréole. Mais ce fruit n'est pas dû à toute veuve, mais seulement à celle qui demeure vouée au veuvage, comme on dit. Il semble donc que l'auréole ne soit pas due à toute virginité, mais seulement à celle à laquelle on s'est voué.

Objection 7: On ne donne pas de récompense à ce qui existe nécessairement, puisque tout mérite consiste en un acte de la volonté. Or, il y a des vierges qui le sont par nécessité, comme les frigides et les eunuques. L'auréole n'est donc pas toujours due à la virginité.

Cependant: Dans l'Exode nous lisons: *«Tu feras une autre couronne, l'auréole.»* Et la Glose ajoute: *«A cette couronne-là appartient le cantique nouveau, que les vierges chantent devant l'Agneau, ceux qui suivent l'Agneau partout où il ira.»* La récompense due à la virginité se nomme donc auréole. En outre, Isaïe dit: *«Le Seigneur Dieu dit ceci aux eunuques: je leur donnerai le meilleur nom parmi les fils et les filles.»* Et la Glose ajoute: *«Cela signifie une gloire spéciale et élevée.»* Or, par les eunuques *«qui se sont mutilés pour le royaume des cieux»*, on désigne les vierges. La virginité a donc droit à une récompense supérieure, qui est l'auréole.

Conclusion: Là où est obtenue une forme supérieure de victoire, on a droit à une couronne spéciale. Quand quelqu'un, en gardant la virginité, obtient une victoire exceptionnelle sur la chair, contre laquelle il mène une lutte incessante, comme dit saint Paul aux Galates: *«L'esprit lutte contre la chair»*, il a droit à une couronne spéciale, qui est appelée auréole. Tous l'affirment communément; mais ils ne sont pas d'accord pour préciser à quelle virginité est due cette auréole. Les uns disent qu'elle est due à un acte: elle sera donc donnée à celle qui garde, en acte, la virginité, si elle est du nombre de ceux qui seront sauvés. Mais cela ne semble pas convenir, car alors celles qui ont la volonté de se marier, mais meurent auparavant, posséderaient l'auréole. D'autres disent que l'auréole est due à un état et non à un acte: seules mériteraient l'auréole celles qui se sont mises par un vœu dans l'état de virginité perpétuelle. Mais cela non plus ne semble pas convenir, car quelqu'un peut garder la virginité sans l'avoir vouée, avec une volonté égale à celle d'un autre qui en a fait le vœu. C'est pourquoi on peut dire, autrement, que le mérite est dû à tout acte de vertu impéré par la charité. La virginité est de l'ordre de la vertu, en tant que l'incorruption perpétuelle de l'esprit et du corps est l'effet d'un choix, comme cela découle de ce que nous avons dit. L'auréole n'est donc due à proprement parler qu'à ceux qui ont décidé de garder la virginité perpétuelle, qu'ils aient exprimé ou non cette décision. Et je dis cela en tant que l'auréole est prise, à proprement parler, comme une récompense donnée au mérite, bien que cette résolution ait été quelquefois interrompue, tout en gardant l'intégrité de la chair: pourvu que celle-ci persévère jusqu'à la fin de la vie, car la virginité de l'esprit peut être réparée, mais non celle de la chair. Mais si nous prenons l'auréole au sens large, pour toute joie qui s'ajoute dans le ciel à la joie essentielle, alors l'auréole est donnée à ceux qui sont demeurés incorrompus dans leur chair, même s'ils n'ont pas eu la volonté de garder perpétuellement la virginité. Il n'est pas douteux en effet qu'ils jouissent de l'incorruption du corps, comme les innocents qui sont demeurés exempts du péché, bien qu'ils n'aient pas eu la possibilité de pécher, comme les enfants baptisés. Ce n'est point l'acception propre de l'auréole, mais elle est très commune.

Solution 1: Dans la garde de la continence, une lutte plus forte est soutenue, à un certain point de vue, par les vierges, à un autre point de vue, par les veuves. Les vierges sont enflammées par la

concupiscence et par le désir d'expérimenter, qui provient d'une certaine curiosité, en vertu de laquelle l'homme voit plus volontiers ce qu'il n'a pas encore vu. Et parfois cette concupiscence augmente l'appréciation du plaisir au-delà de ce qu'il est dans la réalité. Il y a aussi une absence de considération des inconvénients qui sont liés à lin plaisir de ce genre. A ce point de vue, les veuves obtiennent une lutte moindre, tandis que celle-ci est accrue, au contraire, par le souvenir du plaisir éprouvé. Et en ces diverses choses, les hommes diffèrent en leur jugement, selon leurs diverses conditions et dispositions, car certains sont davantage mûs par un point de vue, et les autres par un autre. Quoi qu'il en soit de l'intensité de la lutte, il est certain que la victoire des vierges est plus parfaite que celle des veuves: car c'est une victoire plus parfaite et plus belle, de n'avoir jamais cédé à l'ennemi. La couronne n'est pas due à la lutte, mais à la victoire dans la lutte.

Solution 2: A ce sujet, deux opinions sont émises. Certains disent que la Bienheureuse Vierge ne reçoit pas l'auréole comme récompense de la virginité, si l'auréole est considérée comme récompensant la lutte, mais qu'elle reçoit quelque chose de plus grand que l'auréole, à cause de sa décision parfaite de garder la virginité. D'autres disent qu'elle possède l'auréole, et même très supérieure, sous la raison propre d'auréole: car, bien qu'elle n'ait pas éprouvé le combat, elle a quand même connu une certaine lutte de la chair. Mais, à cause de la puissance de sa vertu, sa chair était tellement soumise, que cette lutte la laissait insensible. Pourtant, cela ne semble point convenir, car on croit que la Bienheureuse Vierge fut tout à fait préservée de l'inclination sensuelle, à cause de sa parfaite sanctification. Il n'est point respectueux de dire qu'il y eût en elle quelque lutte de la chair, car celle-ci ne vient que d'une inclination dépravée. La tentation qui vient de la chair ne petit pas exister sans le péché, comme dit la Glose, à propos de saint Paul aux Corinthiens: «*J'ai reçu le stimulant de ma chair.*» La Vierge doit donc posséder à proprement parler l'auréole, pour que, en cela, elle soit conforme aux autres membres de l'Église, qui possèdent la virginité. Bien qu'elle ne connût pas la tentation qui vient de la chair, elle connut la lutte qui vient de la tentation opérée par l'ennemi, qui n'a même pas respecté le Christ lui-même, comme nous le voyons en saint Mathieu.

Solution 3: L'auréole n'est due à la virginité qu'en tant qu'elle ajoute une certaine supériorité aux autres degrés de la continence. Si Adam n'avait pas péché, la virginité ne posséderait pas une perfection supérieure à la continence conjugale, car il y aurait eu alors des noces honorables, et une union nuptiale immaculée, la perversion de la concupiscence n'existant pas. La virginité n'aurait pas alors été gardée, et n'aurait pas droit à une auréole. Mais la condition de la nature humaine étant changée, la virginité revêt une beauté spéciale et mérite donc une récompense particulière. Au temps de la Loi de Moïse, quand le culte de Dieu devait être propagé par l'acte charnel, il n'était pas tout à fait louable de s'abstenir de l'acte de la chair: on ne donnait donc pas une récompense spéciale à cette décision, sauf si elle venait d'une inspiration divine: comme on le croit pour Jérémie et Élie, dont on ne lit pas qu'ils aient été mariés.

Solution 4: Si une vierge a été violée par contrainte, elle ne perd pas pour autant son auréole, dès lors qu'elle garde inviolablement sa volonté de défendre à jamais sa virginité, cru ne consentant nullement à l'acte subi elle ne perd pas pour cela sa virginité; et cela vaut si elle a été violée à cause de sa foi, pour n'importe quelle autre cause. Mais si elle souffre cela pour la foi, cela augmentera son mérite, et lui donnera le mérite du martyre. C'est pourquoi sainte Lucie dit: «*Si tu me fais violer contre ma volonté, ma couronne de chasteté sera doublée*»: non qu'elle ait deux auréoles de virginité, mais parce qu'elle recevra une double récompense, une pour la garde de la virginité, l'autre à cause de l'injustice subie. En supposant même qu'une vierge ainsi violentée conçoive, elle ne perd pas polir alitant le mérite de la virginité. Elle n'égalera cependant pas la Mère du Christ, qui garda, avec l'intégrité de l'esprit, celle de la chair.

Solution 5: La virginité nous est donnée par la nature quant à ce qui est physique en elle, mais la résolution de garder une incorruption perpétuelle, qui donne le mérite de la virginité, n'est pas innée; elle vient d'un don de la grâce.

Solution 6: Le fruit de soixante pour un n'est pas dû à toute veuve, mais seulement à celle qui a résolu de garder le veuvage, même si elle n'en a pas fait le vœu, comme nous l'avons dit pour la virginité.

Solution 7: Si les frigides et les eunuques sont résolus à garder une incorruption perpétuelle, même s'ils recevaient la possibilité d'accomplir l'acte de la chair, ils doivent être appelés vierges, et méritent l'auréole: ils font en effet de nécessité vertu. Mais s'ils sont décidés à se marier s'ils en deviennent capables, ils ne méritent pas l'auréole. C'est pourquoi saint Augustin dit: «Pour ceux dont l'organe viril est malade, de sorte qu'ils ne peuvent pas engendrer, comme sont les eunuques, s'ils deviennent chrétiens et gardent les préceptes de Dieu, mais avec l'intention de se marier s'ils le pouvaient, il suffit de les considérer comme semblables aux époux croyants.»

Article 6: Une auréole est-elle due aux martyrs?

Objection 1: Il semble que non, car l'auréole est une récompense attribuée aux oeuvres surrogatoires. Bède dit à propos de l'Exode: «Tu feras une autre couronne», «Cette récompense vaut pour ceux qui dépassent les préceptes généraux, par un choix spontané d'une vie plus parfaite.» Or, mourir pour la confession de sa foi est quelquefois obligatoire et non surrogatoire comme nous le voyons dans l'épître aux Romains: «*Par le cœur nous croyons à la justice, mais par la bouche nous confessons ce qui est requis pour le salut.*» L'auréole n'est donc pas toujours due au martyr.

Objection 2: Selon saint Grégoire et saint Augustin, «plus les services sont libres, plus ils sont dignes de récompense.» Mais le martyr n'est aucunement libre, puisqu'il est une peine imposée avec violence par un autre. L'auréole n'est donc pas due au martyr, parce qu'elle correspond à un mérite supérieur.

Objection 3: Le martyr ne consiste pas seulement dans la souffrance de la mort, mais aussi dans la volonté intime. C'est pourquoi saint Bernard distingue trois espèces de martyrs: par la volonté et sans meurtre, comme saint Jean par la volonté et le meurtre, comme saint Etienne par le meurtre sans la volonté, comme les Saints Innocents. Si donc l'auréole était due au martyr, elle serait due davantage au martyr de la volonté qu'au martyr extérieur, puisque le mérite procède de la volonté. Or, ce n'est point ce que l'on dit. L'auréole n'est donc pas due au martyr.

Objection 4: La souffrance du corps est moindre que celle de l'esprit provenant de douleurs intimes et des passions de l'âme. La souffrance intérieure est une sorte de martyr; saint Jérôme dans son sermon sur l'Assomption: «Je dirai à bon droit que la Vierge Mère de Dieu fut aussi martyr, bien que sa vie se soit achevée dans la paix. C'est pourquoi il est dit qu'un glaive transpercera ton âme », à savoir la douleur de la mort de son Fils.» Puisqu'il n'y a pas d'auréole pour la douleur intérieure, il ne doit pas y en avoir pour la douleur extérieure.

Objection 5: La mortification elle-même est une sorte de martyr; Saint Grégoire dit «Même sans avoir l'occasion d'être persécutés, notre vie paisible connaît son martyr: car bien que nous n'inclinions pas sous le fer notre cou de chair, nous exterminons en esprit les désirs de la chair, avec le glaive spirituel.» L'auréole n'est point due à cette pénitence, qui consiste en des oeuvres extérieures. Elle n'est donc pas due non plus au martyr extérieur.

Objection 6: L'auréole n'est pas due à une oeuvre défendue. Or il est interdit de se faire violence à soi-même, comme dit saint Augustin, et cependant l'Église célèbre le martyr de certains qui se sont fait violence pour échapper à la rage des tyrans, comme cela se voit dans l'Histoire d'Eusèbe, à propos de certaines femmes d'Antioche. L'auréole n'est donc pas toujours due au martyr.

Objection 7: Il arrive parfois que quelqu'un est blessé à cause de sa foi, et survit cependant quelque temps. Il est manifestement martyr. Et pourtant l'auréole ne lui est pas due, parce qu'il n'a pas souffert jusqu'à la mort. L'auréole n'est donc pas toujours due au martyr.

Objection 8: Certains souffrent plus de la perte des biens temporels que de la souffrance de leur propre corps: comme on le voit puisqu'ils se donnent tant de mal pour acquérir des richesses. Si donc on leur enlève, à cause du Christ, leurs biens temporels, il semble qu'ils soient des martyrs. Et cependant on dit que l'auréole ne leur est pas due. Donc...

Objection 9: Il semble que le martyr soit seulement celui qui est mis à mort pour la foi. C'est pourquoi Isidore dit: «On les appelle martyrs, selon le terme grec, témoins en latin, parce qu'ils ont supporté leurs souffrances pour apporter au Christ leur témoignage, et ont lutté jusqu'à la mort pour la vérité.» Mais il y a des vertus supérieures à la foi, comme la justice, la charité, etc., qui ne peuvent exister sans la grâce; et cependant l'auréole ne leur est point due. Il semble donc qu'elle ne le soit pas non plus au martyr.

Objection 10: De même que les vérités de foi, toute autre vérité vient de Dieu, comme dit saint Ambroise, parce que «toute vérité, quel que soit celui qui l'exprime, vient du Saint-Esprit.» Si donc on doit l'auréole à celui qui supporte la mort pour la vérité de foi, on la devrait aussi pour ceux qui supportent la mort pour toute autre vérité: et cela n'est évidemment pas exact.

Objection 11: Le bien commun l'emporte sur le bien particulier. Si quelqu'un meurt, dans une guerre juste pour la défense de l'Etat, on ne lui doit pas l'auréole. Donc pas non plus s'il est tué pour la conservation en lui-même de la foi.

Objection 12: Tout mérite procède du libre arbitre. Mais l'Église célèbre le martyr que certains qui n'eurent pas l'usage du libre arbitre. Ils n'ont donc pas mérité l'auréole, et dès lors, celle-ci n'est pas due à tous les martyrs.

Cependant: Saint Augustin dit: «Personne, je pense, n'a osé mettre la virginité au-dessus du martyr.» Mais la virginité a droit à une auréole. Donc aussi le martyr.

En outre, la couronne est due au lutteur. Dans le martyr, il y a une difficulté spéciale dans le combat. On lui doit donc une auréole spéciale.

Conclusion: De même que l'esprit lutte contre les concupiscences intérieures, ainsi l'homme lutte contre les passions qui viennent du dehors. De même que la victoire la plus parfaite par laquelle l'homme triomphe des concupiscences de la chair, c'est-à-dire la virginité, a droit à une couronne spéciale qui s'appelle auréole, de même celui qui a remporté la plus parfaite victoire qui se conquiert dans la lutte extérieure, a droit à une auréole. La victoire la plus parfaite contre les passions extérieures peut être considérée sous deux aspects: d'abord selon la grandeur de la passion vaincue; parmi toutes les passions provoquées du dehors, la peur de la mort tient le premier rang, de même que dans les passions intérieures les principales sont les concupiscences sexuelles. C'est pourquoi, quand quelqu'un parvient à la victoire sur la mort et contre ce qui lui est rattaché, il est parfaitement vainqueur. La grandeur de la victoire sur les passions peut aussi être considérée d'après la cause de la lutte, quand par exemple on combat pour une cause très honorable, qui est le Christ lui-même. Or ces deux choses sont contenues dans le martyr, qui est l'acceptation de la mort à cause du Christ.» Ce qui constitue le martyr, ce n'est pas la souffrance, mais sa cause»dit saint Augustin. L'auréole est donc due au martyr comme à la virginité.

Solution 1: Supporter la mort à cause du Christ est en soi une oeuvre surrogatoire tous ne sont pas mis dans l'obligation de confesser leur foi devant un persécuteur. Mais en certaines occasions cela est obligatoire pour se sauver: ainsi quand quelqu'un arrêté par un persécuteur est interrogé sur sa foi, il est obligé de la confesser. Mais il n'en suit pas qu'il ne mérite pas l'auréole. Celle-ci en effet n'est

pas due à l'œuvre surrogatoire en tant que telle, mais en tant qu'elle contient une certaine perfection. Donc, si cette perfection demeure, même sans qu'il y ait surrogation, on mérite l'auréole.

Solution 2: La récompense est due au martyr non en tant qu'il est infligé du dehors, mais en tant qu'il est supporté volontairement, car nous ne méritons que par les choses qui sont en nous. Plus ce que quelqu'un supporte volontairement est difficile et de nature à répugner à la volonté, plus cette volonté qui le supporte à cause du Christ, se montre fermement fixée dans le Christ. On lui doit donc une récompense supérieure.

Solution 3: Il y a des actes qui possèdent en eux-mêmes une grande intensité de jouissance ou de difficulté. Dans ces actes le fait de les accomplir augmente toujours le mérite ou le démérite, car en les accomplissant la volonté, à cause de cette intensité, a dû modifier profondément l'état dans lequel elle se trouvait auparavant. C'est pourquoi, toutes choses restant les mêmes, celui qui accomplit un acte de luxure pêche plus que celui qui ne fait que consentir à l'acte, parce qu'en accomplissant l'acte, la volonté est intensifiée. De même, puisque l'acte du martyr comporte une très grande difficulté, le vouloir du martyr n'atteint pas le mérite qui est dû à l'acte même du martyr, à cause de cette difficulté. Cependant cette volonté du martyr peut parvenir à une plus haute récompense, en raison de son mérite, parce que quelqu'un peut vouloir supporter le martyr, sans le subir, avec une plus grande charité que celui qui le subit en fait. C'est pourquoi le martyr volontaire peut mériter, par sa volonté seule, une récompense essentielle égale ou plus grande que celle qui est due au martyr réel. Mais puisque l'auréole est due à la difficulté qui se rencontre dans la lutte même du martyr, elle n'est pas due à ceux qui ne sont martyrs que dans leur vouloir, mais non en fait.

Solution 4: De même que les plaisirs du toucher, auxquels est ordonnée la tempérance, tiennent la première place parmi les plaisirs intérieurs et extérieurs, de même les douleurs du toucher sont au-dessus de toutes les autres douleurs. C'est pourquoi une auréole est due davantage à la difficulté qui se manifeste dans le support des douleurs du toucher par exemple celles des coups et autres choses semblables, qu'elle n'est due à la difficulté de supporter les douleurs intérieures, à cause desquelles quelqu'un n'est pas appelé à proprement parler martyr, sauf par comparaison; Et c'est dans ce sens que parle saint Jérôme.

Solution 5: Les souffrances de la mortification ne sont pas à proprement parler un martyr, parce qu'elles ne consistent pas en des choses ordonnées à causer la mort, mais seulement destinées à dominer la chair. Si quelqu'un dépasse cette mesure, sa pénitence devient une faute. Cependant, on peut, par comparaison, appeler la mortification un martyr, parce qu'elle peut l'emporter en durée sur le martyr, tandis que celui-ci l'emporte en intensité.

Solution 6: Selon saint Augustin, nul ne peut attenter à sa vie pour aucune cause, à moins qu'il ne le fasse sous l'action d'une inspiration divine, pour donner un exemple de courage en méprisant la mort. On croit que ceux dont il est parlé dans cette difficulté se sont donné la mort sous une inspiration divine: C'est pourquoi l'Église célèbre leur martyr.

Solution 7: Si quelqu'un reçoit à cause de sa foi une blessure mortelle, mais ne meurt pas aussitôt, il n'est point douteux qu'il mérite l'auréole, comme cela est évident pour la bienheureuse Cécile, qui a survécu trois jours, et pour de nombreux martyrs morts en prison. Même si quelqu'un reçoit une blessure qui n'est pas mortelle, et qui est cependant suivie de mort, on croit qu'il mérite l'auréole, bien que certains disent que celui qui aboutit à la mort à cause de son insouciance ou de sa négligence, ne mérite pas l'auréole. Cependant, cette négligence ne l'aurait pas conduit à la mort sans la blessure antérieure, reçue pour la foi: Celle-ci est donc la première occasion de sa mort; il semble dès lors qu'il ne perde pas l'auréole, à moins que sa négligence soit telle qu'elle comporte une faute mortelle, qui lui enlève la couronne et l'auréole. Mais si quelqu'un ne meurt pas après avoir reçu une blessure mortelle, à cause de quelque circonstance fortuite ou s'il n'a pas reçu de blessure mortelle, mais qu'ensuite, étant en prison, il meurt, il mérite encore l'auréole. C'est pourquoi l'Église célèbre

de saints martyrs qui sont morts en prison, longtemps après avoir subi des blessures, comme le pape Marcel. Donc, toute souffrance infligée pour le Christ et s'achevant dans la mort, que celle-ci suive immédiatement ou non, suffit à constituer le martyr et à mériter l'auréole. Si elle ne va pas jusqu'à la mort, on ne considère pas cet homme comme martyr: comme c'est le cas du bienheureux Sylvestre, que l'Église ne fête pas comme martyr, parce qu'il a achevé sa vie dans la paix, après avoir subi auparavant bien des tourments.

Solution 8: De même que la tempérance ne regarde pas les plaisirs de l'argent ou des honneurs, mais seulement les jouissances du toucher, parce qu'elles sont les principales, de même la force ne regarde que les menaces de mort, parce qu'elles sont les plus graves, comme dit Aristote. C'est pourquoi l'auréole n'est due qu'aux attaques qui menacent le propre corps, capables d'engendrer la mort. Si donc quelqu'un, à cause du Christ, perd les biens temporels ou sa réputation ou toute autre chose de ce genre, il n'est pas martyr pour autant, et ne mérite pas l'auréole. On ne peut aimer d'une manière normale les choses extérieures plus que le propre corps. Un attachement déréglé ne peut concourir à faire mériter une auréole. La douleur de la perte des biens matériels ne peut égaler celle de la mort du corps, ni d'autres souffrances semblables.

Solution 9: La cause suffisante pour constituer le martyr n'est pas seulement le fait de confesser la foi, mais aussi toute autre vertu, non pas humaine, mais surnaturelle, qui a le Christ comme fin. Par tout acte de vertu, on peut devenir témoin du Christ, en tant que les oeuvres qu'il opère en nous sont un témoignage de sa bonté. C'est ainsi que des vierges furent tuées à cause de leur virginité qu'elles voulaient garder, comme la bienheureuse Agnès et quelques autres, dont le martyr est célébré par l'Église.

Solution 10: La vérité de foi a le Christ comme fin et comme objet: c'est pourquoi sa confession mérite l'auréole, si une peine lui est infligée, non seulement à cause de la fin poursuivie, mais aussi à cause de cette souffrance. Mais la confession de toute autre vérité n'est pas une cause suffisante pour constituer un martyr en raison d'une semblable souffrance: elle ne le serait qu'à cause de la fin, si par exemple quelqu'un préférerait être mis à mort pour le Christ, plutôt que de dire n'importe quel mensonge qui est un péché contre lui.

Solution 11: Le Bien incréé dépasse tout bien créé. Dès lors, toute fin créée, qu'elle soit le bien commun ou un bien privé, ne peut conférer à une action autant de bonté que le Bien incréé le fait quand quelque chose est accompli à cause de Dieu. Donc, si quelqu'un subit la mort à cause du bien commun, sans référence au Christ, il ne mérite pas l'auréole. Mais s'il rapporte cela au Christ, il la mérite, et il est martyr s'il défend l'État contre les attaques des ennemis qui veulent corrompre la foi au Christ, et qu'il meurt dans cette lutte de défense.

Solution 12: Certains disent que chez les Innocents morts pour le Christ l'usage de la raison fut anticipé par un miracle divin, comme chez saint Jean Baptiste quand il était dans le sein maternel par là, ils furent de vrais martyrs, en acte et en volonté; Et ils possèdent l'auréole. Mais d'autres disent qu'ils furent martyrs seulement en acte, mais non en volonté: telle semble être la pensée de saint Bernard dans sa division des trois sortes de martyrs. D'après cela, les Innocents, qui ne réalisèrent pas la notion parfaite du martyr, mais y participèrent de quelque manière en souffrant pour le Christ, ont aussi l'auréole, non dans sa parfaite définition, mais en une certaine participation, en tant qu'ils se réjouissent d'avoir été tués au service du Christ, comme nous l'avons vu au sujet des enfants baptisés qui jouissent de leur innocence et de l'intégrité de leur chair.

Article 7: Les docteurs ont-ils droit à une auréole?

Objection 1: Cela ne semble pas. Toute récompense dans l'au-delà correspond à un acte de vertu. Prêcher ou enseigner n'en est pas un. On ne doit donc point l'auréole à la prédication ou à l'enseignement.

Objection 2: Enseigner et prêcher sont le fruit de l'étude et de l'enrichissement doctrinal. Les choses qui sont récompensées dans l'au-delà ne s'acquièrent point par l'effort humain, car nous ne méritons pas par les choses naturelles et acquises. Aucune auréole n'est donc promise pour l'au-delà à l'enseignement et à la prédication.

Objection 3: L'exaltation dans le ciel correspond à l'humiliation ici-bas, car «celui qui s'humilie sera exalté» Enseigner et prêcher n'humilient pas: ce sont plutôt des occasions d'orgueil. La Glose dit, au sujet de saint Mathieu, que «le diable trompe beaucoup d'hommes enflés par les honneurs du magistère. Il semble donc que la prédication et l'enseignement n'aient pas droit à l'auréole.

Cependant: A propos de saint Paul. Aux Ephésiens «*Pour que vous sachiez quelle est l'éminence...*», la Glose dit «Les saints docteurs recevront une augmentation de gloire supérieure à celle que tous auront communément.»

En outre, la Glose ordinaire, commentant le Cantique des Cantiques, «*Ma vigne est devant moi*», dit: «Il montre quelle récompense particulière il prépare pour ses docteurs.» Ils auront donc une récompense spéciale, et c'est ce que nous nommons auréole.

Conclusion: Par le martyre et la virginité, l'homme remporte une très parfaite victoire contre la chair et le monde. De même, il remporte une très parfaite victoire contre le diable quand, non content de résister à ses assauts, il le chasse non seulement de lui-même, mais aussi des autres. C'est ce qui se fait par la prédication et l'enseignement. C'est pourquoi on leur doit une auréole, comme à la virginité et au martyre. Qu'on ne dise pas, comme certains le font, qu'elle est due seulement aux prélats, à qui il appartient, en vertu de leur charge, de prêcher et d'enseigner: elle appartient à tous ceux qui exercent licitement cette mission. Elle n'est due aux prélats, bien qu'ils aient la charge de prêcher, que s'ils le font en fait, car la couronne n'est pas due à une disposition, mais à une lutte en acte, selon ce mot de saint Paul à Timothée: «*Il ne sera pas couronné s'il n'a pas lutté selon les règles*»

Solution 1: Prêcher et enseigner sont les actes d'une vertu: la miséricorde. On doit donc les ranger parmi les aumônes spirituelles.

Solution 2: Bien que la faculté de prêcher et d'enseigner vienne de l'étude, le fait d'enseigner vient de la volonté, qui est enrichie par la charité infusée par Dieu. Son exercice peut donc être méritoire.

Solution 3: L'exaltation en cette vie ne diminue la récompense de l'autre vie que si quelqu'un cherche, à travers cette exaltation, sa propre gloire. Mais celui qui transforme cette exaltation en bénéfique pour les autres, mérite une récompense. Quand on dit que l'enseignement a droit à l'auréole, on doit l'entendre de l'enseignement des choses du salut, qui chasse le diable du cœur des hommes, comme une arme spirituelle. Saint Paul dit aux Corinthiens: «*Les armes de notre armée ne sont pas charnelles, mais spirituelles.*»

Article 8: Une auréole est-elle due au Christ?

Objection 1: Il semble que oui. Une auréole est due à la virginité, au martyre et à l'enseignement. Ces trois choses existèrent excellemment dans le Christ. L'auréole lui convient donc excellemment.

Objection 2: Tout ce qui est très parfait dans les choses humaines, doit être attribué, à un degré supérieur, au Christ. La récompense de l'auréole est due aux mérites les plus élevés. Elle est donc due au Christ.

Objection 3: Saint Cyprien dit que la virginité porte l'image de Dieu à son type idéal est donc en Dieu. Il semble donc que l'auréole convienne au Christ même en tant que Dieu.

Cependant: L'auréole, avons-nous dit, est la joie de se sentir conforme au Christ. Nul ne se conforme ni ne devient semblable à soi-même, comme dit Aristote. L'auréole n'est donc pas due au Christ. En outre, la récompense du Christ n'augmente jamais. Or il ne posséda pas l'auréole dès l'instant de sa conception, car alors il n'avait encore jamais lutté. Il ne l'eût donc pas davantage ensuite.

Conclusion: Deux opinions se présentent à ce sujet certains disent que dans le Christ il y a eu à proprement parler une auréole, parce qu'il a connu là lutte et la victoire, et donc mérité la couronne proprement dite.. Mais en y regardant de près, s'il possède la couronne en sa notion propre, il ne possède pas celle de l'auréole. Celle-ci en effet, par cela même qu'elle est un diminutif, indique quelque chose qui est possédé seulement en participation et non en sa plénitude. Elle ne convient donc qu'à ceux chez qui il n'y a qu'une participation à la victoire parfaite, dans l'imitation de celui qui réalise pleinement la notion de victoire parfaite. Dans le Christ au contraire nous trouvons une réalisation parfaite de la notion de pleine victoire tous les autres vainqueurs ne font qu'y participer, comme nous le voyons en saint Jean «*Ayez confiance, j'ai vaincu le monde*», et dans l'Apocalypse «*Voici qu'a vaincu le lion de la tribu de Juda.*» Il ne convient donc pas qu'il possède l'auréole, mais plutôt une chose de laquelle jailliront toutes les auréoles. C'est pourquoi l'Apocalypse dit: «*Je ferai asseoir sur mon trône celui qui aura vaincu, de même que j'ai vaincu et je siège sur le trône de mon Père.*» Aussi, d'autres estiment qu'on doit dire bien que ce qui se trouve dans le Christ ne soit pas précisément une auréole, c'est mieux que toute auréole.

Solution 1: Le Christ fut très véritablement vierge, martyr et docteur. Mais en lui, la récompense accidentelle correspondant à ces titres est très faible en comparaison de la grandeur de sa récompense essentielle. Il ne possède donc pas l'auréole en sa notion précise.

Solution 2: Bien que l'auréole soit due à une oeuvre très parfaite, pourtant, en tant qu'elle est désignée par un diminutif, elle signifie une participation seulement à la perfection qui se trouve pleinement réalisée dans un autre. Par là, elle marque une certaine infériorité. Elle ne se trouve donc pas dans le Christ, en qui toute perfection existe en sa plénitude.

Solution 3: Bien que la virginité ait de quelque manière son modèle parfait en Dieu, cependant ce modèle idéal n'est pas de la même nature que chez l'homme. L'incorruption de Dieu, qu'imite la virginité, n'est pas de même nature en Dieu et dans un homme vierge. Elle est pour eux de nécessité de salut, puisque pour eux aucune réparation ne peut suivre la déchéance. Les actes par lesquels les anges nous instruisent appartiennent à leur gloire et à leur état commun ils ne méritent donc pas l'auréole pour cela.

Article 9: Une auréole est-elle due aux anges?

Objection 1: Il semble que oui, d'après ce que dit saint Jérôme au sujet de la virginité «*Vivre dans la chair en en étant dégagé, c'est plutôt une vie angélique qu'une vie humaine*», et la Glose, à propos d'un passage de saint Paul, aux Corinthiens, dit que «*la virginité est une part angélique.*» Puisque la virginité reçoit l'auréole, elle semble due aux anges.

Objection 2: L'incorruption de l'esprit est supérieure à celle de la chair. Dans les anges nous trouvons l'incorruption de l'esprit, car ils n'ont jamais péché. L'auréole leur est donc due plus qu'aux hommes qui seraient incorrompus dans leur chair, mais qui ont parfois péché.

Objection 3: L'auréole est due à ceux qui enseignent. Les anges nous instruisent en nous purifiant, nous illuminant et nous perfectionnant, comme dit Denys. Ils doivent donc avoir au moins l'auréole des docteurs.

Cependant: Saint Paul dit à Timothée *«Il ne sera pas couronné, s'il n'a pas combattu selon les règles.»* Dans les anges, pas de combat, donc pas d'auréole.

En outre, l'auréole n'est pas due à un acte qui ne s'accomplit pas avec coopération du corps. Pour ceux qui ont l'amour de la virginité, du martyre et de l'enseignement, l'auréole ne leur sera pas donnée s'ils ne réalisent pas ces choses extérieurement. Les anges étant incorporels, n'ont pas d'auréole.

Conclusion: L'auréole n'est pas due aux anges, car elle correspond à une forme supérieure de perfection dans le mérite. Les choses qui chez l'homme contribuent à la perfection de son mérite sont naturelles pour les anges ou appartiennent à leur état commun ou font partie de leur récompense essentielle. Le motif même pour lequel l'auréole est due aux hommes, fait que les anges n'en ont pas.

Solution 1: La virginité est appelée vie angélique parce que les vierges imitent, par l'effet de la grâce, ce que les anges possèdent par nature. Pour ceux-ci, ce n'est point de la vertu que de s'abstenir complètement des plaisirs de la chair, puisque ceux-ci ne pourraient pas exister chez eux.

Solution 2: L'incorruption perpétuelle de l'esprit mérite aux anges leur récompense essentielle; Elle est pour eux essentiel au salut, puisque pour eux aucune réparation ne peut suivre la déchéance.

Solution 3: Les actes par lesquels les anges nous instruisent appartiennent à leur gloire et à leur état commun: ils ne méritent donc pas l'auréole pour cela.

Article 10: Convient-il de désigner trois auréoles: pour les vierges, les martyrs et les prédicateurs?

Objection 1: Il ne semble pas qu'on ne doive distinguer que trois auréoles, pour les vierges, les martyrs et les prédicateurs. Car l'auréole des martyrs correspond à la vertu de force, celle des vierges à la vertu de tempérance et celle des docteurs à la vertu de prudence. Il semble donc qu'il doit y avoir une quatrième auréole correspondante à la vertu de justice.

Objection 2: A propos de l'Exode, la Glose dit que «la couronne est donnée quand l'Évangile promet la vie éternelle à ceux qui gardent les commandements », et à propos de saint Mathieu: *«Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements »*, la Glose dit «L'auréole lui est ajoutée quand il est dit: si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as, et donne-le aux pauvres.» L'auréole est donc due à la pauvreté.

Objection 3: Par le vœu d'obéissance, l'homme se soumet totalement à Dieu: c'est donc en ce vœu que consiste la plus grande perfection; dès lors, il semble que l'auréole lui soit due.

Objection 4: Il y a beaucoup d'autres oeuvres surrogatoires, à cause desquelles l'homme dans la vie future aura une joie spéciale. Il n'y a donc beaucoup d'auréoles outre les trois citées plus haut.

Objection 5: De même que répand la foi en prêchant et en enseignant, de même il le fait en copiant des écrits. Une quatrième auréole lui est donc due.

Conclusion: L'auréole est une récompense privilégiée correspondant à une victoire exceptionnelle. C'est pourquoi on désigne trois auréoles en considérant les victoires exceptionnelles dans les trois luttes qui menacent tout homme. Dans la lutte contre la chair, celui qui remporte la plus grande

victoire est celui qui s'abstient tout à fait des délectations charnelles, qui sont les principales en ce domaine: c'est l'homme vierge. Une auréole est donc due à la virginité. Dans la lutte contre le monde, la victoire principale consiste à soutenir la persécution du monde jusqu'à la mort: la seconde auréole est donc due aux martyrs, qui remportent la victoire dans cette lutte. Dans la lutte contre le diable, la principale victoire consiste à chasser le démon non seulement de soi-même, mais même du cœur des autres: Ce qui s'opère par l'enseignement et la prédication: La troisième auréole est donc due aux docteurs et aux prédicateurs.

Cependant, certains distinguent trois auréoles selon les trois puissances de l'âme: les trois auréoles correspondraient aux actes les meilleurs de ces trois puissances. L'acte le meilleur de la puissance rationnelle est de diffuser la vérité de foi chez les autres: à cet acte est due l'auréole des docteurs. L'acte le meilleur de l'irascible est de supporter même la mort pour le Christ: et cet acte a droit à l'auréole des martyrs. L'acte le meilleur du concupiscible est de s'abstenir complètement des plus grandes délectations de la chair: et cela donne droit à l'auréole de la virginité.

D'autres distinguent trois auréoles selon les choses par lesquelles nous sommes rendus conformes au Christ de la manière la plus élevée. Il fut médiateur entre le Père et le monde: il fut donc docteur, en tant qu'il a manifesté au monde la vérité qu'il avait reçue du Père. Il fut martyr, en supportant la persécution du monde. Il fut vierge, en gardant en lui-même la pureté. Donc, les docteurs, les martyrs et les vierges lui sont très parfaitement conformes: ils méritent donc l'auréole.

Solution 1: Dans l'acte de la justice, il n'y a point de lutte comme dans les actes des autres vertus. Il n'est point vrai qu'enseigner soit un acte de prudence: C'est plutôt un acte de charité ou de miséricorde, car c'est par ces vertus que nous sommes portés à l'exercice de l'enseignement ou encore, c'est un acte de sagesse, en tant qu'on dirige les autres. On pourrait dire, selon d'autres, que la justice englobe toutes les vertus: On ne lui doit donc pas une auréole particulière.

Solution 2: Bien que la pauvreté soit une oeuvre de perfection, elle n'occupe pas la première place dans une lutte spirituelle, car l'amour des biens temporels est moins agressif que la concupiscence de la chair ou la persécution infligée à son propre corps. On ne doit donc pas donner l'auréole à la pauvreté, mais le pouvoir judiciaire, à cause de l'humiliation qui l'accompagne. La Glose citée prend l'auréole au sens large, pour toute récompense accordée à un mérite supérieur.

De même pour la troisième et la quatrième difficulté.

Solution 5: Une auréole est due à ceux qui écrivent la doctrine sacrée, mais elle ne se distingue pas de celle des docteurs, car rédiger un écrit est une manière d'enseignement.

Article 11: L'auréole des vierges est-elle supérieure aux autres?

Objection 1: Il semble que oui, car l'Apocalypse dit des vierges qu' *«elles suivent l'Agneau partout où il ira* » et que *«personne d'autre ne pouvait chanter le cantique qu'elles chantaient.»* Elles auront donc pas une auréole supérieure.

Objection 2: Saint Cyprien, dans un traité Des vierges, dit qu'elles sont *«la plus illustre portion du troupeau du Christ.»* Elles ont donc droit à une auréole plus élevée.

Objection 3: Il semble que l'auréole la plus élevée soit celle des martyrs, car, à propos de l'Apocalypse: *«et personne ne pouvait dire le cantique* », Haymon dit que *«tous les vierges ne précèdent pas les personnes mariées, mais spécialement les vierges qui dans le tourment de leur passion sont rendus égaux aux martyrs mariés, en ayant gardé leur virginité.»* Le martyre donne donc à la virginité la prééminence sur tous les états. L'auréole serait donc plutôt due au martyre.

Objection 4: Il semble que l'auréole la plus élevée soit due aux docteurs, car l'Église militante modèle l'Église triomphante. Dans l'Église militante, le plus grand honneur est dû aux docteurs. Saint Paul dit à Timothée: «Les prêtres qui gouvernent bien sont dignes d'un double honneur, surtout ceux qui s'appliquent à la parole et à l'enseignement.» Donc, dans l'Église triomphante, c'est à eux qu'est due davantage l'auréole.

Conclusion: La supériorité d'une auréole à l'égard d'une autre petit être appréciée de deux manières. D'abord en considérant la lutte: l'auréole plus élevée est due à la lutte plus forte; à ce point de vue, l'auréole des martyrs l'emporte de quelque manière sur les autres, et celle de la virginité l'emporte d'une autre manière. La lutte des martyrs est plus forte en elle-même, et afflige plus violemment; mais la lutte contre la chair est plus dangereuse, parce qu'elle est plus durable et nous menace de plus près. Secondement, en considérant les choses sur lesquelles porte la lutte: l'auréole des docteurs l'emporte sur toutes, parce que leur lutte porte sur les biens intellectuels, tandis que les autres luttes portent sur les passions sensibles. Mais cette supériorité qui est considérée dans la lutte est plus essentielle à l'auréole, puisque celle-ci regarde essentiellement la victoire et la lutte. La difficulté de la lutte considérée en elle-même est supérieure à celle qui est considérée en nous, en tant qu'elle est plus intime à nous. C'est pourquoi, à parler absolument, l'auréole des martyrs est supérieure à toutes. Il nous est dit sur saint Mathieu, dans la Glose ordinaire, que «dans la huitième béatitude, qui concerne les martyrs, toutes les autres béatitudes se perfectionnent.» C'est pour cela que l'Église, quand elle énumère les saints, fait passer les martyrs avant les docteurs et les vierges. Mais à certains points de vue, rien n'empêche que les autres auréoles soient plus parfaites.

D'où la solution des difficultés.

Article 12: Un bienheureux possède-t-il plus qu'un autre une auréole?

Objection 1: Il ne semble pas qu'un bienheureux possède plus qu'un autre l'auréole de la virginité ou du martyre ou des docteurs car les choses parvenues à leur achèvement ne connaissent plus d'augmentation ni de diminution. Or l'auréole est due aux oeuvres qui sont dans l'achèvement de la perfection. L'auréole ne comporte donc pas de plus ou de moins.

Objection 2: La virginité ne connaît pas de plus ou de moins, puisqu'elle est une privation: les privations ne peuvent augmenter ni diminuer. Donc la récompense de la virginité, l'auréole des vierges, ne peut augmenter ni diminuer.

Cependant: L'auréole s'ajoute à la couronne, et celle-ci est plus riche pour l'un que pour l'autre. Donc aussi l'auréole.

Conclusion: Puisque le mérite est de quelque manière la cause de la récompense, celle-ci doit varier selon les degrés du mérite une chose augmente ou diminue selon l'augmentation ou la diminution de sa cause. Le mérite de l'auréole peut être plus ou moins grand. Cependant, on doit savoir que le mérite d'une auréole peut être considéré de deux manières d'une part en sa racine, d'autre part dans l'œuvre accomplie. On peut rencontrer deux hommes dont l'un supporte le tourment du martyre avec moins de charité ou se livre davantage à la prédication ou s'écarte davantage des délectations de la chair. L'augmentation du mérite qui vient de sa racine n'entraîne pas une augmentation de l'auréole, mais de la couronne, tandis que l'augmentation du mérite qui vient de la nature de l'acte entraîne l'augmentation de l'auréole. Il peut donc arriver que quelqu'un qui mérite moins dans le martyre à l'égard de la récompense essentielle, possède une auréole plus grande à cause de la nature de son martyre.

Solution 1: Les mérites qui comportent le droit à l'auréole ne parviennent pas d'une manière absolue à l'achèvement de la perfection, mais seulement selon leur nature, comme le feu est par nature le plus

subtil des corps. Rien n'empêche qu'une auréole soit plus élevée qu'une autre, comme un feu peut être plus subtil qu'un autre.

Solution 2: Une virginité peut être plus grande qu'une autre, par un plus grand éloignement de ce qui lui est contraire: comme on dit que la virginité de quelqu'un est plus grande parce qu'il évite davantage les occasions de corruption. On peut dire qu'une privation est plus totale qu'une autre, par exemple si un homme est plus aveugle parce qu'il est davantage privé de la vue.

QUESTION 24: La condition des âmes glorifiées par rapport aux autres

A ce sujet, dix questions:

- 1) Peuvent-elles voir les corps glorieux de Jésus et Marie?
- 2) Peuvent-elles en contact avec les autres âmes glorifiées?
- 3) Voient-elles les hommes qui sont sur la terre?
- 4) Connaissent-elles les prières que nous leur adressons?
- 5) Devons nous demander aux saints de prier pour nous?
- 6) Les prières des saints en notre faveur sont-elles toujours exaucées?
- 7) Les élus souffrent-ils en voyant les péchés des hommes sur la terre?
- 8) Voient-ils la souffrance des damnés?
- 9) Ont-ils de la compassion pour la souffrance des damnés?
- 10) Se réjouissent-ils des peines des impies?

Article 1: Avant la résurrection, les âmes glorifiées peuvent-elles voir les corps glorifiés de Jésus et de Marie?

Objection 1: Les corps de Jésus et de Marie restent des corps matériels. Ils ne peuvent donc être vus que par un oeil matériel. Donc les âmes glorifiées séparées de leur corps ne verront pas les corps de Jésus et de Marie, du moins avant leur résurrection corporelle.

Objection 2: Jésus dit en saint Jean: «*Nul ne vient au Père que par moi.*» Il est donc nécessaire que Dieu soit vu par l'âme à travers l'humanité Sainte de Jésus. Donc l'âme glorifiée voit le corps glorieux du Christ.

Cependant: Il semble qu'elles doivent pouvoir les voir. En effet, les âmes voient l'humanité sainte de Jésus et de Marie lors de leur jugement individuel, alors qu'elles sont déjà séparées de leur corps. Elles doivent donc en être encore plus capables après leur glorification

Conclusion: La vision peut s'entendre de deux manières: ou bien il s'agit de la vision corporelle qui passe par l'intermédiaire d'un organe ou bien il s'agit de la vision intellectuelle qui pénètre l'essence des réalités.

Si l'on veut parler de la vision corporelle, alors on doit admettre que les âmes glorifiées verront les corps glorieux de Jésus et de Marie, comme d'ailleurs tous les corps, y compris les corps psychiques des autres morts. Elles pourront aussi voir le corps de ceux qui sont encore sur la terre. La raison en est que, si elles n'ont plus de corps physique et donc plus d'organe charnel capable de saisir la lumière matérielle, elles conservent ce qui est le principal dans l'exercice de la vie sensible, à savoir l'organisme psychique qui est le siège de toutes ses facultés. Nous l'avons montré⁶³⁸, contre toute

⁶³⁸ Notre traité, Question 8, article 2;

logique et à cause des témoignages contrôlable de ceux qui ont approché la mort, il existe un corps psychique que les hindouistes appellent le corps astral et que les Egyptiens anciens qualifiaient de «bah.» L'exercice de ces sensations sera plus performant puisqu'il ne s'arrêtera plus à la perception de ce qui est palpable dans la matière, ais aussi de manière directe, il pourra voir ce qui est impalpable et qui est le domaine du psychisme des hommes, des animaux et des morts. La raison de cette nouvelle capacité tient à la fois de la disparition du poids invalidant compte tenu du péché originel du corps physique que de la nature du corps psychique qui, étant fait de cette matière psychique, perçoit tout ce qui a rapport avec elle.

Si l'on veut parler de la vision intellectuelle, alors les âmes glorifiées verront l'humanité Sainte de Jésus et de Marie ainsi que tout ce qui est matériel dans le monde. Elles les verront de deux manières:

1) D'une manière naturelle grâce à l'exercice nouveau de leur intelligence séparée du corps qui, par la médiation des images des corps glorifiés, pénétrera d'une manière intuitive l'essence des réalités.

2) En Dieu, c'est-à-dire à travers la vision de l'essence divine qui porte en elle d'une manière simple la connaissance de tout ce qui existe.

Solution 1: Cela répond à la première objection.

Solution 2: Dans le paradis, Dieu ne sera pas vu à travers une quelconque créature, même si c'est de l'humanité Sainte de Jésus que l'on parle. Dieu sera vu face à face, dans son essence. Ce sera plutôt l'humanité Sainte de Jésus qui sera rendue intelligible par la vision de l'essence divine. Malgré cela, les âmes garderont la possibilité naturelle de voir sensiblement les corps glorifiés. Ce surcroît de perfection ne s'opposera pas mais viendra accomplir jusqu'aux sensations la vision béatifiante de Dieu.

A l'argument du cependant, il faut ajouter ceci: Au moment de la mort, les hommes voient les corps glorifiés de Jésus et de Marie selon un mode adapté à leur oeil non glorifié car ils sont encore par quelque partie de leur âme liés à leurs organes de perception sensible, tels l'imagination et le sens commun. Après la mort et au moment du jugement personnel, les corps de Jésus et de Marie sont devenus invisibles en tant qu'ils sont sensibles mais ils restent visibles en tant qu'ils sont intelligibles

Article 2: Les âmes glorifiées peuvent-elles communiquer entre elles?⁶³⁹

Objection 1: Cela ne semble pas possible. La vision de l'essence divine sera à ce point béatifiante qu'elle absorbera en Dieu toutes les activités de l'âme sans laisser aucune place à une vie en dehors du Verbe. Il n'y aura donc pas de contact avec les autres âmes glorifiées, ni avec rien en dehors de Dieu.

Objection 2: Lorsqu'une intelligence porte son activité à la connaissance d'une chose, elle ne peut en même temps penser à une autre chose. Si donc l'intelligence humaine contemple l'essence divine, elle ne peut en même temps communiquer avec quelqu'un d'autre, sans quoi on devrait admettre qu'elle sort de la vision de Dieu ce qui est absurde.

Objection 3: La communication des âmes glorifiées entre elles semble inutile puisqu'elles sauront à l'avance toute chose dans la vision de la Vérité éternelle.

Cependant: L'Écriture affirme⁶⁴⁰: «*ceux qui ont triomphe de la Bête chantent le Cantique de l'Agneau, s'accompagnant sur les harpes de Dieu.*» Or il est impossible à une communauté d'offrir à Dieu une véritable liturgie s'il n'y a pas de contact entre les membres de l'assemblée. Donc les âmes glorifiées peuvent entrer en contact les une avec les autres.

⁶³⁹ JACQUES MARITAIN. A propos de l'Église du ciel. Nova et Vetera, 1964, 4;

⁶⁴⁰ Apocalypse 15, 3;

Conclusion: Comme nous l'avons vu, les âmes séparées possèdent par nature la capacité de communiquer entre elles, en échangeant directement les concepts dont elles veulent faire part aux autres. Elles se servent pour cela de l'image de leur corps psychique qui, de par ses qualités intrinsèques n'est plus un obstacle à la communication mais un parfait instrument dévoilant les sentiments et les pensées. Ceci est d'autant plus vrai pour les âmes glorifiées dont l'intelligence est surélevée par la puissance de Dieu jusqu'à la contemplation de l'essence infinie. Vitalini Sandro écrit⁶⁴¹: «La perfection de l'homme est atteinte dans la mesure où il se donne aux autres. Loin de fermer l'individu dans un petit monde où il serait simplement en contact privé avec Dieu, la vision l'associe à l'élan même de la vie trinitaire. Et le bonheur ne résultera justement que du fait que l'homme sera don-agapè pour les autres.»

Solution 1: Chez nous, une opération extérieure trouble la pureté de notre contemplation, parce que nous nous livrons à cette action avec nos forces sensibles dont les actes, lorsque nous y prêtons attention, paralysent les actes de notre puissance intellectuelle. Mais l'âme séparée dirige ses actes par sa seule opération intellectuelle. En outre, chez les âmes glorifiées, chaque action sera réglée et causée par la contemplation de l'essence divine. Si une action est la règle et la raison de l'autre, celle-ci n'empêche pas la première, mais elle l'aide à se réaliser.

Solution 2: Comme nous venons de le dire, l'âme glorifiée ne fera rien qui ne soit immédiatement réglé et finalisé par la contemplation de l'essence divine. Ainsi, les actes qu'elle posera à l'extérieur ne feront qu'un avec sa contemplation intérieure. En communiquant avec les autres âmes ou avec les autres anges, elle ne sera donc pas privée des joies de la contemplation intime. C'est ce qu'on voit déjà chez les anges qui, étant envoyés en mission auprès des hommes, n'en restent pas moins dans le face à face avec Dieu, puisqu'ils ne font rien qui ne soit en lien direct avec la volonté de Dieu.

Solution 3: Dans la vision béatifique, la communication sera inutile s'il s'agit d'apprendre quelque chose sur Dieu puisque chacun sera immédiatement enseigné par Dieu; Cependant, elle pourra être utile pour apprendre de l'âme elle-même certains détails de la vie passée qui n'auront pas encore été manifestes par le jugement général. En définitive tout sera rapporté à la louange de Dieu dont la gloire resplendira à travers chaque chose. C'est pourquoi les âmes, par les échanges fraternels qu'elles auront, célébreront éternellement un culte de louange à Dieu.

Article 3: Les âmes glorifiées voient-elles les hommes qui sont sur la terre?

Objection 1: On a vu que les âmes séparées étaient capables par nature de voir les hommes qui sont sur la terre. Mais on a vu aussi que Dieu, dans sa sagesse, a séparé totalement notre monde du leur. Son but est de maintenir provisoirement les hommes face à la solitude de leurs actes. Donc les âmes glorifiées n'ont pas la possibilité de voir ce que font les hommes sur terre.

Objection 2: Si les âmes glorifiées sont rendues capables par la grâce de Dieu de voir ce que font les hommes sur la terre, on ne voit pas pourquoi il n'en serait pas de même pour toutes les âmes qui sont en état de grâce après la mort comme les âmes du purgatoire.

Cependant: L'Église recommande d'adresser nos prières aux saints. Ce serait vain s'ils ne pouvaient en aucune manière nous entendre. Donc les âmes glorifiées voient ce que les hommes font sur terre.

Conclusion: Comme on l'a vu, on peut parler de la vision en deux sens:

1) Il peut s'agir de la faculté sensible. Dans ce cas, l'âme glorifiée est capable de voir ce que les hommes font sur terre puisqu'elle est unie à son corps psychique, siège de toutes ses facultés de vie sensible⁶⁴². Mais elle ne peut le faire que si elle se rend sur le lieu où nous sommes, c'est-à-dire si

⁶⁴¹ Théologie de l'au-delà, Université de Fribourg-Suisse, 1980, p. 51;

⁶⁴² Voir notre traité, Question 8, article 2;

elle confronte directement ses sens à notre image. Or elle vit dans un autre monde, séparé du nôtre. Il reste donc à étudier s'il lui est possible de se rendre sur terre. D'après la majorité des Églises réformées, cela est impossible. Jésus étant le seul médiateur entre Dieu et les hommes, cela ne leur paraît pas non plus convenable. L'abîme que signale Jésus entre les diverses demeures du ciel doit être aussi appliqué entre le ciel et la terre. Mais cette théologie n'est pas celle de l'Église catholique. A ses yeux en effet, le Christ est bien le seul médiateur mais sa médiation⁶⁴³, loin de nous rendre passif, fonde l'acte de notre charité qu'il veut agissante et coopérante. Il nous invite donc aux œuvres de la foi qu'informe la charité. Déjà ici-bas, il aime nous confier des missions de médiation. *A fortiori* au ciel, les âmes qui lui sont parfaitement unies ont la liberté d'agir pour nous. Leur volonté étant une avec Dieu, il leur laisse une totale liberté de venir nous voir ou même d'agir ou de faire agir les anges ou lui-même pour nous. Si les âmes glorifiées qui nous entourent semblent agir visiblement de manière rare, c'est qu'elles sont en parfaite harmonie avec le désir de Dieu qui veut cette distance provisoire. S'ils cachent leur action jusqu'à l'heure de notre mort, il est par contre essentiel à notre vie de charité de les prier. Le Concile Vatican II⁶⁴⁴ rappelle à nouveau que la fréquentation des habitants du ciel (*nostram cum caelitibus conversationem*) «si elle est conçue selon la pleine lumière de la foi bien loin de diminuer le culte d'adoration rendu à Dieu le Père par le Christ dans l'Esprit l'enrichit au contraire.»

2) Il peut s'agir de la vision intellectuelle et dans ce cas, on doit dire que les âmes glorifiées voient ce que font les hommes sur la terre et ceci d'une double manière: En premier lieu, étant sans cesse en acte de vision de l'essence divine, elles voient en Dieu tout ce qui les concerne, de la même manière que Dieu lui-même les voit. Et cette science est simple à cause du médium de la connaissance qui est Dieu lui-même. Elle est profonde à cause de la pénétration de la connaissance divine.

En second lieu, elles peuvent voir ce que les hommes font sur terre par elles-mêmes. En effet, les âmes glorifiées étant surélevées par Dieu jusqu'à la vision de l'Éternelle gloire, la puissance de leur intelligence s'en trouve augmentée. Elle peut donc se porter par elle-même à la connaissance des singuliers, d'une manière analogue aux anges pour qui cependant cette capacité est naturelle et n'a pas besoin d'une aide surajoutée de la grâce de Dieu. L'intelligence humaine, quand elle est fortifiée par la lumière de gloire, est rendue capable de recevoir des espèces intelligibles suffisamment lumineuses pour connaître les choses en leur nature universelle et aussi dans leur singularité.

Solution 1: Les âmes de l'autre monde ne doivent pas intervenir sur la terre, au moins dans les cas généraux. Cela, les âmes non encore glorifiées donc purifiées dans leur regard sur le projet de Dieu ne le comprennent pas. C'est pourquoi Dieu établit avec puissance une séparation entre leur monde et le nôtre pour qu'elles ne se manifestent pas. Les âmes glorifiées ne sont pas dans un état d'imperfection par rapport aux volontés de Dieu. Elles font un avec lui. Il leur obéit parce qu'elles lui obéissent. Aussi, il n'y a aucune raison pour qu'elle soient éloignées de ce monde où elles viennent selon leur désir. Elles voient ce que font les hommes, non seulement corporellement mais aussi, par la puissance naturelle de leur psychisme, psychologiquement. Etant dans la vision de Dieu, elles contemplent simultanément l'avancée de la grâce ou du péché en nous, avec le même amour que Dieu.

Solution 2: Quant aux âmes du purgatoire, leur état n'est pas assimilable à celui des âmes glorifiées. Si elles sont en état de grâce, cette grâce surnaturelle est empêchée de réaliser son plein effet dans l'intelligence et la volonté à cause des restes du péché. Seule la parfaite union à Dieu permet une totale liberté d'action sur terre. Ainsi, tant qu'elles ne sont pas glorifiées, les âmes du purgatoire n'ont pas la liberté de voir quand elles veulent ce que font les hommes sur terre

Article 4: Les saints connaissent-ils les prières que nous leur adressons?⁶⁴⁵

⁶⁴³ Saint François de Sales conçoit le sens du culte des saints: «C'est pourquoi nous reconnaissons les saints non pas proprement pour médiateurs au sens où ils se tiendraient entre Dieu et nous, comme le Christ qui est vraiment le centre puisqu'il possède les deux natures divine et humaine étant donné qu'il est aussi bien le Fils de Dieu que le fils d'un être humain. Mais nous faisons appel aux saints pour qu'ils nous accompagnent dans notre prière à travers l'unique Seigneur Jésus-Christ » Controverses II

⁶⁴⁴ Lumen Gentium 51;

⁶⁴⁵ Nous reproduisons, avec quelques modifications l'article de saint Thomas, Supplément Question 72, article 1;

Objection 1: «*Seigneur, vous êtes notre père, dit Isaïe, car Abraham nous ignore et Israël ne nous connaît pas.*» Ce qui fait dire à saint Augustin que «les saints qui sont morts ignorent ce que font les vivants, ce que font même leurs enfants.» Et il ajoute: «Si de tels Patriarches n'ont pas su ce que faisait le peuple sorti d'eux, comment croire que les morts sont en relation avec les vivants de façon à savoir ce qui leur arrive, ce qu'ils font, et à les assister?» Les saints ne peuvent donc connaître nos prières.

Objection 2: Dieu fit dire au roi Josias «*Parce que tu as pleuré devant moi, voici que je te recueillerai auprès de tes pères, et tes yeux ne verront pas tous les malheurs que je ferai venir sur ce lieu.*» Mais la mort n'eût pas épargné à Josias ce douloureux spectacle, s'il en avait eu la connaissance posthume. Les saints, après leur mort, ignorent donc et nos actes et nos prières.

Objection 3: Plus la charité est parfaite, plus elle s'empresse au secours du prochain. C'est ce que nous voyons que font les saints, lorsqu'ils sont sur la terre. Mais, après leur mort, leur charité est encore plus grande, et, s'ils connaissaient ce qui se passe ici-bas, plus grand aussi serait leur empressement à secourir ceux qui leur sont chers. Or, c'est ce que nous ne voyons pas. C'est donc qu'ils ignorent et nos actes et nos prières.

Objection 4: Les saints du ciel contemplant le Verbe, ainsi que les anges dont il est écrit «*qu'ils voient sans cesse la face de mon Père.*» Or, cette vision ne fait pas tout connaître aux anges, puisque l'une des fonctions des anges supérieurs est d'apprendre aux anges inférieurs ce qu'ils ignorent. Les saints voient donc le Verbe, mais ils ne voient en lui ni nos vies ni nos prières.

Objection 5: Dieu seul «voit les cœurs.» Mais c'est dans le cœur surtout qu'est la prière. Dieu est donc seul capable de la voir.

Cependant: Ces paroles de Job «*Que ses enfants soient honorés, il n'en sait rien; qu'ils soient dans l'abaissement, il l'ignore*», sont ainsi commentées par saint Grégoire: «Il ne faut pas attribuer cette ignorance aux âmes des saints. Elles dont la vue plonge dans les profondeurs lumineuses du Dieu tout puissant, il ne faut absolument pas croire que rien de ce qui est en dehors leur échappe.» Nos prières leur sont donc connues.

2.» Toute créature se rapetisse devant l'âme qui voit le Créateur. A la lumière du Créateur, tout le créé lui apparaît court.» Or, c'est la distance qui semble devoir empêcher les saints de connaître nos prières et nos vies. Mais cette distance n'est rien pour eux: saint Grégoire vient de le dire. Elle n'est donc pas un obstacle.

3. Si les saints ne connaissaient pas ce qui se passe ici-bas, ils ne prieraient pas pour nous, puisqu'ils ignoreraient nos besoins. Or, c'est là l'erreur de Vigilantius, comme l'explique saint Jérôme dans la lettre qu'il écrivit contre lui.

Conclusion: L'essence divine est un moyen suffisant pour connaître toutes choses; la preuve en est que Dieu voit tout en se voyant lui-même. Il ne s'ensuit cependant pas que quiconque voit l'essence divine y voit tout il faudrait pour cela la comprendre, la voir dans sa totalité; de même qu'il faut saisir toute la virtualité d'un principe pour en apercevoir toutes les conséquences. Dès lors, comme les âmes des saints ne comprennent pas l'essence divine, il ne faut donc pas dire qu'ils connaissent tout ce qu'elle contient. C'est pour la même raison que les anges inférieurs ignorent certaines choses dont les instruisent les anges supérieurs, quoique tous jouissent de la vision de Dieu. Mais il est nécessaire que chaque bienheureux voie en Dieu les choses de ce monde dans la mesure requise à la parfaite béatitude. Or, celle-ci exige de savoir tout ce que l'on veut, sans rien vouloir d'une volonté déréglée. Mais il est d'une volonté bien réglée que chacun veuille connaître ce qui le concerne. Les saints, dont la rectitude est parfaite, le veulent donc, et il faut donc qu'ils le voient dans le Verbe. Or, c'est un élément de leur gloire que de prêter leur assistance à ceux qui ont besoin pour être sauvés; ainsi deviennent-ils «les coopérateurs de Dieu, la plus divine chose qui soit», selon l'expression de Denys.

Il est donc évident que les saints connaissent ce qui est exigé pour cet office; évident, par conséquent, qu'ils voient dans le Verbe les vœux, les prières, les pratiques pieuses des humains qui implorent leur secours. Ils le voient aussi par eux-même, en se déplaçant sur la terre.⁶⁴⁶

Solution 1: Saint Augustin parle ici de la connaissance des âmes séparées telles qu'elles étaient avant la venue du Christ. Il semble qu'à cette époque les limbes d'Abraham étaient un lieu davantage séparé de la terre. Il ne parle donc pas de la connaissance et de la possibilité de présence sur terre résultant de la glorification dans la vision du Verbe, connaissance qu'Abraham, à l'époque où Isaïe parlait ainsi de lui, ne pouvait avoir, puisque, avant la Rédemption, personne ne fut admis à voir Dieu.

Solution 2: Quoique les saints connaissent les choses d'ici-bas et les épreuves de ceux qui leur furent chers, il ne faut cependant pas croire qu'ils en souffrent, car la joie de la béatitude les remplit tellement qu'elle les rend incapables de toute souffrance. Ils savent d'autre part à quel point ces épreuves permises ou voulues par Dieu servent au salut des hommes qui les rejoindront bientôt. Donc, même s'ils connaissent ces épreuves survenues après leur mort, la mort elle-même, qui les a devancées, a servi de remède à leur douleur. Mais il se pourrait que les âmes non glorifiées fussent affligées de ces épreuves, si elles les connaissaient, l'âme de Josias, par exemple, qui était dans le Limbe des Patriarches. C'est pour cette raison que saint Augustin s'efforce de prouver que les âmes des saints ignorent ce qui se passe chez les vivants.

Solution 3: Les saints ont une volonté totalement conforme à celle de Dieu, même quant à l'objet voulu par Dieu. Dès lors, tout en gardant leur affection pour leurs proches, ils ne veulent cependant pas leur porter secours autrement que la justice divine n'en a disposé. -Il faut croire néanmoins que leur intercession auprès de Dieu est d'un grand secours pour ceux auxquels ils s'intéressent.

Solution 4: Quoique ceux qui voient le Verbe ne voient pas nécessairement toutes choses en lui, ils y voient cependant tout ce qu'exige la perfection de leur béatitude, ainsi qu'on l'a dit.

Solution 5: Dieu seul connaît par lui-même les pensées des cœurs; mais d'autres peuvent les connaître dans la mesure où elles leur sont révélées, soit par la vision du Verbe, soit de tout autre manière.

Article 5: Devons-nous demander aux saints de prier pour nous?⁶⁴⁷

Objection 1: On s'adresse aux amis de quelqu'un pour une faveur parce qu'on croit l'obtenir plus facilement qu'en s'adressant à lui-même. Mais Dieu est infiniment plus miséricordieux que n'importe lequel de ses saints. Il semble donc superflu de les prendre pour intermédiaires entre Dieu et nous.

Objection 2: Nous demandons aux saints de prier pour nous parce que nous savons leur prière agréable à Dieu. Mais plus ils sont près de Dieu, plus leur prière lui est agréable. Il faudrait donc toujours prier les plus grands saints et jamais les autres.

Objection 3: Le Christ, même en tant qu'homme, est appelé «le Saint des saints», et son humanité lui permet la prière. Néanmoins, nous ne lui demandons jamais de prier pour nous. Il ne faut donc pas plus le demander aux autres saints.

⁶⁴⁶ «Rassemblés dans l'éternel présent de sa chanté, nous pressentons qu'il y a, entre les hommes, une solidarité plus forte que la mort. La «communion des saints» permet à ceux qui se sont aimés sur terre dans le Christ, même sans le reconnaître, de se rencontrer mystérieusement encore par-dessus l'abîme de la mort, en se rejoignant dans le cœur de Dieu, par la médiation du Christ. Toujours vivant, il intercède sans relâche en notre faveur. Et nous aussi nous intercédons avec lui.» Proposition de foi des évêques de France, 1978, DOCUMENTATION CATHOLIQUE, n° 1073;

⁶⁴⁷ Il s'agit de l'article de saint Thomas, Supplément Question 72, article 2; On ne peut pas retracer ici en détail l'approfondissement progressif de l'idée de communion, qui n'est plus seulement une existence avec les autres dans l'amour réciproque, mais un engagement actif pour les autres, et donc «à la place» des autres. On se contentera pour finir de deux noms: Dietrich Bonhoeffer, qui fit sa thèse de doctorat sur l'idée de communion des saints (s), et Georges Bernanos, dont l'œuvre a pour centre l'interprétation catholique de la communion des saints, par exemple dans Le dialogue des carmélites.

Objection 4: En prenant les saints pour intermédiaires auprès de Dieu, nous les chargeons de lui présenter nos requêtes. Mais à quoi bon? puisque toutes choses sont présentes à Dieu.

Objection 5: Il est inutile d'employer un moyen pour atteindre une fin qui en est indépendante. Or, que nous les priions ou non, les saints prieront ou ne prieront pas pour nous, selon que lions sommes dignes ou indignes de leurs prières.

Cependant: *«Appelle donc! Y aura-t-il quelqu'un qui te réponde? Vers lequel des saints te tourneras-tu?»* «Notre appel, dit saint Grégoire, c'est notre humble prière adressée à Dieu.» Quand donc nous voulons prier Dieu, nous devons nous tourner vers les saints et leur demander de prier pour nous.

2. Les saints ont plus de crédit auprès de Dieu après leur mort que pendant leur vie. Mais, de leur vivant, nous devons les constituer nos intercesseurs, à l'exemple de saint Paul: *«Je vous exhorte, mes frères, par Notre Seigneur Jésus-Christ et par la charité du Saint-Esprit, de m'aider par vos prières auprès de Dieu.»* A plus forte raison devons-nous demander aux saints du ciel le secours de leurs prières.

3. C'est une coutume générale dans l'Église que d'implorer les saints en récitant leurs litanies.

Conclusion: C'est une loi établie par Dieu que les êtres les plus éloignés de lui soient ramenés à lui par les plus proches. Or, les saints du ciel sont toujours près de Dieu; nous, au contraire, *«aussi longtemps que nous habitons dans ce corps, nous sommes loin du Seigneur»*; ils doivent donc nous servir d'intermédiaires. Ils le sont, lorsque la divine bonté se répand sur nous par eux; et notre réponse doit suivre le même chemin. Ainsi donc, de même que c'est par les suffrages des saints que les bienfaits de Dieu descendent sur nous, de même, c'est par eux que nous devons remonter à Dieu pour en recevoir de nouveaux bienfaits. C'est pour cette raison que nous constituons les saints nos intercesseurs auprès de Dieu et comme nos médiateurs, lorsque nous leur demandons de prier pour nous.

Solution 1: Ce n'est point par impuissance que Dieu se sert des causes secondes, mais pour une plus grande perfection de l'univers et une communication plus variée du bien divin, du fait que certains êtres reçoivent de Dieu non seulement d'être bons en eux-mêmes, mais d'être cause que d'autres le soient. De même, le recours aux prières des saints ne suppose point en Dieu un défaut de miséricorde; c'est simplement une application particulière de la loi universelle.

Solution 2: Les plus grands saints ont, auprès de Dieu, plus de crédit que les autres; il n'est cependant pas inutile de prier également ceux-ci pour cinq raisons.

1) Pour prier avec la ferveur plus grande qu'excitent en nous certains saints moins haut placés, et un succès correspondant à cette ferveur. 2) Pour remédier au dégoût qu'engendre la monotonie; s'adresser à différents saints, c'est comme un moyen de renouveler la ferveur. 3) Pour obtenir les secours particuliers dont certains saints semblent avoir le monopole; par exemple, la guérison de la maladie qu'on appelle «le feu infernal», en s'adressant à saint Antoine; 4) Pour qu'aucun saint ne soit frustré de l'honneur qui lui est dû. 5) Pour que nos prières soient plus sûrement exaucées, étant recommandées par de plus nombreux intercesseurs.

Solution 3: La prière est un certain acte, qui, comme tous les actes, appartient au suppôt, à l'individu. Dès lors, si nous disions: «Christ, priez pour nous», sans addition ni explication, nous semblerions attribuer cette prière à la personne du Christ, ce qui sentirait le nestorianisme, qui distingue dans le Christ une personne humaine à côté de la personne divine ou l'arianisme, qui déclare la personne du Fils inférieure à celle du Père. Pour éviter ces erreurs, l'Église ne dit donc pas: «Christ, priez pour nous», mais «Christ, écoutez-nous» ou «ayez pitié de nous.»

Solution 4: Les saints ne présentent pas à Dieu nos prières comme pour lui manifester ce qu'il ignore, mais pour lui demander de les exaucer; oui encore, pour les confronter avec la vérité qui est en Dieu et les décrets de la Providence.

Solution 5: On se rend digne de la prière d'un saint par le fait de recourir à lui, en cas de besoin, avec pureté d'intention. Ce recours n'est donc pas inutile.

Article 6: Les prières des saints en notre faveur sont-elles toujours exaucées?⁶⁴⁸

Objection 1: S'il en était ainsi, les prières qu'ils adressent à Dieu pour eux-mêmes seraient, à plus forte raison toujours exaucées. Or, elles ne le sont pas toujours; d'après l'Apocalypse, aux martyrs qui crient vengeance, il est répondu de se tenir en repos encore un peu de temps jusqu'à ce que soit complet le nombre de leurs frères.

Objection 2: Même réponse négative suggérée par ce texte de Jérémie: «*Quand même Moïse et Samuel se tiendraient devant moi, mon âme ne se tournerait pas vers ce peuple*», dit le Seigneur.

Objection 3: Les saints sont «*comme les anges de Dieu dans le ciel.*» Mais la prière des anges n'est pas toujours exaucée. L'ange dit à Daniel «*Je suis venu à cause de tes paroles, mais le chef du royaume des Perses s'est opposé à moi pendant vingt et un jours*» c'est-à-dire à l'effet de ma prière.

Objection 4: Obtenir quelque chose par la prière, c'est en quelque façon le mériter. Or, dans le ciel, les saints ne sont plus en état de mériter.

Objection 5: La volonté des saints est en parfaite conformité avec celle de Dieu. Ils ne veulent donc que ce qu'ils savent voulu par Dieu et ils ne demandent donc que ce qu'ils veulent eux-mêmes et qui est aussi ce qu'ils savent que Dieu veut. Mais ce que Dieu veut s'accomplirait tout aussi bien sans leurs prières. Celles-ci sont donc de nul effet.

Objection 6: Les prières de toute la cour céleste, si elles sont efficaces, le sont plus que tous les suffrages, de l'Église de la terre. Mais ceux-ci peuvent s'accroître jusqu'à la délivrance totale d'une âme du purgatoire. Or, les saints prient non seulement pour les vivants, mais encore pour les défunts et, si leurs prières étaient efficaces pour nous, elles le seraient aussi pour les âmes du purgatoire, qu'elles délivreraient donc en totalité, ce qui est faux, car, s'il en était ainsi, les suffrages de l'Église pour les défunts seraient inutiles.

Cependant⁶⁴⁹: Il est écrit au livre des Macchabées «*Celui-ci est l'ami de ses frères, qui prie beaucoup pour le peuple et pour la ville sainte, Jérémie, le prophète de Dieu.*» Et les paroles suivantes montrent l'efficacité de sa prière.» *Jérémie, étendant la main droite, donna à Judas une épée d'or, en disant Prends cette épée, c'est un don de Dieu, etc.*»

2. Saint Jérôme interpelle ainsi Vigilantius: «Tu prétends, dans ton méchant petit livre, que c'est pendant notre vie que nous pouvons prier les uns pour les autres.» Et il le réfute en disant «Si les Apôtres et les martyrs peuvent prier pour les autres, quand ils sont encore mortels, quand ils ont encore le souci, le prier pour eux-mêmes, combien plus le peuvent-ils après leurs couronnes, leurs victoires, leurs triomphes? «

3. C'est la coutume de l'Église de se recommander fréquemment aux prières des Saints.

⁶⁴⁸ Il s'agit de l'article de saint Thomas, Supplément Question 72, article 3; Le Concile Vatican II, Lumen Gentium 49, écrit: «parce qu'ils sont intimement unis au Christ, les saints du ciel affermissent plus solidement l'Église dans la sainteté (...) et l'aident de multiple façon à se construire plus largement; »

⁶⁴⁹ Nulle part cela ne devient aussi clair que dans l'action de Marie, Mère de Jésus, en laquelle l'Église peut se considérer elle-même comme en un miroir. Deux sections du chapitre VIII de Lumen Gentium (60) éclairent particulièrement la question de la *communio sanctorum* «La mission maternelle de Marie à l'égard des hommes n'offusque en rien cette unique médiation du Christ, mais elle en montre au contraire la puissance. Toute influence salutaire (*salutaris influxus*) de la Bienheureuse Vierge sur les hommes ne vient donc pas d'une quelconque nécessité factuelle, mais d'une disposition gratuite de Dieu et procède de la surabondance des mérites du Christ, s'appuie sur sa médiation, dépend en tout (*omnino*) d'elle et en lire toute sa vertu (*totam virtutem*.) L'union immédiate (*unionem immediatam*) des croyants au Christ, n'est toutefois aucunement empêchée par là, elle est au contraire favorisée.» Si une telle médiation dans le Christ n'était pas possible, l'Église elle-même serait un empêchement, un obstacle entre le Christ et les hommes.

Conclusion: On peut dire que les saints prient pour nous de deux manières par des prières proprement dites, des désirs qu'ils expriment à Dieu en notre faveur; par leurs mérites que l'on peut regarder comme des prières et qui, devant Dieu, ne sont pas seulement une gloire pour eux-mêmes, mais deviennent des suffrages et comme des prières pour nous; c'est en ce sens que le sang du Christ est dit implorer notre pardon. Les prières des saints, en l'un et l'autre sens et à les considérer en elles-mêmes, ont le pouvoir d'obtenir ce qu'elles demandent. Mais, s'il s'agit des prières que sont leurs mérites, il peut y avoir en nous-mêmes un empêchement à recevoir les grâces qu'elles obtiennent. S'il s'agit de leurs prières proprement dites, elles sont toujours exaucées, car les saints ne demandent que ce qu'ils veulent et ils ne veulent que ce que Dieu veut. Or, ce que Dieu veut absolument s'accomplit toujours; à moins qu'il ne s'agisse de cette volonté que nous appelons antécédente, selon laquelle, par exemple, *«il veut le salut de tous les hommes»*, et qui ne s'accomplit pas toujours. Il n'est donc pas étonnant que ce que les saints veulent de cette même espèce de volonté ne s'accomplisse pas non plus toujours

Solution 1: Cette prière des martyrs, comme le dit la Glose, n'est pas autre chose que leur désir de voir leur corps glorifié, de jouir de la société des futurs élus, et leur acquiescement à la justice divine qui punira les méchants.

Solution 2: Dieu parle ici de Moïse et de Samuel tels qu'ils étaient de leur vivant, *«alors que, par leurs prières, ils détournèrent de leur peuple la colère de Dieu.»* S'ils avaient vécu au temps de Jérémie, la malice des Juifs attrait réduit leurs à prières à l'impuissance tel est le sens littéral.

Solution 3: Ce combat entre les bons anges ne vient pas de ce qu'ils adressent à Dieu des prières opposées, mais de ce qu'ils soumettent les mérites opposés des deux parties au jugement de Dieu dont ils attendent la sentence. C'est le sens donné par saint Grégoire à ce texte de Daniel. Les esprits angéliques préposés aux nations ne combattent jamais pour l'injustice, mais examinent et apprécient les actes conformément à la justice. Quand une nation est présentée au tribunal suprême comme ayant agi bien ou mal, c'est alors que l'ange qui en est le chef est dit avoir gagné ou perdu la bataille. Mais la volonté suprême du Créateur remporte toujours la victoire sur eux tous; Car, ils la contemplent toujours et ne veulent jamais ce qu'ils ne peuvent pas obtenir. Ils ne le demandent jamais non plus; c'est pourquoi leurs prières sont toujours exaucées.

Solution 4: Les saints, lorsqu'ils sont au ciel, ne peuvent plus mériter pour eux-mêmes, mais ils le peuvent pour les autres ou plutôt ils peuvent les aider par le mérite qu'ils ont acquis pendant leur vie, à savoir, que leurs prières seraient agréées de Dieu après leur mort. On pourrait dire encore que ce n'est point un seul et même principe qui donne à la prière son mérite et son efficacité. Le mérite consiste en une certaine proportion entre un acte et la fin qui lui correspond et qui lui est comme le salaire. L'efficacité de la prière dépend de la libéralité de celui à qui elle est adressée et qui veut bien accorder parfois ce que l'on n'a pas mérité. Ainsi, les saints peuvent n'être pas en état de mériter, mais être cependant en état d'obtenir.

Solution 5: Les saints et les anges ne veulent que ce qu'ils voient conforme à la volonté de Dieu, et ils ne demandent jamais que cela. Il ne s'ensuit pas que leur prière soit inutile; car, ainsi que le remarque saint Augustin, Dieu peut avoir décrété que les prédestinés lui devront leur salut; De telle sorte que Dieu veut que soit accompli par les prières des saints cela même que les saints voient voulu par Dieu.

Solution 6: Les suffrages de l'Église consistent en certaines satisfactions accomplies par les vivants au nom et à la place des défunts dont la dette est ainsi, en tout ou en partie, payée par d'autres que par eux-mêmes. Mais les saints du ciel ne sont plus en état de satisfaire. On ne saurait donc mettre en parallèle leurs prières et les suffrages de l'Église

Article 7: Les élus souffrent-ils-en voyant les péchés et les malheurs des hommes qui sur la terre?

Objection 1: D'après le Seigneur⁶⁵⁰ «*il y a plus de joie au ciel pour un seul pécheur qui se repend que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de repentir.*» Or, s'il y a de la joie, il peut aussi y avoir de la tristesse. Donc les élus souffrent en voyant les péchés et les malheurs des hommes qui sont sur la terre.

Objection 2: Saint Augustin dit que la tristesse naît «des choses qui arrivent contre notre volonté»⁶⁵¹. Or la perte de l'homme arrive contre la volonté des élus, à cause de la charité fraternelle qui est en eux. Ils s'attristent donc de la perte des hommes par le péché.

Objection 3: Il ne peut se réjouir du péché mortel qui est le mal absolu puisqu'il peut conduire à la damnation éternelle. C'est pourquoi on dit que Dieu ne veut pas du péché mais seulement le permet. Donc..

Cependant: Il n'y a point de bonheur parfait là où l'on trouve de la tristesse et de la douleur. L'apocalypse⁶⁵² dit du Ciel: «*Il n'y aura plus de mort, ni d'affliction, ni d'appels, ni de douleurs.*» Les âmes glorifiées, qui sont parfaitement bienheureuses ne souffrent donc plus de rien.

Conclusion: Les âmes glorifiées ne souffrent pas des péchés ni des peines des hommes. Car la tristesse et la douleur, selon saint Augustin, ne proviennent que de ce qui est contraire à la volonté des bienheureux; Or leur volonté adhère pleinement à l'ordination de la justice divine et rien ne se produit dans le monde qui ne soit accompli ou permis par la justice divine. Donc, absolument parlant, rien n'arrive dans le monde contre la volonté des bienheureux. Selon Aristote, on dit d'une chose qu'elle est volontaire «*simpliciter*» en ce sens que quelqu'un la veut dans un cas particulier, telle qu'elle se présente alors, en considérant toutes les circonstances, bien que, considérée en elle-même d'une manière générale, il ne la voudrait pas: Par exemple, le navigateur ne veut pas, s'il considère la chose en soi et d'une manière générale, jeter ses marchandises à la mer; Mais sous la menace d'un danger de se perdre, il le veut. Ce geste est donc plutôt volontaire qu'involontaire. Ainsi donc les élus en parlant d'une manière générale et absolue ne veulent pas les péchés et les peines des hommes. Mais ils veulent qu'à ce sujet soit observé l'ordre de la justice divine, selon laquelle certains peuvent subir des peines et peuvent pécher. Ainsi que la mère est émerveillée par tout le bien qu'elle découvre chez son enfant, de même la pénétration opérée par l'*agape* fait vraiment découvrir l'action de Dieu dans chaque individu; le concert de la bonté et du bien est moins bruyant que celui du mal, mais il s'étend bien au-delà de celui-ci.⁶⁵³

Solution 1: Aussi bien dans la pénitence des hommes que dans leur péché, il demeure pour les élus un motif de joie, à savoir l'accomplissement de l'ordre de la divine providence. En effet, le fait qu'un homme puisse pécher manifeste la libéralité de Dieu qui accepte que chacun se détourne de lui; le fait qu'un homme puisse souffrir manifeste la charité de Dieu qui s'efforce de ramener vers le salut éternel tous les hommes.

Solution 2: Cette difficulté est résolue par ce que nous avons dit dans la conclusion.

Solution 3: Le péché mortel, comme tel n'est pas cause de joie chez les élus puisqu'il est un mal. Mais, regarde avec la lumière de Dieu, il est cause de joie puisqu'il témoigne de la grandeur de l'œuvre créatrice qui a donné à l'homme d'agir selon les choix de son libre arbitre.

Article 8: Les saints dans le ciel verront-ils les souffrances des damnés?⁶⁵⁴

⁶⁵⁰ Luc 15, 47;

⁶⁵¹ La cité de Dieu, Livre 14, 15;

⁶⁵² Apocalypse 21, 4;

⁶⁵³ cf. 1 Rois 2, 18; Actes 1, 10;

⁶⁵⁴ Il s'agit de l'article de saint Thomas, Supplément Question 94, article 1;

Objection 1: Il semble qu'ils ne les verront pas. La distance entre les damnés et les bienheureux est plus grande que celle qui sépare ceux-ci des hommes de la terre. Mais les bienheureux ne voient pas les événements des hommes de la terre, puisque, à propos d'Isaïe: «*Abraham nous a ignorés* », la Glose dit: «Les morts, même saints, ignorent ce que font les vivants, fussent-ils leurs propres fils.» Ils voient donc moins encore les souffrances des damnés.

Objection 2: La perfection de la vision dépend de l'objet à voir. Aristote dit que «la plus parfaite opération du sens de la vue est celle de ce sens quand il est le mieux disposé à voir le plus bel objet visible.» Donc, au contraire, la laideur de l'objet à voir produit une imperfection dans la vision. Il n'y aura aucune imperfection chez les bienheureux: ils ne verront donc pas les misères des damnés, dans lesquelles il y a une extrême laideur.

Cependant: Isaïe dit: «*Ils sortiront et verront les cadavres des hommes qui se sont révoltés contre moi* » Et la Glose ajoute: «*Les élus sortiront par leur intelligence ou par une vision directe, pour être davantage enthousiasmés dans la louange de Dieu.*»

Conclusion: Rien ne doit être enlevé aux bienheureux de ce qui appartient à leur béatitude. Une chose est mieux connue par contraste avec son contraire, car les contraires quand ils se rapprochent sont mieux mis en lumière. C'est pourquoi, pour que la béatitude des saints leur plaise davantage, et qu'ils en rendent à Dieu de meilleures actions de grâces, il leur est donné de voir parfaitement les souffrances des impies.

Solution 1: La Glose parle ici des saints décédés, selon leur possibilité naturelle. Par celle-ci, il n'est en effet pas nécessaire qu'ils parviennent à la connaissance de tout ce qui se passe chez les vivants. Mais les saints qui sont dans le ciel, connaissent clairement tout ce qui arrive chez les hommes de la terre et chez les damnés. C'est pourquoi saint Grégoire dit: «A propos des âmes des saints, on ne peut point penser ce que dit Job, à savoir: «*que ses fils soient nobles ou misérables, il ne connaîtra pas*», parce que pour Ceux qui possèdent la clarté de Dieu, on ne peut en aucune manière croire qu'il y ait en dehors de Dieu quoi que ce soit qu'ils ignorent »

Solution 2: Bien que la beauté de l'objet vu contribue à la perfection de la vue, cependant la laideur de l'objet peut ne pas entraîner d'imperfection de la vision. Les représentations des choses, par lesquelles on connaît les contraires, ne sont pas contraires dans l'âme. C'est pourquoi Dieu, qui a la plus parfaite des connaissances, voit toutes les choses, belles comme laides.

Article 9: Les bienheureux ont-ils de la compassion pour les souffrances des damnés?

Objection 1: Cela semble. La compassion procède de la charité. Les bienheureux auront une très parfaite charité. Ils compatiront donc pleinement aux souffrances des damnés.

Objection 2: Les bienheureux ne seront jamais aussi éloignés de la compassion que Dieu peut l'être. Mais Dieu a de quelque manière de la compassion pour nos misères (d'où son titre de miséricordieux), et aussi les anges. Les bienheureux ont donc de la compassion pour les souffrances des damnés.

Cependant: Toute personne qui compatit devient de quelque manière participante à la souffrance d'autrui. Mais les bienheureux ne peuvent point participer à aucune souffrance. Ils n'ont donc point de compassion pour les souffrances des damnés.

Conclusion: La miséricorde ou compassion peut se trouver en quelqu'un de deux manières soit par passion, soit par un acte de choix de la volonté. Chez les bienheureux il n'y aura pas de passions dans

la partie inférieure de leur nature, sauf à la suite d'un choix de la raison. Il n'y aura donc chez eux de compassion ou de miséricorde qu'à la suite d'un tel choix de la raison. Une telle élection de la raison ne peut faire naître la miséricorde ou la compassion que si quelqu'un veut que le mal d'autrui soient écartés. Tant que les pécheurs sont en ce monde, ils se trouvent dans un tel état qu'ils peuvent être libérés de leur misère et de leur péché sans préjudice pour la justice divine, et être introduits dans la béatitude. La compassion est donc possible envers eux, par choix de la volonté (comme Dieu, les anges et les saints compatissent en voulant leur salut) ou par passion, comme les hommes bons compatissent aux pécheurs qui sont encore dans la vie terrestre. Mais dans l'au-delà, les pécheurs ne pourront plus sortir de leur misère. Il n'y aura donc plus de possibilité d'une compassion, voulue avec rectitude, à l'égard de leurs souffrances. Les bienheureux qui seront dans la gloire n'auront donc aucune compassion pour les damnés.

Solution 1: La charité est source de compassion quand nous pouvons à cause d'elle vouloir l'éloignement de la souffrance d'autrui. Mais les saints ne peuvent pas vouloir cela par charité à l'égard des damnés, puisque ce serait contraire à la justice divine.

Solution 2: Dieu est miséricordieux en tant qu'il va au secours de ceux qui, selon l'ordre de sa sagesse et de sa justice, peuvent être libérés légitimement il ne peut pas avoir pitié des damnés, sauf en les punissant moins qu'ils ne le méritent.

Article 10: Les bienheureux se réjouiront-ils des peines des impies?

Objection 1: Cela ne semble pas: se réjouir du mal d'autrui se rattache à la haine. Dans les bienheureux, il n'y en aura pas. Ils ne se réjouiront donc pas des souffrances des damnés.

Objection 2: Les bienheureux au ciel seront tout à fait conformes à Dieu. Mais «Dieu ne se réjouit pas de nos peines »Donc pas davantage les bienheureux.

Objection 3: Ce qui est répréhensible chez l'homme de la terre ne peut aucunement se trouver en celui du ciel. Mais ici-bas il est tout à fait condamnable de se réjouir des peines d'autrui, et très louable de s'en affliger. Donc, les bienheureux ne se réjouiront aucunement des peines des damnés.

Cependant: Le Psalmiste dit: *«Le juste se réjouira en voyant la vengeance.»*

En outre, Isaïe dit que les cadavres des révoltés *«donneront une vision de satiété à toute chair.»* Mais la satiété signifie l'assouvissement de l'esprit. Les bienheureux jouiront donc des peines des impies.

Conclusion: Une chose peut être occasion de joie de deux manières: ou bien, par soi, quand on se réjouit d'une chose pour elle-même; et de cette manière les saints ne se réjouiront pas des peines des impies. Ou bien par accident, c'est-à-dire à cause de quelque chose qui s'y ajoute; et ainsi les saints se réjouiront des peines des impies en considérant l'ordonnance de la divine justice pour ceux-ci, et leur libération personnelle, source de joie. Ainsi la justice divine et la libération des bienheureux seront par elles-mêmes cause de joie, tandis que la peine des damnés ne le sera que par accident.

Solution 1: Se réjouir du mal d'autrui en soi, appartient à la haine, mais non pas se réjouir de ce mal à cause d'une autre circonstance qui s'y rattache. De cette manière, il arrive même que quelqu'un se réjouisse de son propre mal si, par exemple, quelqu'un se réjouit de ses propres souffrances en tant qu'elles lui procurent du mérite pour le ciel. Saint Jacques dit *«Frères, quand vous tombés en diverses tentations, considérez le comme une joie.»*

Solution 2: Bien que Dieu ne se réjouisse pas des peines en tant que telles, il s'en réjouit en tant qu'elles sont ordonnées à sa justice.

Solution 3: Chez l'homme de la terre, il n'est pas louable de se réjouir, un soi, des peines des autres; mais cela devient louable s'il s'en réjouit en tant qu'elles sont liées à quelque bien. Cependant, il y a cette différence entre l'homme de la terre et celui du ciel: en celui du ciel, les passions naissent fréquemment sans jugement de sa raison; et pourtant, elles sont parfois louables en tant qu'elles indiquent une bonne disposition de l'esprit: comme les mouvements de la honte ou de miséricorde ou de regret du mal. Chez les hommes du ciel, il ne peut y avoir de passion qui ne suive pas un mouvement de la raison.

QUESTION 25: Les diverses manières de nommer le paradis

Cinq questions se posent:

- 1) Le paradis céleste est-il la même chose que le paradis terrestre d'Adam et Eve?
- 2) Est-il le royaume de Dieu?
- 3) La terre promise aux Hébreux?
- 4) La Jérusalem céleste?
- 5) Le festin des noces de l'agneau?
- 6) Serons-nous prêtres?

Article 1: Le paradis céleste est-il la même chose que le paradis terrestre d'Adam et Eve?

Objection 1: Il semble que l'on doive répondre par l'affirmative. Dans le paradis terrestre, l'homme voyait Dieu selon cette parole de la Genèse⁶⁵⁵ *«Dieu se promenait dans le Jardin à la brise du Jour.»* Or il s'agit là de la récompense essentielle du paradis céleste.

Objection 2: Après la résurrection des corps et la glorification du monde, on doit, semble t-il affirmer que l'homme retrouvera le paradis perdu par Adam et Eve. Isaïe décrit ainsi le monde renouvelé⁶⁵⁶: *«le loup habitera avec l'agneau, la panthère se couchera avec le chevreau, le nourrisson Jouera sur le repère du serpent.»* Or il en était ainsi dans le paradis terrestre. Donc le monde renouvelé sera le paradis terrestre.

Objection 3: Genèse dit⁶⁵⁷ *«Dieu bannit l'homme et il posta devant le Jardin d'Eden les chérubins et la flamme vive du glaive fulgurant pour garder l'arbre de vie.»* Or dans le paradis céleste, l'homme aura l'arbre de vie puisqu'il vivra éternellement. Il semble donc que l'Eden n'est autre chose que le paradis céleste.

Objection 4: L'Apocalypse de saint Jean semble l'enseigner puisqu'elle annonce le règne de mille ans du Christ sur la terre.⁶⁵⁸

Cependant: Saint Paul écrit⁶⁵⁹: *«Nous vous annonçons ce que l'œil n'a pas vu, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment.»* Or l'œil de l'homme a vu le jardin d'Eden. Donc le paradis est autre chose.

⁶⁵⁵ Genèse 3, 8;

⁶⁵⁶ Isaïe 11, 6;

⁶⁵⁷ Genèse 3, 24;

⁶⁵⁸ Apocalypse 20;

⁶⁵⁹ 1 Corinthiens 2, 9.

Conclusion: Comme nous l'avons montré, ce qui est à considérer comme essentiel dans le paradis céleste, c'est la vision de l'essence divine qui est communiquée aux élus dès avant la résurrection de leur corps. C'est pourquoi, pris sous ce point de vue, il n'y a pas de différence fondamentale entre le paradis céleste avant et après la résurrection de la chair. Les textes de l'Écriture qui le décrivent peuvent donc être appliqués aux deux états. De même, pour distinguer le paradis terrestre de celui qui nous est préparé par Dieu, il faut regarder en premier lieu le rapport de l'âme à Dieu. Or, au paradis terrestre, l'homme ne voyait pas Dieu face à face comme le prouve le fait qu'il a pu se détourner de lui par la suite. Il ne le contemplait que de loin selon deux modes complémentaires: une contemplation naturelle par laquelle, en regardant les créatures, il reconnaissait la sagesse et la bonté du Créateur; une contemplation mystique appuyée sur la supériorité de la grâce originelle qui l'établissait dans une amitié très proche avec Dieu. Sa béatitude naturelle était parfaite mais pas sa béatitude surnaturelle qui restait à espérer. Il n'en est pas de même dans le paradis céleste où la béatitude finale sera atteinte en plénitude. Donc le paradis céleste est tout autre chose que le paradis terrestre de nos premiers parents.

Solution 1: La Genèse ne veut pas parler ici de la vision de l'essence divine mais seulement de la permanence de sa présence, à cause de la grâce mystique reçue par Adam et Eve. Le bonheur du paradis terrestre était donc inférieur à celui de la vision béatifique.

Solution 2: Ces textes et ceux qui leur ressemblent sont des manières de parler pour exprimer la paix totale qui règnera au paradis céleste. Et, même s'ils sont pris au sens propre, il ne s'ensuit pas que le paradis céleste soit semblable au paradis terrestre car, dans le jardin d'Eden, le loup mangeait l'agneau et le serpent pouvait mordre. Seule une disposition divine protégeait l'homme en l'harmonisant totalement avec la nature.

Solution 3: Dans le paradis terrestre, l'homme était immortel en ce sens que Dieu aurait devancé la faiblesse de sa nature et l'aurait pris dans sa gloire avec son corps, sans qu'il ait à passer par la mort. Mais, à cause du péché originel, cette Assomption ne put être réalisée sauf dans la Vierge Marie qui fut exempte par une grâce toute particulière de cette tâche originelle. Dans le paradis céleste, après la résurrection du corps, l'immortalité sera due au rejaillissement perpétuel de la vision béatifique qui transfigurera notre corps mortel en corps de lumière

Solution 4: Ce texte de l'Apocalypse, interprété littéralement, a été l'objet d'une longue controverse théologique. Pour finir, son interprétation authentique a été établie de manière définitive: il s'agit de l'annonce prophétique d'une réalité de la grâce qui, quelles que soient les épreuves rencontrées par un homme ou une Église, demeure toujours présente au secours de la fidélité. Les mille années symbolisent la stabilité du Seigneur qui n'abandonne jamais ses amis.

Article 2: Le paradis est-il le Royaume des Cieux?

Objection 1: Cela ne semble pas. Jésus dit en effet⁶⁶⁰: «*le Royaume de Dieu est au milieu de vous.*» Or ses disciples n'étaient pas encore glorifiés. Donc le Royaume des Cieux n'est pas le paradis.

Objection 2: Il ne semble pas que les hommes règneront avec Dieu. «*Le Christ remettra la royauté au Père.*»⁶⁶¹ Il n'y aura donc qu'un seul roi qui sera Dieu lui-même.

Objection 3: Le Royaume de Dieu est présent partout jusqu'en enfer puisque rien ne peut se faire dans le monde contre la volonté de Dieu. Donc le paradis ne peut être appelé le Royaume de Dieu plus que l'enfer.

⁶⁶⁰ Luc 17, 21;

⁶⁶¹ 1 Corinthiens 15, 24;

Objection 4: Dieu n'habite pas plus dans le ciel que sur la terre puisqu'il est omniprésent. Le paradis ne doit donc pas être appelé Royaume des Cieux.

Cependant: Jésus appelle dans l'Évangile le paradis du nom de Royaume de Dieu, Royaume des Cieux ou encore Royaume éternel.

Conclusion: On dit qu'un homme règne sur un pays quand sa volonté est maîtresse de l'ordre qui y est établi. De même, l'homme règne sur lui-même quand il domine pleinement l'empire de ses sens et dirige ses actions par le seul ordre imposé par son intelligence. De ces deux manières, on doit dire que le paradis céleste sera le Royaume de Dieu puisque la volonté de tous les hommes sera pleinement soumise à la sienne au point que nul n'aura de volonté propre. En un autre sens, le paradis peut être appelé Royaume en tant que chacun y sera roi:

- 1) N'ayant qu'une seule volonté avec Dieu, l'homme sera par participation source de l'ordre de l'univers. Il régnera donc avec Dieu, selon le livre de l'apocalypse.⁶⁶²
- 2) Chaque homme étant unifié en Dieu, tous auront la même volonté que lui. Ainsi chacun sera dit régner sur tous car tous feront la volonté d'un seul.
- 3) Après la résurrection, l'homme sera pleinement maître de son corps au point que le corps glorieux est appelé un corps spirituel. Il régnera donc sur lui-même. De tout cela, on peut conclure que le paradis sera véritablement une communauté de rois.

Solution 1: Dans la mesure où l'homme est uni à Dieu par la charité, il commence à entrer en possession de la royauté. C'est en ce sens que l'on peut dire que le royaume de Dieu est déjà commencé sur la terre. Cependant, Dieu ne régnera pleinement sur nos âmes que lorsque tout péché aura été détruit en nous.

Solution 2: Toute royauté trouve son origine première en Dieu. Ce n'est que par participation que l'homme peut régner sur le monde.

Solution 3: Rien ne peut se faire dans le monde qui aille contre l'ordre général de la Providence divine. Ainsi, même le péché est en un sens voulu par Dieu de même que Dieu veut pour l'homme la liberté de se séparer de lui. Cependant, ce n'est pas ainsi que Dieu règne au Ciel mais par l'union de la charité.

Solution 4: C'est en un sens métaphorique que le paradis est appelé ciel. Le ciel évoque en effet plusieurs choses:

- 1) la clarté puisqu'il est libre de l'opacité de l'atmosphère terrestre;
- 2) L'inaccessibilité puisque nul ne peut y monter par ses propres forces. Il en est de même pour la vie surnaturelle.
- 3) La stabilité puisque l'ordre des astres semble immuable. De même, la vision de Dieu qui est l'essence de la béatitude du Ciel est claire puisque Dieu est lumière, inaccessible puisqu'il dépasse tout ce que l'homme peut concevoir, stable puisque nul ne peut être déchu de la possession de la gloire.

Article 3: le paradis est-il la terre promise aux Hébreux?

Objection 1: La terre promise n'est autre que le pays de Canaan. Il fut montré à Abraham puis promis à Moïse qui envoya des espions s'assurer que le peuple était capable de le conquérir. Il ne s'agit en aucune façon du royaume des Cieux.

⁶⁶² Apocalypse 22, 15;

Objection 2: C'est avec une extrême violence que les Hébreux prirent possession de la Terre promise, comme on le voit dans le livre de Josué: après avoir franchi le Jourdain, ils commencèrent par détruire la ville de Jéricho, ne laissant subsister en elle ni femme, ni enfant, ni vieillards. Ils détruisirent ensuite une à une les places fortes du pays. Au contraire, le royaume de Dieu appartient aux doux et aux humbles. Il se conquiert par la charité.

Objection 3: La terre promise fut enlevée aux Hébreux par le roi de Babylone. Il ne peut en être de même pour le paradis céleste puisque l'âme, une fois établie dans la vision béatifique, ne peut la perdre. Donc la Terre promise ne symbolise pas le paradis céleste.

Cependant: L'épître aux Hébreux⁶⁶³ dit qu' « *Abraham vint séjourner dans la terre promise par la foi.* » Or c'est par la foi que l'on rentre au paradis; D'autre part, le Seigneur dit en saint Mathieu⁶⁶⁴: « *heureux les doux, ils posséderont la terre* »; La Terre promise est donc le paradis céleste.

Conclusion: Le peuple Hébreu a été choisi par Dieu dès l'origine pour être signe aux yeux de toutes les nations du projet de Dieu sur les hommes. C'est pourquoi ce n'est pas seulement l'Écriture qui lui a été communiquée qui doit être regardée, mais aussi toute l'histoire de cette nation. Cette histoire doit être prise selon un sens spirituel. Ainsi, la Terre qui fut promise à Abraham, à Moïse puis à toutes les générations juives par la suite et qui est matériellement la Palestine, signifie en fait la promesse du paradis éternel où coulent le lait et le miel c'est-à-dire la plénitude de la béatitude divine. De même, l'histoire de la conquête de cette terre a un sens moral qui expose la lutte que l'homme doit mener contre le péché pour accéder à la gloire, selon Mathieu⁶⁶⁵: le royaume des Cieux appartient aux violents et seuls les violents l'emportent»

Solution 1: Ce n'est pas au sens propre mais au sens eschatologique que doit être compris ce texte biblique.

Solution 2: Prise en un sens moral, l'histoire de la conquête de la terre de Canaan signifie le combat spirituel qui oppose l'homme à son péché en vue de la croissance du Royaume de Dieu en lui. Ainsi, le peuple hébreu dut commencer par découvrir la vanité du péché par son expérience au désert. Il apprit ainsi l'humilité. Il dut traverser le Jourdain, qui symbolise la justification par la communication de la grâce et le bain du baptême. Puis il détruisit la ville de Jéricho, cette ville forte entre toute et plus ancienne que les autres. Elle symbolise l'orgueil qui doit être détruit en nous en premier lieu si l'on veut construire une vie spirituelle avec Dieu. La manière dont Jéricho fut détruite, à savoir après en avoir fait sept fois le tour et avoir soufflé dans les trompettes, symbolise que seule la grâce de Dieu peut réaliser en perfection une telle oeuvre. De même, l'anathème réalise sur tout ce qui était dans la ville signifie qu'il ne doit rien rester dans le cœur de l'homme qui se rattache à l'amour désordonné de soi. La ville de Jéricho ne fut jamais reconstruite car celui qui reconstruit ce qui est orgueilleux, après l'avoir détruit par la conversion ne peut rester dans la terre promise. Une telle oeuvre de destruction du péché doit donc être faite avec intransigeance, ce que symbolise la violence des conquêtes.

Solution 3: La terre promise ne symbolise pas seulement la possession parfaite de la béatitude qui est réalisée dans la vision de l'essence divine. Elle signifie aussi sa possession imparfaite par la grâce, qui est possible dès cette terre mais qui peut être perdue par n'importe quel péché mortel.

Article 4: Le paradis est-il la Jérusalem céleste?

Objection 1: Cela semble pas. L'Écriture décrit Jérusalem comme le lieu de l'infidélité, qui met à

⁶⁶³ Hébreux 11, 9;

⁶⁶⁴ Mathieu 5, 4;

⁶⁶⁵ Mathieu 11, 12;

mort les prophètes au point que Jésus a pu dire⁶⁶⁶: *«Il ne convient pas qu'un prophète meurt hors de Jérusalem.»*

Objection 2: Jésus fut crucifié hors de Jérusalem. Si cette ville devait symboliser en premier lieu l'union à Dieu et le paradis céleste, n'aurait-il pas fallu qu'il souffrit sa passion près du temple qui est le lieu de la présence divine?

Objection 3: Selon les prophéties de Jésus⁶⁶⁷, *«Jérusalem sera foulée par les païens.»* Une telle peine infligée à la ville sainte semble évoquer davantage l'enfer ou le purgatoire que le paradis céleste.

Cependant: Le livre de l'apocalypse dit à propos du paradis⁶⁶⁸: *«Je vis la Cité Sainte, la Jérusalem nouvelle, qui descendait du ciel, de chez Dieu. J'entendis une voix clamer du trône: Voici la demeure de Dieu avec les hommes.»* Donc le paradis est la Jérusalem céleste.

Conclusion: La ville de Jérusalem, regardée selon un sens spirituel, symbolise en premier lieu le cœur de l'homme. Quand Jérusalem est sainte, le temple de Dieu est placé au centre des honneurs et des attentions du peuple qui y offre les différents sacrifices exigés par la loi. Quand Jérusalem oublie Dieu et néglige le temple, elle tue les prophètes envoyés selon cette parole de Jésus⁶⁶⁹: *«Jérusalem, Jérusalem, toi qui tue les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés.»* Elle est alors soumise à la ruine physique par des armées étrangères qui détruisent le temple et massacrent son peuple comme on le vit quarante ans après la passion de Jésus. De même, le cœur de l'homme, lorsqu'il est soumis à Dieu au point que la charité est au centre de son intention, s'épanouit dans de multiples grâces spirituelles. Au contraire, s'il se sépare de Dieu par le péché mortel, il détruit l'édifice de la grâce et mérite de subir les peines qui le ramènent dans la voie du salut, selon Osée⁶⁷⁰: *«Je la conduirai au désert et je parlerai à son cœur.»*

Après l'entrée au Ciel, l'âme des élus se trouve parfaitement unifiée en Dieu au point que nul péché ne peut plus subsister. La vision de l'essence divine est source de la vie de l'âme et l'établit dans une stabilité et une béatitude parfaite. C'est pourquoi le livre de l'apocalypse décrit le paradis de la manière suivante⁶⁷¹: *«la ville peut se passer de l'éclat du soleil car la gloire de Dieu l'a illuminée et l'agneau lui tient lieu de flambeau; elle est entourée d'un rempart; elle resplendit comme une pierre très précieuse.»* Le paradis céleste est donc comparable à Jérusalem quand elle est sainte.

En un second sens, la Jérusalem terrestre peut symboliser la communauté des croyants à savoir l'Église, qui est unie par le lien de la charité entre ses membres. Après le jugement dernier, l'Église symbolisée par la Jérusalem céleste sera sans mélange d'aucune corruption puisque la charité y sera parfaite sans défaut.

En un troisième sens, la Jérusalem symbolise l'ordre parfait qui règnera dans le monde glorifié après la résurrection des corps et l'établissement du monde nouveau.⁶⁷²

Solution 1: En tant que corrompue, Jérusalem symbolise le cœur de l'homme lorsqu'il s'éloigne de Dieu et la communauté ecclésiale lorsqu'elle oublie de fonder son culte sur la charité. Mais le paradis est décrit à travers la ville de Jérusalem considérée dans sa sainteté.

Solution 2: Il convenait que Jésus meure hors de Jérusalem qui est la ville sainte, puisqu'il s'était fait pour nous péché, selon le prophète Isaïe. Comme le bouc émissaire, il a pris sur lui dans sa passion le péché de tous les hommes et l'a effacé par sa mort en dehors de la Ville sainte.

⁶⁶⁶ Luc 13, 33;

⁶⁶⁷ Luc 21, 14;

⁶⁶⁸ Apocalypse 21, 3;

⁶⁶⁹ Luc 13, 33;

⁶⁷⁰ Osée 2, 16;

⁶⁷¹ Apocalypse 21, 9 à 27;

⁶⁷² Nous entendrons une dernière fois l'appel familial: *«Heureux les invités au repas du Seigneur!»* Dans la jubilation, nous saurons que l'heure du banquet a sonné. Nous verrons la Jérusalem céleste, belle comme une mariée descendre du ciel, et tous les invités accourir des quatre coins de l'horizon. Nous les reconnaitrons sans peine: nous-mêmes, parmi les pauvres, les estropiés, les aveugles, les boiteux. Tous, pressés d'entrer dans l'Église éternelle, emportés vers leur Seigneur avec la fougue d'un amour impétueux, s'élançant comme le torrent qui bondit sur les pentes de la montagne de Dieu. (Proposition de foi des évêques de France, 1978, DOCUMENTATION CATHOLIQUE. n° 1073)

Solution 3: Les épreuves provisoires infligées à Jérusalem manifestent le gouvernement de Dieu sur l'homme qui est frappé de peines temporaires pour son péché. Mais ces peines doivent conduire l'homme à s'humilier et à réformer sa vie. En ce sens Jérusalem est le symbole du purgatoire de cette vie ou de celui qui est imposé après la mort. Ainsi, Jérusalem foulée par les païens symbolise ce temps où l'Alliance leur est donnée et enlevée au peuple juif qui l'a rejeté. Jérusalem rendue aux juifs signifie ces derniers moments du monde où les nations apostasieront et où les juifs reprendront dans leur foi l'Alliance du Christ.

Article 5: Le paradis céleste est-il le festin des noces de l'Agneau?

Objection 1: On ne peut comparer le paradis céleste à des noces. Le mariage implique le corps; la vision béatifique est une joie spirituelle.

Objection 2: De même, le plaisir qui accompagne le festin est lié à la nourriture et à la boisson. Or, au paradis céleste, l'homme n'aura plus besoin de manger puisque son corps sera devenu inaltérable.

Objection 3: Dans le paradis céleste, Dieu sera vu face à face, dans son essence. Ce n'est donc pas en tant qu'il s'est fait chair qu'il sera notre béatitude. On devrait donc parler plutôt des noces de la Trinité avec notre âme.

Objection 4: Le jour des noces, s'il est le plus émouvant, n'est pas toujours celui où l'amour des époux est le plus fort puisqu'il n'est qu'un commencement. On aurait donc du comparer le paradis au bonheur des époux qui sont restés fidèles et ont grandi dans l'amour toute une vie.

Objection 5: Nous avons montré que la substance du bonheur éternel serait la vision de Dieu. Or la vision est dans l'intelligence. Elle ne doit pas être comparée à des noces dont la joie est dans l'affectivité.

Cependant: Jésus annonce à ses disciples à la cène⁶⁷³: *«Je ne boirai plus de ce vin jusqu'au jour où je boirai le vin nouveau dans le Royaume de Dieu.»* De même, le livre de l'apocalypse dit⁶⁷⁴: *«Heureux les gens invités au festin des noces de l'agneau.»*

Conclusion: Le paradis céleste est comparable à des noces éternelles dont l'épouse serait l'âme et l'époux Dieu lui-même et ceci pour plusieurs raisons:

- 1) A cause de l'amour fervent qui unit les jeunes époux et qui est comparable à la charité brûlante qui uniera l'âme à Dieu pour l'éternité, s'épanouissant dans une délectation spirituelle parfaite.
- 2) A cause de la possession réciproque sur leur corps que se donnent les époux le jour de leur mariage. Elle symbolise la possession réciproque que l'âme aura de son Dieu au ciel.
- 3) A cause de la joie des noces qui doit être sans nuages comme le montre Jésus à Cana en apportant du vin nouveau avant que les époux s'aperçoivent qu'il n'y a plus de vin. De même, au ciel, la joie et la paix seront sans mélange puisque les fruits du Saint Esprit seront donnés en plénitude.

On peut trouver une autre signification à ce mariage spirituel que représente le paradis: l'épouse est la communauté des élus célébrant ses noces éternelles avec Dieu. C'est pourquoi l'Église est souvent comparée par l'Écriture à une épouse. Cette interprétation complète la première en manifestant qu'au Ciel, les noces ne seront pas seulement entre l'âme et Dieu, mais aussi, à cause de Dieu, celles de toutes les âmes entre elles. Ainsi seront réalisés en plénitude les deux commandements qui n'en font qu'un: *«Tu aimeras Dieu de tout ton cœur et tu aimeras ton prochain comme toi-même.»*

Solution 1: Dans le mariage, il y a deux choses à considérer:

⁶⁷³ Marc 24, 25;

⁶⁷⁴ Apocalypse 19, 9;

1) Ce qui est essentiel et qui donne au mariage d'exister, à savoir une union indissoluble des âmes, union en vertu de laquelle les époux sont tenus de se garder une fidélité inaltérable. En ce sens, la vision béatifique est comparable au mariage en toute sa perfection puisqu'elle implique une charité dont la stabilité est confirmée pour l'éternité. Toutes les perfections de l'amitié consommée sont réalisées dans ces noces, par la vision, la délectation et la fruition comme nous l'avons dit.

2) Ce qui est la perfection seconde du mariage et qui permet à l'amour de prendre son extension jusque dans le corps et dans une oeuvre commune, à savoir l'union sexuelle des époux, le don de la vie et l'éducation à des enfants. En ce sens, le mariage humain exprime d'une manière métaphorique la joie et la fécondité spirituelle du Ciel. Cependant après la résurrection des corps, le plaisir de la vision de Dieu s'étendra jusque dans la sensibilité puisque le corps participera à la gloire de l'âme. Il y aura donc un réel plaisir physique.

Solution 2: De même que la nourriture soutient la vie du corps, de même Dieu sera le seul soutien de la vie spirituelle de l'âme; De même que le vin rend joyeux et ivre, de même la vision de Dieu réjouira l'âme au delà de tout ce que l'on peut imaginer sur terre. Elle fera disparaître dans le bonheur tous les anciens soucis.

Solution 3: On peut parler au sens propre des Noces de l'agneau puisque c'est le Verbe incarné qui nous a obtenu d'entrer dans cette béatitude, à cause de la constance de son amour qui nous a poursuivi pour nous unir à lui *«alors que nous étions encore pécheurs»* selon saint Paul.⁶⁷⁵ Le Verbe s'est fait chair *«pour venir parler à notre cœur, nous qui étions dans le désert.»*⁶⁷⁶ Mais, en tant qu'il s'unira à nous comme un époux à son épouse, on doit parler des Noces de la Sainte Trinité avec notre âme.

Solution 4: L'amour des jeunes époux exprime mieux le bonheur du paradis céleste car il apparaît extérieurement selon toute sa nouveauté et sa ferveur. De même, l'amour du ciel aura l'intensité perpétuelle d'éternelles fiançailles; Mais l'amour des époux au terme d'une vie, quand il a su vaincre les épreuves du temps, peut exprimer la force indestructible de l'union des âmes avec Dieu au ciel, selon le cantique⁶⁷⁷ : *«l'amour est fort comme la mort.»*

Solution 5: Il est vrai que la comparaison des noces exprime davantage la charité qui est au commencement de la béatitude et qui y introduit, ainsi que celle qui est au terme et qui s'épanouit dans la joie spirituelle, que la substance de la béatitude elle-même qui est la vision de Dieu. Cependant, dans les noces humaines, l'amour des époux est source pour eux d'une véritable connaissance puisqu'elle permet d'atteindre ce qu'il y a de plus profond en l'autre. Et cette connaissance affective peut exprimer d'une manière lointaine la connaissance contemplative que nous aurons de Dieu dans la vision.

Article 6: Serons-nous prêtres?⁶⁷⁸

Objection 1: Cela semble insensé: Le sacerdoce lévitique, le sacerdoce ministériel catholique et le sacerdoce de la charité sont les trois formes de sacerdoce données par Dieu sur la terre. Or aucun d'entre eux ne pourra subsister: Le sacerdoce lévitique est déjà disparu, remplacé selon l'épître aux Hébreux, par l'unique sacerdoce du Christ où l'on n'offre plus des animaux mais le Christ et son âme conjointement; Le sacerdoce ministériel n'aura plus lieu de s'exercer puisque d'une part, Dieu sera vu face à face par tous ce qui rendra inutile la consécration eucharistique et, d'autre part, les fidèles ne pêcheront plus ce qui rendra superficiel le sacrement de pénitence. De même, les autres sacrements seront inutiles; Enfin, le sacerdoce de la charité disparaîtra selon ses trois fonctions: prophétique,

⁶⁷⁵ Romains 5, 8;

⁶⁷⁶ Osée 2, 16;

⁶⁷⁷ Cantique des Cantiques 8, 6;

⁶⁷⁸ Voir dans la Somme de Théologie, le sacerdoce du Christ, IIIa, Question 22; Question 82; Supplément Question 34-40; Ia IIae Question 102-105; et bien d'autres lieux théologiques.

puisque chacun sera instruit par Dieu directement; royale, puisque le Père sera le berger unique et sans intermédiaire de chacun; et sacerdotale, puisque nul n'aura plus à intercéder pour autrui, chacun étant comblé de tous les biens en plénitude.

Objection 2: Le sacerdoce ordonné disparaîtra nécessairement même dans son caractère: A l'heure de la mort, le corps disparaît et enlève au prêtre la capacité de faire les gestes et de prononcer les paroles sacramentelles.

Cependant: Lorsqu'un prêtre est ordonné, on lui redit les paroles de l'épître aux Hébreux⁶⁷⁹: «*Tu es prêtre à jamais selon l'ordre de Melchisédech*» D'autre part, l'Apocalypse de saint Jean nous décrit le monde nouveau comme «*un Royaume de prêtres pour Dieu le Père*»⁶⁸⁰ Ailleurs⁶⁸¹, ce livre dit que nous serons «*prêtre de Dieu et du Christ*»

Conclusion: Tout homme qui exerce un ministère d'intermédiaire entre Dieu et un homme ou entre un homme et Dieu, exerce une forme de sacerdoce. C'est même là la définition du prêtre: il porte devant Dieu les prières de ceux pour qui il est mandaté et, réciproquement, il communique aux hommes les réponses de Dieu. Ce mandat peut lui venir de la nature, comme on le voit pour les parents lorsqu'ils prient pour leurs enfants ou leur enseignent le Créateur. Ce sacerdoce parental implique éducation, (dimension prophétique), autorité (dimension royale) et intercession (dimension sacerdotale.) Il implique aussi des rites comme une forme de bénédiction, une adoration en famille etc. Ce mandat peut venir d'une reconnaissance du peuple comme on le voit dans certaines formes des sacerdoce religieux ou d'une parole de Dieu. Tels sont les sacerdoce lévitiques et chrétiens. Enfin, il existe un sacerdoce dont la source vient du contact intime avec Dieu par la charité: Celui qui vit de son baptême parle à Dieu dans un cœur à cœur qui le dispose surnaturellement à être intercesseur entre Dieu et les hommes: Il prie pour eux et, à l'occasion en paroles ou par le modèle de sa vie, il enseigne aux hommes qui est Dieu. Ce sacerdoce est commun à tous les fidèles et il est le plus grand de tous puisque tout les autres ne sont permis et voulus par Dieu que pour conduire les hommes à la charité théologale.

Pour savoir maintenant si ces sacerdoce demeureront dans le paradis, il suffit de se demander si nous aurons encore, selon ses diverses formes, à exercer auprès de nos frères un rôle d'intermédiaire avec Dieu. Au ciel, nous le verrons face à face et nous serons unis à lui comme une épouse dans l'amour de son époux; De plus, nous serons parfaitement comblés au point qu'il n'y aura plus ni péché ni souffrance. Il est donc évident qu'il n'y aura plus la nécessité d'une intercession. C'est ce qu'exprime l'Apocalypse⁶⁸²: «*Ils se passeront d'une lampe pour s'éclairer, car le Seigneur Dieu répandra sur eux sa lumière.*» Il est évident que les parents n'auront plus à éduquer leurs enfants devenus adultes dans la Vision béatifique communiquée après leur vie terrestre; De même, il sera inutile d'offrir à Dieu en sacrifice des animaux, chaque âme s'offrant elle-même à chaque instant. Enfin, la présence réelle dans les voiles de l'eucharistie sera remplacée par la présence sans voiles. Il est donc évident que les sacerdoce passagers que nous aurons connus sur terre seront devenus inutiles et n'existeront plus.

Par contre, il restera une place pour le sacerdoce de la charité. Comme nous l'avons montré, ce ne sera pas une place de nécessité comme sur la terre où Dieu ne peut être connu qu'à travers des images humaines de sa présence. Ce sera un sacerdoce de la gratuité du don mutuel. Etant unis à Dieu, chacun parlera à Dieu et à son prochain. De même, chacun sera pour son prochain une image unique de la beauté de Dieu, n'ajoutant que surabondance à l'unique vision de face. Enfin, nous l'avons déjà montré, chacun obéira à son prochain, réalisant ainsi dans sa perfection le vrai culte qu'attend le créateur. Ce sera donc un Royaume d'intercesseurs, c'est-à-dire de prêtres, de rois et de prophètes.

Solution 1: Nous l'avons montré, les différents sacerdoce ministériels disparaîtront, n'ayant plus de

⁶⁷⁹ Hébreux 5, 6; 7, 17;

⁶⁸⁰ Apocalypse 1, 6;

⁶⁸¹ Apocalypse 20, 6;

⁶⁸² Apocalypse 22, 15;

matière où s'exercer. Par contre, le sacerdoce de la charité subsistera dans son rôle spécifique d'intermédiaire entre Dieu et les hommes, non par nécessité mais dans l'exercice perpétuel de la charité par la délicatesse des intentions gratuites. Chacun au ciel sera devenu comme Dieu pour son prochain, étant uni à Dieu dans un amour exclusif.

Solution 2: Le sacerdoce ordonné est reçu à travers un caractère sacramental qui s'inscrit dans l'intelligence pratique du prêtre: Celui-ci sait très concrètement qu'il a reçu mandat de Dieu d'exercer certaines actions sanctificatrices. Dieu s'engage en réponse à réaliser ce pour quoi le prêtre a été mandaté. Au Ciel, chaque prêtre saura qu'il est prêtre et que, si Dieu le demandait, les paroles cultuelles prononcées seraient efficaces. Chaque prêtre sera donc prêtre en la racine du sacerdoce qui se situe dans son intelligence pratique mais non plus selon l'exercice de ce ministère devenu inutile. De même, s'il arrive qu'il y ait un prêtre en enfer, il se saura tel et le sera en effet. Cependant, s'il advenait qu'un prêtre de l'enfer prononce les paroles consécatoires, elles ne seraient pas suivies d'effet, Dieu ne répondant évidemment pas à une intention explicitement et nécessairement blasphématoire. De plus, le temps de l'Église en voie étant passé, ces paroles n'auront plus de la part du chef de l'Église, c'est-à-dire du Christ, d'autorité sur l'Esprit Saint.

En conclusion, on doit dire que le sacerdoce ministériel est éternel quant à son caractère mais non quant à son effet cultuel.

DEUXIEME SECTION: LE DESTIN GENERAL DE L'HUMANITE

LA FIN DU MONDE

Après avoir vu le destin individuel de chaque homme avant la résurrection et le jugement individuel de l'homme, il nous faut voir le destin de l'humanité dans son ensemble. Un certain nombre d'évènements doivent précéder la fin du monde: nous verrons donc: 1) Le retour du Christ; 2) les signes précurseurs de la fin du monde; 3) La fin du monde; 4) la conflagration de l'univers; A partir de la question 26, nous allons essayer de comprendre, en suivant les prophéties de l'Écriture Sainte, ce que Dieu a réservé à ses enfants lorsque approchera la fin de ce monde terrestre (Question 34) Il prépare pour la dernière manifestation de son amour un spectacle où son projet secret (nous donner la vision béatifique) sera manifesté non plus à travers la douleur de la crucifixion mais à travers la lumière douce et forte de son retour glorieux (Question 26.) Après avoir multiplié les signes pour que l'homme se convertisse (Question 27 à 33), il permettra une victoire temporaire de l'esprit de l'égoïsme. Les hommes se sépareront en grande majorité de lui et, à la suite de l'Antéchrist, ne l'attendront plus. Quelques-uns seulement garderont la foi, à l'image de Marie au pied de la croix. C'est alors qu'il apparaîtra, accompagnant sa venue de la proposition de son pardon. Ce sera la dernière manifestation de son amour, la preuve tangible qu'il nous aime puisqu'il se manifestera à des hommes indifférents et centrés sur eux.⁶⁸³

«Il reviendra dans la gloire pour juger les vivants et les morts » « L'importance de ce dernier article du Symbole baptismal n'échappe à personne: il exprime le terme et le but du dessein de Dieu dont le Symbole trace le déroulement S'il n'y a pas de résurrection, tout l'édifice de la foi s'effondre, comme le dit si vigoureusement saint Paul⁶⁸⁴. Si le chrétien ne peut plus donner aux mots «Vie éternelle «un contenu certain, les promesses de l'Évangile, le sens de la création et de la Rédemption s'évanouissent, la vie présente elle-même est privée de toute espérance⁶⁸⁵. Or, comment ignorer sur ce point le malaise et l'inquiétude de beaucoup? Qui ne constate que le doute s'insinue subtilement et jusqu'au plus profond des esprits? Même si heureusement, dans la plupart des cas, le chrétien n'en est

⁶⁸³ Ce traité sera vu selon une méthode théologique, c'est-à-dire à l'écoute de la foi de l'Église: Voir pour comprendre notre perspective les remarques de la Congrégation de la Doctrine de la foi, Lettre sur quelques questions concernant l'eschatologie. (1979)

⁶⁸⁴ cf. 1 Corinthiens 15;

⁶⁸⁵ cf. Hébreux 11, 1;

pas encore arrivé au doute positif, souvent il s'abstient de penser à ce qui suit la mort, car il commence à sentir se lever en lui des questions auxquelles il redoute de devoir répondre: existe-t-il quelque chose au-delà de la mort? Subsiste-t-il quelque chose de nous-mêmes après cette mort?

Cette partie est la suite du traité des fins dernières: La fin du monde, la résurrection, ce qui suit la résurrection.

QUESTION 26: Le retour du Christ⁶⁸⁶

A propos du retour du Christ tel qu'il se produira à la fin du monde pour la dernière génération de l'humanité, nous nous poserons questions:

- 1) Le Christ doit-il revenir dans-la gloire à la fin du monde?
- 2) Prépare-t-il pour sa Venue un spectacle qui manifestera glorieusement à tous l'amour de Dieu?
- 3) Pourquoi Dieu permettra-t-il des maux dans l'humanité avant le retour du Christ?
- 4) Reviendra-t-il comme un voleur alors que le monde sera en paix?
- 5) La date du retour du Christ est-elle inconnue?

Article 1: Le Christ doit-il revenir dans sa gloire à la fin du monde?

Objection 1: Cela semble inutile. La manifestation de la croix glorieuse semble suffire puisqu'elle provoquera la terreur des hommes pervertis et la conversion de ceux qui sont bien disposés.⁶⁸⁷

Objection 2: La gloire du Christ est une vision insoutenable pour l'homme. C'est ce que montre l'Apocalypse quand elle dit que Jean tomba comme mort à la vision du fils de l'homme⁶⁸⁸. Il est donc improbable que le Christ apparaisse dans sa gloire.

Objection 3: D'après les anges qui parlèrent aux disciples au jour de l'Ascension du Seigneur⁶⁸⁹: «Celui qui vous a été enlevé, ce même Jésus, viendra comme cela de la même manière dont vous l'avez vu monter au ciel.» Or il n'est pas dit que le Christ est monté au ciel avec son corps transfiguré. Donc il semble que, à la fin du monde, le Christ reviendra en descendant du ciel au-dessus de Jérusalem, dans son aspect habituel et non selon son aspect glorieux.

Objection 4: La parousie est moins le fait du retour du Christ vers nous, que notre découverte de ce qu'il est en vérité. S'il nous arrive dès maintenant, lors de quelques instants privilégiés, de découvrir une vérité qui, tout en étant présente, nous échappait, combien davantage nous faut-il admirer avec des yeux nouveaux, le tissu de l'Agape qui a soutenu notre vie terrestre et que nous avons peut-être trop négligé. Le retour du Christ en gloire n'est donc pas une apparition sensible mais plutôt une découverte par l'intelligence du mystère.

Objection 5: Le Christ revient pour chaque individu à l'heure de sa mort. C'est ainsi que Jésus peut annoncer son retour à la génération qui l'a connu, alors qu'il n'est pas revenu pour tous en même temps mais pour tous après la mort de chacun. C'est donc ainsi qu'il faut entendre le retour du Christ et non comme un événement historique datable.

Cependant: Le Credo de la foi catholique enseigne que Jésus reviendra «dans la gloire pour juger les

⁶⁸⁷ Mathieu 24, 30;

⁶⁸⁸ Apocalypse 1, 17;

⁶⁸⁹ Actes 1, 9;

Conclusion: Le retour du Christ dans la gloire à la fin du monde est contenu dans la foi catholique comme un élément essentiel. En effet, le fait que la rédemption opérée par le Seigneur sur la croix a efficacement détruit le péché originel et ses conséquences n'est pas évident car la résurrection du Seigneur par laquelle «*il a vaincu la mort*» n'a pas été constatée par tous les hommes mais seulement par quelques témoins. Dieu a retardé cette manifestation pour que plusieurs générations de croyants puissent sanctifier leur âme en vivant dans l'obscurité de la foi la certitude intérieure de ce salut déjà réalisé. Cependant, il est nécessaire qu'au temps voulu, la rédemption s'applique efficacement à chaque homme. Par sa venue, le Christ manifestera donc puissamment sa victoire sur le péché. Et ce retour glorieux qui s'accomplit pour chaque homme individuellement au moment de la mort de la même manière qu'elle se produira d'un seul coup pour la dernière génération humaine à la fin du monde. C'est pourquoi tout ce que nous avons dit précédemment⁶⁹¹ sur la mort de l'homme et sur la vision du Seigneur accompagné des saints, des anges, des proches et du démon accusateur est valable pour ce qui concerne la venue glorieuse dont nous parlons maintenant. En conséquence, on peut dire que la fin du monde verra se réaliser pour la dernière génération de l'humanité ce qui s'accomplit déjà aujourd'hui pour chaque homme individuellement à sa mort.

Solution 1: L'apparition de la croix glorieuse, c'est-à-dire du signe du Fils de l'homme selon Mathieu, doit d'abord être comprise dans son sens spirituel, qui n'exclut pas d'ailleurs une certaine réalisation visible à la fin du monde. Elle signifie la souffrance que chaque homme subit malgré lui durant la vie terrestre. Il en ignore le sens jusqu'à l'heure de sa mort. La croix est alors pour lui sans gloire. C'est le Christ qui explique le sens de la souffrance dans sa Parousie. Il en est de même à la fin du monde. La venue du Christ n'aura pas seulement pour finalité le repentir de l'homme, ce que peut

⁶⁹⁰ L'islam aussi professe le retour du Christ à la fin du monde. C'est la même théologie, sauf que Jésus n'y est qu'un homme et prêche l'islam. Eux aussi voient ce retour non seulement à la fin du monde mais aussi sur le lit de mort de chacun. Voir: «La mort et le jugement dernier selon les enseignements de l'islam», Rayhane éditions, Paris 1991, Fdal HAJA, p. 62ss.

«Les musulmans, du nord au sud de la terre, croient que Jésus, fils de Marie, est un messenger et un serviteur de Dieu. Sa naissance et son Ascension sont des signes célestes, destinés aux serviteurs de Dieu. Parmi ces derniers il y a ceux qui se sont réaffirmés et qui ont reconnu la vérité, il y a aussi ceux qui se sont écartés et qui se sont perdus. Le Saint Coran, révélé à Muhammad, nous a enseigné que les juifs n'ont pas tué l'Envoyé de Dieu, Jésus fils de Marie, même s'ils ont prétendu l'aVoit fait, et que les chrétiens les ont crus. La vérité est qu'ils ne l'ont jamais tué. Dieu dit: «Pour aVoit affirmé.» Nous avons tué Jésus, le Messie, fils de Marie, le messenger de Dieu» Ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont pas crucifié, mais l'illusion les en a possédés. Ceux qui là-dessus controversent ne font qu'en douter, sans aVoit en la matière d'autre science que de suivre la conjecture. Ils ne l'ont certainement pas tué. Mais Dieu l'a élevé vers lui. Et Dieu est tout puissant, sage » (4:157-158.) Dieu dit encore: «Lorsque Dieu dit: Jésus! Je vais t'achever et t'élever vers Moi, et te purifier de ceux qui ont mécrus, et mettre ceux qui t'ont suivi au-dessus de ceux qui t'ont renié, et cela jusqu'au Jour de la Résurrection. Après quoi vers Moi est votre retour et je trancherai entre vous l'objet de votre différent» (3:55.)

Jésus apparaîtra au moment où l'Antéchrist tourmentera les hommes. Il est dit qu'il sera en Syrie. Il est écrit dans «al-Jarali as-Saghir» qu'il apparaîtra au Nord de Damas. Seul Dieu le sait. L'Imam Ibn Kahtir a souligné à propos de l'exégèse de la sourate an-Nisa (les femmes, verset 159) et des hadiths du prophète concernant l'apparition de Jésus: «Ce sont des dires fréquents de l'Envoyé de Dieu qui indiquent la façon et le lieu de son apparition, qui sera en Syrie, à Damas et plus précisément à la borne Nord, au moment de la prière de l'aube. Il tuera le cochon, brisera la croix... Il n'acceptera que l'islam (comme religion), et alors les doutes des chrétiens se dissiperont. Ils embrasseront l'islam, suivant en cela Jésus»

Dieu dit: «Il n'est pas un seul parmi les gens du Livre à ne pas croire à lui avant sa mort, et le Jour de la Résurrection Jésus sera témoin contre eux» (4:159.) Il est dit dans ce verset que tout homme verra la vérité dévoilée sur son lit de mort, et pas un seul être humain ne mourra sans aVoit reconnu auparavant le vrai du faux. C'est ainsi que les gens du Livre sauront toute la vérité sur Jésus. La foi n'a de valeur que si on l'accorde à l'inconnu, car une fois qu'on a vu les preuves de ses propres yeux, on n'a plus aucun mérite d'y croire. Alors la religion deviendra une, la religion d'Abraham, le musulman, le fervent. Jésus tuera l'Antéchrist sur ordre de Dieu. Dieu ressuscitera Ya'jouj et Ma'jouj qu'Il anéantira en réponse aux invocations de Jésus ainsi qu'à celles des Compagnons.

D'après Abu Hurayra (Que Dieu soit satisfait de lui), l'Envoyé de Dieu a dit: «Comment serez-vous, quand apparaîtra parmi vous le fils de Marie alors que votre imam (guide) est l'un des vôtres?» (Rapporté par al-Bukhari et Muslim.)

Jabir Ibn'Abdallah (Que Dieu soit satisfait de lui) a entendu l'Envoyé de Dieu dire: «Un groupe de ma communauté combattra ostensiblement pour la vérité jusqu'au Jour de la Résurrection» Il a ajouté: «Alors Jésus fils de Marie (Salut sur lui) apparaîtra et leur'amir lui dira: «Venez! Priez pour nous» Il répondra: «Non! Car vous êtes les princes les uns des autres, témoignage d'honneur accordé par Dieu à cette communauté » (Rapporté par Muslim.)

Parmi ses caractéristiques mentionnées dans les *sunan* d'Abu Dawud, Abu Hurayra (Que Dieu soit satisfait de lui) a rapporté que l'Envoyé de Dieu a dit: «Il n'y a pas entre moi et lui de prophète (intermédiaire.) Il apparaîtra (certainement.) Quand vous le verrez, reconnaissez-le: (c'est) un homme de, taille moyenne, (d'une teinte) qui n'est ni rougeâtre, ni blanchâtre, (il portera) deux tissus jaunâtres. Des gouttes couleront de sa tête alors qu'elle n'a pas été mouillée. Il combattra pour l'islam, brisera la croix, proscriera la consommation du porc, abolira la *jiz'ia*. A son époque Dieu annulera toutes les religions sauf l'islam. Il anéantira l'Antéchrist. Il restera sur terre quarante ans, il mourra, et les musulmans prieront pour lui» (Rapporté par Muslim, livre *Al Iman*.)

Dans un autre hadith, il est dit quarante sans préciser si c'est quarante jours, mois ou années. Abu Hurayra (Que Dieu soit satisfait de lui) a rapporté que l'Envoyé de Dieu a dit: «Je jure par Celui qui détient mon âme entre Ses mains, qu'il (Jésus) est sur le point d'apparaître parmi vous, Jésus fils de Marie, le dirigeant juste qui brisera la croix, interdira la consommation du porc, mettra fin à la guerre. L'argent sera en abondance à tel point qu'on le refusera; et, qu'une seule prosternation sera préférable à ce monde et à tout ce qu'il contient.»

⁶⁹¹ Voir notre traité, la question 8 sur la mort;

initier la croix, c'est-à-dire de la souffrance en tant qu'elle produit dans le cœur de l'humilité. Elle aura surtout pour but de provoquer sa conversion au Bien éternel, ou au contraire son rejet éternel de ce bien. Ainsi, lors de la venue en gloire du fils de l'homme, chacun sera conduit à choisir dès cette terre et dans sa chair d'une manière définitive entre le péché ou l'amour de charité.

Solution 2: Comme nous l'avons montré à propos de la révélation qui accompagne la mort de chaque homme, le Christ qui veut que tout homme soit sauvé adapte la vision qu'il donne de son corps glorieux à la sensibilité de chaque homme. Chacun reçoit cette vision accompagnée d'une parole intérieure qui manifeste suffisamment l'amour et la justice de Dieu pour que toute ignorance disparaisse de l'intelligence. De même, les hommes qui vivront le retour du Christ tomberont dans une sorte d'extase de leur sens de telle manière qu'ils se sentiront libérés du poids de leur corps. Toute faiblesse aura donc disparu, leur permettant un choix entièrement libre concernant leur destin éternel.

Solution 3: Le Seigneur répond lui-même à cette objection⁶⁹²: *«si donc on vous dit: «le voici au désert», n'y allez pas; «le voici dans les retraites», n'en croyez rien. Comme l'éclair en effet, part du levant et brille jusqu'au couchant, ainsi en sera-t-il à l'avènement du fils de l'homme »*; Il est donc évident que le Christ n'apparaîtra pas selon son aspect terrestre mais avec son corps transfiguré et glorieux. Or, à cause de ses propriétés liées à la puissance de Dieu, le corps glorieux du Christ peut apparaître en plusieurs endroits à la fois. Ainsi chaque homme individuellement le verra, comme si le Christ revenait pour lui seul. Et cette apparition sera accompagnée d'une telle grâce de lumière que chacun saura avec certitude qu'il s'agit du Dieu fait homme. En conséquence, on doit affirmer que si un homme arrivait à descendre du ciel aux yeux de tous comme s'il volait, de la même manière que le fit Siméon le magicien, ce ne peut être le Christ mais seulement un faux prophète. Car les imitations de ce retour ne sont rien en comparaison de la vision du Verbe fait chair devant qui tout genou fléchira.

Solution 4: Cette interprétation des Ecritures est vraie à condition que son niveau de sens symbolique pour les textes qui nous occupent ne soit pas enseigné par opposition au premier sens, littéral celui-là, et qui annonce avec certitude l'événement futur et historique du retour glorieux du Christ à la fin du monde. Il vaut mieux d'ailleurs, pour éviter de réduire le retour en gloire à la venue quotidienne du Christ par la grâce, illustrer la grâce par les textes nombreux qui en parlent au sens littéral: *«Si deux hommes sont réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux »* De même, ce retour final pour tous à la fois doit être distingué de celui dont nous avons parlé à l'heure de la mort, selon l'Église⁶⁹³: *«L'Église, conformément à l'Écriture, attend la manifestation glorieuse de Notre-Seigneur Jésus-Christ et différée par rapport à la situation qui est celle des hommes immédiatement après leur mort.»*⁶⁹⁴

Solution 5: Dans son discours eschatologique, Jésus mêle volontairement trois réalités: la destruction du temple de Jérusalem, la mort individuelle et son retour visible et «politique» à la fin du monde. C'est que ces trois réalités forment un même mystère, la première étant le signe des deux autres, au plan de l'individu et du monde. Il ne doit jamais y avoir d'opposition entre ces diverses interprétations mais contemplation commune de ce qui n'est que l'application de la *kénose* (la passion) du Christ à toutes les réalités de cette terre.

Article 2: Prépare-t-il pour sa venue un spectacle qui manifestera glorieusement à tous l'amour de Dieu?

⁶⁹² Mathieu 24, 26;

⁶⁹³ Concile Vatican II, Dei Verbum 1, 4;

⁶⁹⁴ Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la foi, Lettre sur quelques questions concernant l'eschatologie, 17 mai 1979;

Objection 1: Pour prouver d'une manière définitive et grandiose l'amour de Dieu, il semble que le meilleur scénario possible consiste à multiplier à l'envie les miracles dans le temps qui précède le retour du Christ: rien ne peut, semble-t-il, conduire davantage les hommes à reconnaître la puissance suprême de Dieu et donc à se tourner vers lui qu'un impressionnant spectacle céleste. C'est d'ailleurs ce qu'annonce l'Écriture sainte⁶⁹⁵: *«Aussitôt après la tribulation, le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus sa lumière, les étoiles tomberont du ciel et les puissances des cieux seront ébranlées. Et alors apparaîtra dans le ciel le signe du fils de l'homme; et alors toutes les races de la terre se frapperont la poitrine; et l'on verra le Fils de l'homme venant sur les nuées avec puissance et grande gloire.»*

Objection 2: En saint Mathieu⁶⁹⁶, nous lisons: *«L'Évangile sera proclamé dans le monde entier en témoignage à la face des nations, puis viendra la fin»* Il semble donc que le Christ fera précéder son retour par une victoire universelle et mondiale de l'Évangile: L'Église catholique qui en garde le message en plénitude sera donc établie à la tête des nations. La Royauté sociale du Christ étant partout reconnue, son retour sera le couronnement de cette victoire mondiale.

Objection 3: Le meilleur scénario préparatoire du retour du Christ semble être le suivant: Lorsque le monde aura atteint un haut niveau de paix et de justice sociale, bannissant toute guerre et toute pauvreté par l'attention au prochain, alors l'humanité sera prête à accueillir le Christ à son retour: *«A ceci on reconnaîtra que vous êtes mes disciples, dit Jésus, si vous vous aimez les uns les autres.»*

Objection 4: Au contraire, si l'on suit la lettre des Écritures saintes, il semble que Dieu préparera le retour du Christ de la manière suivante: il laissera les hommes vivre dans leur péché et ceux-ci, loin de produire la concorde, seront une source de multiplication des guerres et des malheurs. Mathieu rapporte ainsi les paroles du Christ⁶⁹⁷: *«Il y aura une grande tribulation telle qu'il n'y en a pas eu depuis le commencement du monde.»* Ces catastrophes matérielles, en humiliant l'orgueil insensé des hommes, les disposera à la conversion lors du retour du Christ et de la manifestation de son pardon offert.⁶⁹⁸

Objection 5: Comme l'annonce l'apocalypse 2, le Christ préparera sa venue en suscitant des apôtres brûlants de charité, semblables à ceux des premiers temps de l'Église. Il leur donnera de grands charismes comme ceux de faire des miracles capables de stupéfier le cœur des hommes et de les disposer à recevoir l'Évangile. Ainsi, en quelques années, la bonne nouvelle sera reçue par tous. Le Christ reviendra alors très vite pour ne pas laisser cette sainteté universelle se corrompre.⁶⁹⁹

Cependant: Le Catéchisme de l'Église Catholique⁷⁰⁰ rappelle l'enseignement constant des Écritures à ce sujet⁷⁰¹: *«L'Épreuve ultime de l'Église: Avant l'avènement du Christ, l'Église doit passer par une épreuve finale qui ébranlera la foi de nombreux croyants. La persécution qui accompagne son pèlerinage sur la terre dévoilera le «mystère d'iniquité» sous la forme d'une imposture religieuse apportant aux hommes une solution apparente à leurs problèmes au prix de l'apostasie de la vérité. L'imposture religieuse suprême est celle de l'Antéchrist, c'est-à-dire celle d'un pseudo-messianisme où l'homme se glorifie lui-même à la place de Dieu et de son Messie venu dans la chair. Cette imposture Antéchristique se dessine déjà dans le monde chaque fois que l'on prétend accomplir dans l'histoire l'espérance messianique qui ne peut s'achever qu'au-delà d'elle à travers le jugement eschatologique même sous sa forme mitigée, l'Église a rejeté cette falsification du Royaume à venir sous le nom de millénarisme, surtout sous la forme politique d'un messianisme sécularisé, «intrinsèquement perverse»*

⁶⁹⁵ Mathieu 24, 29-30;

⁶⁹⁶ Mathieu 24, 14;

⁶⁹⁷ Mathieu 24, 21;

⁶⁹⁸ Cf. La lettre de Paul Rivet, fondateur du Musée de l'homme, publiée dans «Esprit», juin 1955;

⁶⁹⁹ Daniel-Romains ps, «Un monde sans âme.» On peut lire aussi à cet égard les prophéties de saint Louis-Marie Grignon de Montfort sur les apôtres des derniers temps, Traité de la vraie dévotion à la Vierge Marie, Chap. 5 et 9;

⁷⁰⁰ Catéchisme de l'Église Catholique, Mame, 1992, p. 149, 150;

⁷⁰¹ 2 Thésaloniciens 2; 1; 1 Timothée 4, 1; 2 Timothée 3, 1-5; Mathieu 24, 12-15; Daniel 8, 22-26; Daniel 9, 26-27; 12, 5-13;...

L'Église n'entrera dans la gloire du Royaume qu'à travers cette ultime Pâque où elle suivra son Seigneur dans sa mort et sa Résurrection. Le Royaume ne s'accomplira donc pas par un triomphe historique de l'Église selon un progrès ascendant mais, par une victoire de Dieu sur le déchaînement ultime du mal qui fera descendre du Ciel son Epouse. Le triomphe de Dieu sur la révolte du mal prendra la forme du Jugement dernier après l'ultime ébranlement cosmique de ce monde qui passe.»

Conclusion: Nous l'avons montré au long de la première question, Dieu a créé les êtres spirituels en vue de communiquer à ceux qui l'aiment la vision de son essence. Ceci ne peut se réaliser qu'à travers des épousailles spirituelles, selon le choix mutuel d'une charité qui, plus elle est fervente, permet d'entrer avec plus de profondeur dans la contemplation béatifique. Or la charité naît avec puissance dans les cœurs lorsqu'ils sont bien disposés, selon cette parole des anges⁷⁰²: *«Paix sur la terre aux hommes de volonté droite.»* Toute l'ampleur du gouvernement de Dieu sur les hommes doit se comprendre à cette lumière: Il rend humble les orgueilleux à travers les diverses épreuves de cette vie terrestre. Il est difficile de rester orgueilleux face aux humiliations de la souffrance et de la mort. Il rend assoiffés d'un salut futur les humbles à travers ces mêmes épreuves car celui qui tel Job souffre injustement durant sa vie voit son désir d'une réponse salvifique s'approfondir. Enfin, par cette même croix, il permet à ceux qui l'aiment déjà d'approfondir leur charité à travers l'offrande de leur vie. Ainsi disposés, il est certain que la majorité des hommes accueillent à l'heure de leur mort la Venue de Jésus et la vision de son Evangile car il faut un orgueil et un égoïsme puissants pour résister à une telle Théophanie.

Ce qui est vrai pour la mort individuelle des hommes n'est pas différent pour la dernière génération, à la différence cependant que ce qui se voyait à travers l'histoire de chacun prendra de plus en plus une dimension sociale jusqu'à devenir un spectacle mondial. Ainsi, vers la fin du monde, l'Esprit de Dieu qui conduisait Jésus à travers sa vie terrestre conduira l'humanité, à travers les forces de ses propres convoitises, sur le chemin de la Rédemption. Dans l'enfantement qui précèdera le retour du Christ, il donnera à son Église un rôle analogue à celui du Christ lorsqu'il nous sauva: ce n'est donc par aucun des scénarios imaginés par l'homme que Jésus prévoit de préparer son retour glorieux: Il ne nous annonce pas une Église puissamment installée aux commandes spirituelles du monde, ni une concorde parfaite entre les hommes, ni des catastrophes matérielles effroyables ou une prédication d'apôtres à l'efficacité sans failles. Il annonce pour son retour une Église humiliée, presque absente du fait de la réussite quasi-universelle d'un Antéchrist qui ne sera même pas nécessairement violent puisqu'il établira *«une fausse paix selon le monde »*⁷⁰³

Il est clair que ce succès provisoire de ce qui s'oppose au Christ sera permis par Dieu et entrera au centre même de son projet grandiose. S'il avait voulu autre chose, il lui aurait suffi d'agir, lui qui *«peut faire naître à partir des pierres des fils à Abraham »*⁷⁰⁴. En fait, le plan de Dieu pour la fin du monde ressemble à s'y méprendre à celui de la croix de Jésus. Pour nous prouver son amour, il est mort pour nous *alors que nous ne l'aimions pas encore*. A la fin du monde, il nous prouvera son amour en revenant glorieux *alors que nous ne l'aimerons plus*. Il y aura certes un petit reste de croyants selon saint Mathieu 24, 22: *«si ces jours-là (ceux de l'Antéchrist) n'avaient été abrégés, nul n'aurait eu la vie (la foi) sauve.»* Mais la majorité des hommes auront, d'après les Ecritures, suivi la voie de l'oubli de Dieu.

Solution 1: Il est vrai qu'un tel spectacle supprimerait l'athéisme mais qu'en serait-il de la charité, la seule réalité importante avec l'humilité pour la vie éternelle? Jésus, dans l'évangile de saint Jean⁷⁰⁵, nous montre les effets ambigus des miracles sur les hommes. Il multiplie à l'intention d'une foule des pains; les gens croient et applaudissent puis décident de couronner roi d'Israël pour qu'il chasse les Romains. Jésus est obligé d'aller se cacher dans la montagne. C'est pourquoi on doit affirmer que le sens premier et certain de ce texte des évangiles comme de tous les textes apocalyptiques est spirituel, le soleil obscur signifiant l'absence de Dieu et de toute sagesse du sens ultime de la vie, la lune

⁷⁰² Luc 2, 14 Vulg.;

⁷⁰³ Voir 1 Thésaloniens 5, 3;

⁷⁰⁴ Luc 3, 3;

⁷⁰⁵ Jean 6, 15;

symbolisant la disparition de ce qui reflète la lumière de Dieu pour les hommes sur la terre (l'humanité de Jésus, Marie et les saints, l'Église et les religions qui portent le nom de Dieu et de la vie éternelle.) De même, le signe du Fils de l'homme n'est pas à prendre en premier lieu comme une croix matérielle dans le ciel mais comme un temps de crucifixion et de sépulcre de l'Église. Nous développerons ces considérations au long de l'exposé. Un deuxième sens matériel n'est cependant pas à exclure car Dieu ne néglige pas d'apporter ses signes même aux hommes charnels. Le Royaume de Dieu, quant à lui, «*ne se laisse pas voir de l'extérieur*»⁷⁰⁶.

Solution 2: Le fait que l'Évangile sera proclamé devant toutes les nations ne signifie pas qu'il sera reçu. C'est ce que nous montre toute l'histoire de l'Église, même dans ses périodes de succès. L'idée d'une Royauté sociale du Christ sur le monde par l'intermédiaire de l'Église ne pose qu'un seul problème mais de taille: S'est-il trouvé une seule période de l'histoire où l'on ait vu une religion à la fois puissante extérieurement et humble dans son cœur? Dieu a permis que toutes les périodes de gloire humaine de l'Église se terminent tragiquement. Cette solution ne semble donc pas être la meilleure, au moins en ce qui concerne l'humilité.

Solution 3: Cette idée de concorde mondiale n'est pas sans poser d'autres problèmes du côté de la charité cette fois: l'homme manifeste à travers toute son histoire une immense capacité à s'installer douillettement sur la terre dès que vient la prospérité matérielle. Il en vient à oublier Dieu et la vie éternelle, se trouvant bien dans une routine quotidienne. L'histoire de la tour de Babel⁷⁰⁷ est significative d'une humanité devenue préoccupée de ses seuls comforts et réussites. On peut souvent reprocher au catholicisme social d'être tourné vers les hommes au point d'en oublier le cœur à cœur de la vie avec Dieu, jugé comme une perte de temps pour l'action. L'Écriture sainte donne la paix politique comme une marque de l'homme sans Dieu si elle est fondée sur une concorde des égoïsmes fondés sur la recherche des plaisirs et non sur la charité.

Solution 4: Il n'est pas du tout sûr que, vers la fin du monde et dans les années qui précéderont le retour du Christ, il y ait encore des guerres et de grands malheurs matériels. En effet, le Seigneur présente sa venue comme suit: «*lorsqu'on dira paix et sécurité*»⁷⁰⁸. Le règne de l'Antéchrist sera, comme nous le verrons, une réussite mondiale grâce aux bienfaits matériels qu'il accomplira. Vers la fin du monde, il est probable que la guerre et les tremblements de terre seront avant tout dans les cœurs, c'est-à-dire à travers les angoisses et les désespoirs d'hommes vivants loin de Dieu qui seul donne un sens à la vie.

Solution 5: Dieu ne manquera pas d'utiliser tous les moyens cités jusqu'ici, même s'ils doivent prendre vers la fin du monde une tonalité différente de ce qu'on aura vu auparavant. En effet toute créature, guerre et paix, foi et apostasie peut lui servir à amener en fin de compte les hommes bien disposés au salut.

Article 3: Pourquoi Dieu permettra-t-il ce mal avant la venue du Christ?

Objection 1: Les prophéties concernant l'apostasie généralisée de l'humanité, le règne de l'Antéchrist, le martyre de l'Église et la disparition de ce qui porte le nom de Dieu sur la Terre semblent contradictoires avec la Sagesse et l'Amour de Dieu. Comment parler autrement si l'on considère l'histoire du monde, du peuple hébreu et de l'Église: Dieu n'a jamais laissé à l'iniquité une telle victoire de peur que beaucoup, se complaisant dans leur péché, ne se séparent de lui totalement et à jamais.

Objection 2: Un tel enseignement ne peut que conduire au désespoir, à quoi bon évangéliser s'il est

⁷⁰⁶ Luc 17, 20;

⁷⁰⁷ Genèse 11;

⁷⁰⁸ 1 Thésaloniciens 5, 3;

prévu à l'avance que les efforts n'aboutiront à rien? A quoi bon ordonner des prêtres si l'on sait que l'Église sera détruite?

Objection 3: Le fait que quelques contemplatifs pourront vivre de l'intérieur les mystères de la fin de l'Église est de bien peu de consolation si le reste du peuple se perd pour l'éternité.

Cependant: «Dieu peut, s'il le veut, faire de ces pierres des enfants à Abraham »⁷⁰⁹. Par la puissance de ses miracles, il pourrait convaincre de l'Évangile tout homme dont la volonté n'est pas totalement pervertie par le blasphème contre le Saint Esprit. S'il ne le fait pas, c'est qu'il aura ses raisons. Or Dieu ne fait rien ou ne permet rien sur la terre qu'en raison de son amour débordant qui veut sauver tous les hommes. C'est donc son amour qui permettra ces mystères douloureux de la fin du monde.⁷¹⁰

Conclusion: Depuis le péché originel, le cœur de l'homme s'est obscurci au point d'oublier ce qui lui avait été révélé au jardin d'Eden: Dieu est Lumière, Dieu est Amour; il propose à ceux qui l'aiment la vision béatifique. Pour le sauver, Dieu n'a cessé d'agir à travers toute l'histoire. C'est ce que raconte la parabole des vigneronniers homicides⁷¹¹. Dans ces temps qui sont les derniers, Dieu a utilisé le moyen suprême, où son amour est prouvé à l'homme d'une manière extrême puisque c'est lui-même, pas un envoyé, par son Fils, qui nous a sauvés⁷¹². Jésus crucifié a manifesté de façon grandiose Dieu, attirant à lui tous les hommes. La preuve, nous dit saint Paul⁷¹³ «qu'il nous aime, c'est qu'il est mort pour nous alors que nous étions pécheurs.»

Cependant, malgré ce mystère, la suite de l'histoire a montré que bien des invités des noces alors même qu'ils étaient nourris de la grâce de la présence de Dieu l'ont oublié, se détournant de lui pour des réalités créées, comme le montre la parabole du semeur⁷¹⁴. C'est ce qui arrivera à la fin du monde d'une façon quasi générale. Dieu se sera efforcé pourtant de ramener l'humanité à lui, multipliant la venue d'apôtres, le don de miracles et de signes avertisseurs, jusqu'à faire agir sa mère dans de nombreuses apparitions, comme nous le montrerons. Il permettra cependant que l'iniquité s'installe, jusqu'à laisser l'Antéchrist vaincre extérieurement ce qui porte le nom de Dieu.

Cette permission ne sera pas vaine car Dieu saura, au moment choisi, en tirer un bien supérieur qui tournera à la gloire pour la plupart et à la confusion pour les artisans de ce mal. En effet, Dieu prépare pour la fin du monde un spectacle qui manifestera de façon définitive et glorieuse (non plus douloureuse et obscure comme à la croix) qu'il nous aime. Ce sera l'ultime révélation. Il réalisera cela au moment connu de lui seul, lorsque la prière des saints des derniers temps sera devenue si présente par sa charité qu'il ne pourra plus que l'exaucer sans retard. C'est donc le martyre de l'Église, vécu avec une charité intense par le reste de ses membres, qui provoquera le retour du Christ.

Alors que l'humanité se complaira dans son péché, tels les hommes de l'époque de la tour de Babel, le Christ se montrera soudain à tous les hommes en même temps, accompagné des anges et des saints. Il apparaîtra dans son corps de gloire ce qui signifie que tous les hommes verront son amour et la gravité de leurs péchés. Alors ceux qui ne sont pas totalement obstinés dans le mal se convertiront, telle la femme adultère⁷¹⁵.» Leur nombreux péchés leur seront pardonnés car ils montreront beaucoup d'amour.»

En définitive, les circonstances tragiques de la fin du monde démultiplieront la manifestation de l'amour de Dieu car le Messie reviendra alors que nul ne l'attendait plus. Ce jour-là, «il dépouillera les Principautés et les Puissances et les donnera en spectacle à la face du monde, en les traînant dans

⁷⁰⁹ Luc 3, 8;

⁷¹⁰ «Et je vis, et voici qu'au milieu du trône et des quatre animaux et au milieu des vieillards se tenait un agneau comme égorgé.» Les trônes, les animaux, les vieillards, c'est l'Église: L'agneau comme égorgé, c'est l'Église avec sa tête, qui meurt pour le Christ afin de vivre avec lui. Saint Césaire d'Arles, Commentaire de l'apocalypse, Desclée de Brouwer p. 58;

⁷¹¹ Luc 20, 9-16;

⁷¹² Isaïe 63, 8;

⁷¹³ Romains 5, 8;

⁷¹⁴ Luc 8, 5;

⁷¹⁵ Luc 7, 48;

*son cortège triomphal.»*⁷¹⁶ Ce sera la dernière manifestation de ce qui a été commencé à la croix.

Solution 1: Au contraire, la Bible nous apprend que bien des hommes moururent alors qu'ils étaient encore profondément plongés dans leur iniquité: Ainsi, le déluge détruisit l'humanité pervertie; Sodome et Gomorrhe furent ravagées par le feu en un jour; Le peuple hébreu conduit par Moïse mourut tout entier au désert sans entrer dans la terre promise. De même, Dieu attendit avant de laisser les armées de Josué envahir la Palestine *«que la mesure de leurs iniquités soit comble.»*⁷¹⁷ Quel est la raison de ces actes de Dieu? Faut-il affirmer que ces pécheurs furent tous condamnés à la damnation éternelle? Bien au contraire, par cette mort, Dieu les sauvait en masse de la mort éternelle. Car la mort violente, en les frappant, leur manifestait la misère de leur condition et la vanité de leur péché. Frappés ainsi, ils criaient de toute leur âme vers un Sauveur. Ainsi, de l'humiliation naissait en eux l'humilité. L'apparition de l'ange de Dieu qui les accueillait dans l'autre monde en leur révélant la miséricorde infinie du Seigneur les amenait à la conversion avec d'autant plus de force qu'ils avaient reçu davantage en pardon. Quant aux obstinés, aux orgueilleux inconvertissables, ils se séparaient définitivement de Dieu librement. En tout cela, l'amour de Dieu resplendit puissamment puisqu'il n'aura rien négligé pour éviter à l'homme la mort éternelle.

A la fin du monde, Dieu s'agira pas différemment hormis le fait qu'il délivrera la dernière génération de la souffrance de la mort, La gravité de la douleur spirituelle chez les hommes en sera augmentée tant l'apparition de la douceur du cœur de Dieu manifestée en Jésus sera bouleversante. Chacun, voyant la gravité de son péché et la grandeur de la miséricorde se frappera la poitrine.

Solution 2: Il faut distinguer l'espoir humain de l'espérance qui est ne vertu théologique. L'espoir est finalisé par un bien de cette terre; l'espérance ne désire que les biens éternels et elle les attend avec certitude du seul secours divin. Ainsi, prises au plan de l'espoir, ces révélations sur la fin du monde sont totalement désespérantes. Celui qui attend un royaume de Dieu sur la terre, une Église triomphante ne peut qu'être scandalisé, de la même manière que les juifs à qui Jésus annonçait la ruine du temple de Jérusalem. Cela paraît même blasphématoire puisque ce temple, étant voulu par Dieu, semble nécessairement indestructible. Trop d'apôtres, vivant d'espoir humain et déçus par le peu de résultat de leur moisson, se sont découragés: c'est oublier que Dieu lui-même dirige toute chose en vue du salut du monde, selon Luc 3, 8.

L'espérance théologique attend quant à elle le Royaume de Dieu tel que Dieu le veut et quand Dieu le veut. Elle sait que la glorification de l'Église se fera dans l'autre monde et que Dieu, selon des voies mystérieuses mais pleinement efficaces, conduira le plus grand nombre possible à la Vie, de telle façon que ne seront damnés que ceux qui, résistant à tous ses moyens, l'auront voulu. Fondé sur une telle certitude, l'effort apostolique, loin de se taire, doit reprendre avec une totale liberté de cœur. L'apôtre, tel un serviteur quelconque, continue son effort sans se soucier d'autre chose que Dieu seul, sûr de la victoire finale de l'amour.

Solution 3: *«Elle est certes large la voie qui mène à la perdition et beaucoup s'y engagent »*, selon les paroles du Seigneur lui-même⁷¹⁸. Cependant il ne faut pas conclure que tous ceux qui y sont engagés se perdent en définitive: Lorsqu'un peuple est adonné au péché, il ne faut pas croire que tous le sont avec pleine conscience, volonté et liberté. De même, lorsqu'une nation se dit chrétienne, cela ne signifie pas que chacun de ses membres aime Dieu pour le seul motif qu'il est Dieu. Bien d'autres motivations moins spirituelles animent beaucoup: conformisme, peur de la mort, peur de l'enfer. Aristote manifeste cette vérité ainsi: *«la plupart demeurent dans le sensible »*; Jésus regardait avec miséricorde les foules égarées de son temps, *«comme un troupeau sans berger »*⁷¹⁹; Mais de toute cette ivraie que Dieu laisse pousser, il sait au moment de la récolte retirer le bon grain. Chaque génération a pu en faire l'expérience au moment de la mort; il en sera de même à la dernière génération. Cependant, la sainteté de ceux qui auront vécu de l'intérieur ces mystères sera la plus

⁷¹⁶ Colossiens. 2, 15;

⁷¹⁷ Genèse 15, 16;

⁷¹⁸ Mathieu 7, 13;

⁷¹⁹ Marc 6, 34;

grande qu'ait connu l'humanité, la plus proche de celle de Marie tant la foi nécessaire pour rester fidèle devra être confiante.

Article 4: Le Christ reviendra-t-il comme un voleur alors que le monde sera en paix?

Objection 1: Nous avons montré que le sépulcre subi par l'Église constituera un signe absolument certain de la proximité de la venue du Christ. Donc le Christ ne viendra pas comme un voleur.

Objection 2: Le monde avant le retour du Christ ne pourra être en paix puisqu'il sera dominé par la tyrannie matérielle et idéologique de l'Antéchrist.

Objection 3: Que le Christ revienne comme un voleur, cela paraît incompatible avec sa dignité et inconciliable avec la gloire qu'il manifestera.

Cependant: Saint Paul dit⁷²⁰: *«quand les hommes se diront paix et sécurité, c'est alors que tout d'un coup fondra sur eux la perte, comme les douleurs de la femme enceinte et ils ne pourront y échapper.»*

Conclusion: Comme nous l'avons dit, la venue du Christ à la fin du monde est en tout semblable à celle qui accompagne la mort de chaque homme. C'est pourquoi, dans les prophéties du Seigneur, ces deux venues sont regardées comme une seule et même chose. Dieu qui est au dessus du temps, voit en un seul retard le retour du Christ qui s'accomplit pour chacun au moment de la fin de sa vie terrestre. C'est pourquoi en parlant de la fin du monde, le Seigneur dit⁷²¹: *«Alors deux hommes seront aux champs: l'un sera pris, l'autre sera laissé; Deux femmes seront en train de moudre: l'une sera prise, l'autre laissée. Veillez donc car vous ne savez ni le jour ni l'heure ou va venir notre maître.»* Or ces textes semblent s'appliquer en premier lieu à la mort individuelle de chacun.

A la fin du monde, le retour du Christ sera précédé de nombreuses alertes venant de catastrophes naturelles, de paroles prophétiques proclamées par des témoins et d'autres signes suffisamment clairs pour ceux qui seront attentifs. Il en sera donc de même pour le monde que pour un homme dont la mort prochaine est annoncée par des malaises successifs et par les diagnostics de médecins. Cependant, l'humanité aveuglée par ses intérêts matériels et par le bonheur illusoire établi par le règne de l'Antéchrist ne prendra pas garde à ces signes. Elle sera donc surprise par la venue du Messie de la même manière qu'un homme insouciant l'est par la mort. C'est ce qui ressort des nombreuses prophéties concernant au sens littéral cette fin du monde⁷²²: *«Comme les jours de Noé, ainsi sera l'avènement du fils de l'homme. En ces jours précédant le déluge, on mangeait et on buvait, on prenait femme et mari, jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche, et les gens ne se doutèrent de rien jusqu'à l'arrivée du déluge qui les emporta tous.»*

Solution 1: Très peu d'hommes seront capables de vivre d'une manière contemplative et prophétique le sépulcre ou sera plongé l'Église à la fin du monde, la plupart considérant ce fait comme la preuve définitive du caractère purement humain de la religion chrétienne, de même qu'à la croix les hommes crurent avoir la preuve de la présomption de Jésus Christ par le fait qu'il ne pouvait se sauver lui-même. Mais pour les hommes qui vivront de l'esprit de foi de la Vierge Marie, qui attendait avec certitude la résurrection du Christ, comme il l'avait annoncé, il n'y aura pas de surprise. Ils feront partie de ceux qui auront veillé. Selon cette parole du Seigneur *«là où sera le cadavre, là seront les aigles»*⁷²³, c'est à dire les contemplatifs.

Solution 2: Il s'agira d'une fausse paix, de cette paix que donne le monde et qui est fondée sur

⁷²⁰ 1 Thésaloniens 5, 3;

⁷²¹ Mathieu 24, 40;

⁷²² Mathieu 24, 37;

⁷²³ Mathieu 24, 28;

l'équilibre des lois du commerce. C'est pourquoi le retour du Christ qui marquera le caractère illusoire des richesses matérielles sera l'objet de lamentation chez les hommes adonnés à la matière, selon l'Apocalypse⁷²⁴: *«Ils pleurent et se désolent sur elle, les trafiquants de la terre; les cargaisons de leurs navires, nul désormais ne les achète! »*

Solution 3: Le Christ ne reviendra pas comme un voleur en ce sens qu'il s'introduira dans le monde par la ruse mais en ce sens qu'il viendra au moment où le monde ne l'attendra plus.

Article 5: La date du retour du Christ est-elle connue?

Objection 1: Cela ne paraît pas. De même que les Pères saints attendaient le premier avènement du Christ, ainsi nous attendons le second. Or ces Pères connurent la date du premier avènement; ainsi que nous le voyons grâce au nombre de semaines annoncé par Daniel. C'est à cause de cela que le Christ reproche aux Juifs de n'avoir pas reconnu le temps de sa venue *«Hypocrites, vous voulez sonder le ciel et la terre; comment n'avez-vous pas recherché le temps de l'avènement du Messie?»* Il semble donc que doive nous être aussi indiqué le temps du second avènement par lequel Dieu viendra juger.

Objection 2: A travers les signes nous parvenons à la connaissance de ce qu'ils signifient. L'Écriture nous propose de nombreux signes de l'approche du jugement futur. Nous pouvons donc parvenir à la connaissance de sa date.

Objection 3: Saint Paul dit *«C'est pour nous que viendra la fin des siècles.»* Et saint Jean *«Mes petits enfants, c'est la dernière heure.»* Puisqu'un long espace de temps s'est écoulé depuis lors, il semble que nous pouvons maintenant savoir que le dernier jugement est proche.

Objection 4: Le temps du jugement ne doit être caché que pour que chacun s'y prépare avec sollicitude, puisqu'il en ignore la date fixe. Mais cette sollicitude demeurerait même si on connaissait cette date, parce que pour chaque homme la date de sa mort personnelle est incertaine, *«date, comme dit saint Augustin, à laquelle chacun vit son dernier jour, qui est en fait pour lui le dernier jour de ce monde.»* Il n'est donc pas nécessaire que la date du jugement soit cachée.

Cependant: Il est dit en saint Marc *«Ce jour ou cette heure nul ne le sait, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, sauf le Père.»* Le Christ ne le sait pas en ce sens qu'il ne nous le fait pas savoir.

En outre, saint Paul dit aux Thessaloniens: *«Le jour du Seigneur viendra comme le voleur vient la nuit.»* Il semble donc que, comme la venue du voleur la nuit est tout à fait incertaine, ainsi le jour du jugement dernier soit tout à fait incertain.⁷²⁵

Conclusion: Dieu est cause des choses par sa science. Il communique aux créatures soit la puissance de produire d'autres choses dont elles sont causes, soit la connaissance des autres choses. Dans ces deux sortes de communications, il se réserve certains pouvoirs. En effet, il accomplit certaines choses sans aucune coopération de créatures, et il connaît aussi certaines choses qu'il ne communique à aucune pure créature. Parmi celles-ci, il n'y en a pas qui doive être plus secrète que celles qui

⁷²⁴ Apocalypse 18, 11;

⁷²⁵ La théologie musulmane s'accorde avec la théologie chrétienne pour reconnaître que la date de la fin du monde est inconnue mais sera annoncée par certains signes dont on ne peut faire autrement que remarquer la proximité de ceux indiqués dans les évangiles: (La mort et le jugement dernier dans la théologie musulmane, Rayhane éditions, Paris 1991, Fdal HAJA, p. 54-55): *«Ils t'interrogeront sur l'Heure (en disant): Quand sonnera-t-elle? Réponds-leur "Mon Seigneur sait cela! Lui seul en dévoilera le terme. (Sa connaissance) pèse aux habitants des cieux et de la terre. Elle vous surprendra à l'improviste". Ils t'interrogeront ô son sujet, comme si tu en étais informé! Réponds "Seul Dieu en a connaissance!" Mais la plupart des hommes ne savent pas»* (7:187.)

L'Ange Gabriel a demandé à l'Envoyé de Dieu: *«Informe-moi au sujet de l'Heure»*. Le Prophète répondit *« L'interrogé n'en sait pas plus que celui qui l'interroge.»* (Extrait d'un long Hadith rapporté par al-Bukhari, Muslim et Abu Dawud.)

L'Ange Gabriel qui est proche de Dieu et ne sait pas lui-même quand sera l'Heure. Il en est de même du Prophète Muhamhad qu'Il a honoré lors de son voyage nocturne (à Jérusalem et aux cieux.) Dieu leur a conseillé de ne pas se focaliser sur sa réalisation et son terme, mais plutôt de s'intéresser à sa nature, à sa réalité et à la terrible sensation de terreur et de gravité qu'elle provoquera. Par sa surprise, elle sera insupportable aussi bien pour les êtres vivants que pour les cieux et la terre.

dépendent du seul pouvoir divin, sans aucune coopération de créature. Telle est la fin du monde, avec le jour du jugement. Le monde en effet finira sans l'action d'aucune cause créée, de même qu'il a été commencé par l'action immédiate de Dieu. Il convient donc que la connaissance de la fin du monde soit réservée à Dieu seul. C'est cette raison que le Seigneur lui-même semble apporter quand il dit *«Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père a placés en son pouvoir»* comme pour signifier qu'ils sont réservés à son seul pouvoir.

Solution 1: En son premier avènement, le Christ vint caché, selon ce mot d'Isaïe: *«Tu es vraiment un Dieu caché, Dieu sauveur d'Israël.»* Pour qu'il puisse être reconnu par les croyants, il fallait prédéterminer une époque fixe. Mais dans le second avènement, il viendra manifestement. Le Psalmiste assure *«Dieu viendra manifestement* *«Il n'y a donc point de possibilité d'erreur au sujet de cet avènement. Le cas est donc différent.*

Solution 2: Saint Augustin dit *«Les signes précurseurs indiqués dans l'Évangile n'ont pas tous trait à la seconde venue qui aura lieu à la fin du monde. Certains se rapportent à l'époque de la destruction de Jérusalem, qui a déjà eu lieu. D'autres, nombreux, ont trait à la venue quotidienne du Christ dans l'Église, qu'il visite spirituellement en habitant en nous par la foi et l'amour. Les signes qui sont dans les Évangiles, concernant la dernière venue, ne suffisent pas pour permettre de reconnaître d'une manière précise le temps du jugement. Les malheurs qui sont prédits comme annonçant le proche avènement du Christ ont existé dès l'époque de l'Église primitive, tantôt plus, tantôt moins. C'est pourquoi les jours des apôtres furent déjà appelés les derniers jours, comme nous le voyons dans les Actes, là où saint Pierre expose, en l'appliquant à son temps, le mot de Joël *«Il y aura dans les derniers temps...»* Depuis lors, beaucoup de temps s'est écoulé, et les tribulations de l'Église furent tantôt plus fortes, tantôt moindres. On ne peut donc point déterminer le temps qui reste encore ni le nombre de mois, ni d'années, ni de centaines ou de milliers d'années, comme dit saint Augustin. Bien qu'on croie qu'à la fin du monde ces malheurs augmenteront, on ne peut déterminer la quantité de ces maux qui précéderont immédiatement le jour du jugement ou la venue de l'Antéchrist. Dès l'époque de la primitive Église, il y eut des persécutions si graves, et une telle abondance de corruptions et d'erreurs, que certains attendaient comme proche ou même imminente la venue de l'Antéchrist, ainsi que nous le voyons dans l'Histoire ecclésiastique et dans le livre de saint Jérôme *«Des hommes illustres.»**

Solution 3: On ne peut pas tirer une période déterminée de temps à partir d'expressions comme *«Le dernier jour est venu* *«ou d'autres semblables, qu'on lit dans l'Écriture. Elles n'ont point pour but de signifier une période brève, mais d'indiquer la dernière phase du monde, qui sera comme un âge nouveau. On ne précise pas la durée de cet espace de temps, de même que la vieillesse, dernier âge de l'homme, n'est pas une période nettement marquée, puisque parfois elle dure autant que tous les âges précédents, et même plus, comme dit saint Augustin. C'est pourquoi, saint Paul écarte cette idée fautive que quelques-uns ont tirée de ses paroles, croyant que *«le jour du Seigneur était déjà tout proche.»**

Solution 4: Même en reconnaissant l'incertitude de la date de notre mort, l'incertitude de celle du jugement nous incite doublement à la vigilance: d'abord parce que nous ne savons pas s'il tardera jusqu'au-delà de la fin de notre vie d'où une deuxième raison d'être vigilants. Ensuite parce que l'homme n'a pas seulement le souci de sa personne, mais aussi de sa famille, de sa cité, de son pays et de toute l'Église, qui durent au-delà de la limite d'une vie humaine. Or il faut disposer chacune de ces collectivités de sorte que le jour du Seigneur ne la trouve pas mal préparée.

QUESTION 27: Les signes précurseurs de la fin du monde

La fin du monde sera immédiatement précédée du retour du Christ dans sa gloire. Et cette venue sera

elle-même, semble-t-il, annoncée par des signes.

A cet égard quatre questions se posent:

- 1) Y aura-t-il des signes précurseurs de l'avènement du souverain Juge?
- 2) Ces signes seront-ils donnés à tous les hommes ou seulement aux croyants?
- 3) Quels sont ces signes?
- 4) Peut-on discerner un ordre chronologique dans l'apparition de ces signes?

Article 1: Y aura-t-il des signes précurseurs de l'avènement du souverain Juge?

Objection 1: La réponse négative semble imposée par cette parole de saint Paul: *«quand les hommes diront paix et sécurité! C'est alors qu'une ruine soudaine fondra sur eux.»*⁷²⁶ En effet cette paix et cette sécurité n'existeraient pas, si des signes avant coureurs venaient semer l'épouvante.

Objection 2: Des signes sont nécessaires quand une chose doit être rendue manifeste. Mais l'avènement du Seigneur doit être caché *«le jour du Seigneur vient ainsi qu'un voleur dans la nuit.»*⁷²⁷

Objection 3: Le premier avènement du Seigneur fut connu à l'avance par les prophètes, et cependant il ne fut précédé d'aucun signe. A plus forte raison, ainsi en sera-t-il du second que personne ne connaît.

Cependant: Il est dit en saint Luc⁷²⁸: *«Il y aura des signes dans le soleil, dans la lune et les étoiles.»* D'autre part, le Seigneur dit à propos de sa venue⁷²⁹: *«Du figuier apprenez cette parabole. Dès que sa ramure devient flexible et que ses feuilles poussent, vous comprenez que l'été est proche. Ainsi, lorsque vous verrez tout cela, comprenez que le fils de l'homme est aux portes.»* Donc il y aura des signes précédant la fin du monde.

Conclusion: Quand le Christ viendra juger tous les hommes, il apparaîtra dans sa gloire, comme il convient à la dignité de sa fonction. Mais celle-ci doit être manifestée par certains indices capables d'inspirer humilité, repentir et même charité. En effet, avant sa venue, Dieu s'efforcera de convertir à lui les hommes de telle façon que le plus possible soient disposés à entrer en possession de la béatitude. L'avènement du Sauveur sera donc précédé de signes multiples destinés à avertir. L'Écriture nous annonce avec force un certain nombre d'événements qui se produiront avant la fin. Cependant, on doit reconnaître qu'on ne peut savoir avec précision de quelle manière ils se produiront quand ils sont annoncés. En effet comme le remarque saint Augustin, beaucoup de ces signes se rapportent non seulement au jugement dernier, mais encore à la destruction de Jérusalem qui a été opérée par l'empire Romain, et à cet avènement continué par lequel le Christ visite et éprouve son Église. D'autre part, il est difficile de savoir quand les signes rapportés par le livre de l'apocalypse et les autres prophéties sont à prendre au sens propre ou au sens symbolique. De telle sorte que, si l'on y réfléchit bien, on pourrait conclure que bien peu de choses sont certaines quant aux signes de l'avènement du Sauveur. Comme le dit saint Augustin, les combats, les épouvantes etc. mentionnés dans l'évangile se rencontrent tout au long de l'humanité. De même, bien des Antéchrists sont déjà venus et ont répandu le malheur sur la terre. Dira-t-on qu'il y aura comme une recrudescence de ces phénomènes à la fin du monde? Mais il est impossible d'être pleinement certain du degré qu'il doit atteindre et de l'annoncer clairement. Cette imprécision est voulue par le Seigneur afin que nous soyons chaque jour vigilants.

Solution 1: Saint Augustin⁷³⁰ dit que, à la fin des temps, les méchants persécuteront les bons; ceux-ci

⁷²⁶ 1 Thésaloniens 5, 3;

⁷²⁷ 1 Thésaloniens 5, 2;

⁷²⁸ Luc 21, 27;

⁷²⁹ Mathieu 24, 32;

⁷³⁰ Livre des prédictions d'Esychus, chap. 11;

craindront donc, tandis que ceux là seront tranquilles. Ce sont donc les méchants qui diront «paix et sûreté» parce qu'ils négligeront les signes annonciateurs du jugement. Tandis que «les bons sècheront de frayeur etc.» comme en parle saint Luc. On peut dire encore que ces signes avant coureurs sont compris dans le temps et le jour du jugement. Avant leur apparition, les impies se croiront en paix et sécurité, le monde étant plongé dans une tranquillité extérieure rassurante.

Solution 2: Le jour du Seigneur viendra «comme un voleur» parce que la date précise en est inconnue, les signes précurseurs étant insuffisants à le manifester. Quant aux signes indubitables qui précéderont immédiatement le jugement, on peut dire qu'ils font partie de ce jour même.

Solution 3: Quoique les prophètes connaissent d'avance le premier avènement du Christ, cet avènement eut lieu en secret. Il ne devait donc pas être annoncé par des signes grandioses, à la différence du second, dont la date reste mystérieuse, mais où le Christ viendra dans sa gloire. Il sera donc immédiatement précédé par des signes terrifiants. Mais bien avant ce jour, il y aura d'autres signes plus mystérieux que seuls quelques-uns sauront discerner⁷³¹.

Article 2: Ces signes seront-ils donnés à tous les hommes ou seulement aux croyants?

Objection 1: Il semble que seuls les croyants recevront de tels signes. En effet, seuls les croyants pourront en découvrir la signification prophétique. Il est inutile que les autres les reçoivent selon cette parole du Seigneur «même si un mort ressuscitait, ils ne croiraient pas»⁷³²

Objection 2: Si tous les hommes reçoivent des signes suffisamment explicites pour le retour du Christ, celui-ci ne surprendra personne par sa venue ce qui semble contradictoire avec l'Écriture.

Objection 3: Il semble que seuls les païens recevront des signes de la fin du monde. Les croyants n'en ont en effet pas besoin puisque, par l'espérance et la charité, ils sont constamment dans l'attente du retour du Christ.

Cependant: Il y aura des grands signes dans le soleil, dans la lune et les étoiles, selon saint Luc⁷³³. Or de tels signes pourront être vus par tous. Donc ils seront donnés non seulement aux croyants mais aussi aux païens.

Conclusion: La finalité des signes donnés avant la fin est de frapper la connaissance des hommes de telle façon qu'amenés à réfléchir, ils changent leur cœur avant qu'il ne soit trop tard. Or il est certain que Dieu désire proposer le salut à tous les hommes sans exception, de telle manière que ne soit damné que celui qui obstinément sera resté dans le péché. Nous avons suffisamment montré cela précédemment. Nous pouvons en déduire qu'il donnera ses signes non seulement aux croyants mais aussi aux païens, non seulement pour les individus mais aussi aux nations, avant comme après la première venue du Christ. Dans ce but, il convient que Dieu adapte ses signes à la capacité de chacun. Le propre de la connaissance humaine est de partir du sensible pour remonter à l'intelligible. Dieu s'adapte à la manière humaine de connaître. Nous le voyons dans les Écritures Saintes où Dieu révèle son mystère à travers des mots humains, et davantage encore dans l'Incarnation du Verbe. De même, les signes annonçant la fin seront fondamentalement sensibles, au point que tout homme pourra les voir dans leur matérialité.

Cependant, le signe ne consiste pas seulement dans un événement matériel. Par définition, il symbolise et révèle une réalité d'ordre intelligible. Or il est évident que tous les hommes n'ont pas la

⁷³¹ Pour comprendre avec précision la portée des textes de l'Apocalypse de saint Jean, on peut se reporter aux excellentes études du cardinal Balthasar, *La Dramatique Divine*, 3, Culture et vérité, Namur 1992, p. 19 ss.) Pour les discours eschatologiques, Voir surtout *La Dramatique Divine* 4, p. 36 ss (Le dénouement.)

⁷³² Luc 16, 31.

⁷³³ Luc 21, 25;

même la capacité à comprendre les choses spirituelles: tous n'ont pas une égale perspicacité intellectuelle ni même une égale illumination du Saint Esprit. Les hommes charnels comprennent de façon charnelle; les hommes spirituels savent remonter, à partir des signes sensibles à leur signification spirituelle. Il en est ainsi pour les signes donnés par Dieu concernant la fin, quelque soit le sens où l'on entend ce mot:

1) Il peut s'agir, même dans la pensée de Jésus⁷³⁴ de la fin de chaque homme à l'heure de sa mort. Les signes qui précèdent et annoncent notre propre mort sont nombreux: Mort d'un proche, atteinte de la maladie, vieillesse. Les hommes excessivement adonnés aux choses de ce monde réagiront en s'efforçant de ne pas y penser ou encore par la peur; les hommes de bonne volonté s'interrogeront; ceux qui espèrent en Dieu penseront à la proximité de leur rencontre avec le Christ et se «redresseront, plein de joie car leur délivrance est proche.»⁷³⁵

2) Il peut s'agir de la proximité de la fin de chaque génération humaine, selon cette parole de Jésus⁷³⁶: «*En vérité, je vous le dis, cette génération ne passera pas que tout ne soit arrivé.*» En effet, chaque génération est toute entière emportée dans l'autre monde au fur et à mesure de la mort de chacun de ses membres. Ainsi les guerres, les tremblements de terre, les famines, tout ce qui rappelle à chaque époque la précarité de tout sont des signes de la fin. De la même manière, chacun les interprète selon le degré d'intelligence et de foi qui est le sien; mais nul ne peut y rester totalement indifférent.

3) Il en sera de même à la fin du monde telle que nous la regardons dans ce traité. Dieu donnera des signes multiples qui pourront être vus par tous car ils se réaliseront dans les réalités visibles de cette époque: certains seront visibles dans le monde physique (dans les astres par exemple), d'autres dans les réalités sociales (apostasie, gouvernement de l'Antéchrist.) Mais peu d'hommes comprendront dans toute son intensité la signification spirituelle de ces signes. Il en ressortira cependant du bien pour tous: les mauvais, saisis d'inquiétude, se rappelleront la temporalité de leur vie selon la parole employée le mercredi des Cendres: «*Souviens-toi que tu es poussière et que tu retourneras à la poussière.*» S'ils ne sont pas totalement obstinés dans leur péché, à l'inverse de ces gens que décrit l'Apocalypse⁷³⁷, ils seront quelque peu disposés au salut, leur orgueil se trouvant humilié par la peur. De même, les hommes de bonne volonté, ceux qui ne connaissent pas le Christ, seront amenés à l'exemple de Job à s'interroger sur le sens de leur vie. Ils progresseront en humilité. Lors du retour du Christ ils s'écriront⁷³⁸: «*Je ne te connaissais que de loin, mais maintenant mes yeux ont vu.*» Quant aux saints, ils ne cesseront de grandir dans la charité, à cause de leur espérance sans cesse plus sûre de la proximité de la fin.

Solution 1: Même les païens peuvent être amenés par des signes à penser au retour du Christ. Mais, chez eux, cette pensée ne peut être explicite puisqu'ils n'ont pas entendu parler de ce retour. Elle est suggérée de loin, par la pensée de la mort. Chaque homme est averti qu'il mourra, soit en observant la mort des autres, soit en subissant les signes avant-coureurs de sa propre mort, comme la maladie ou la vieillesse. Et cela est valable universellement à chaque époque. Mais à la fin du monde, les signes extérieurs de la vanité de ce monde se multiplieront, tels les épidémies, les tremblements de terre et les guerres. Par ces moyens, Dieu s'efforcera de convertir tous les cœurs avant qu'il ne soit trop tard.

Solution 2: Le propre du signe n'est pas de démontrer la vérité d'une chose mais de la suggérer de telle façon que l'intelligence soit conduite à s'interroger. Il ne peut en être autrement quand il s'agit des choses de Dieu sans quoi la foi disparaîtrait pour faire place à la science. C'est pourquoi les plus grands signes et miracles n'obligent à la conversion que ceux dont la volonté est disposée favorablement en vue du bien. Quant aux autres ils s'aveuglent eux-mêmes par leur volonté de ne pas changer leur vie.

Solution 3: Il convient que même les croyants reçoivent des signes du retour du Christ. En effet, par la grâce qu'ils ont reçue, ils sont collaborateurs de l'œuvre divine. Il convient donc qu'ils associent

⁷³⁴ Voir par exemple Mathieu 24, 40: «*L'un sera pris, l'autre laissé.*»

⁷³⁵ Luc 21, 28;

⁷³⁶ Luc 21, 32;

⁷³⁷ Apocalypse 16, 11;

⁷³⁸ Job 42, 5;

leurs prières et leurs sacrifices au grand mystère de l'enfantement que connaîtra le monde lors de sa fin.

Article 3: Quels sont ces signes?⁷³⁹

Objection 1: Il semble qu'on ne doive pas distinguer des signes sensibles d'un côté et des signes spirituels de l'autre. En effet, tous les signes qui précéderont le retour du Christ seront nécessairement sensibles, puisque le propre du signe est de manifester par le sensible ce qui est spirituel.

Objection 2: Certains signes annonciateurs sont déjà réalisés, comme par exemple la destruction du Temple de Jérusalem. Ils ne doivent donc pas être comptés parmi les signes de la fin du monde.

Objection 3: Certains signes qui apparaissent au sens propre comme sensibles semblent devoir plutôt être interprétés dans un sens spirituel. Ainsi, on sait qu'il est impossible que de vraies étoiles tombent sur la terre. Il doit donc plutôt s'agir d'un symbole.

Objection 4: L'Antéchrist, quand il viendra, apparaîtra comme un homme bien réel et prendra le pouvoir sur un grand empire. On ne doit donc pas le classer parmi les signes spirituels mais plutôt parmi les signes concernant la communauté politique humaine.

Conclusion: L'Écriture décrit une multitude de signes qu'elle présente comme annonciateurs du retour du Christ. En y regardant de plus près, on s'aperçoit qu'ils peuvent être classés selon qu'ils sont sensibles et s'adressent plus particulièrement aux hommes charnels ou selon qu'ils sont spirituels et ne peuvent être compris que par ceux qui ont quelque sens des réalités spirituelles.

1) *Les signes sensibles* peuvent apparaître dans l'univers matériel ou dans les communautés humaines. Dans le monde matériel, certains concernent des phénomènes célestes tels que: «*Le soleil s'obscurcira, la lune deviendra comme du sang, les étoiles tomberont du ciel*»⁷⁴⁰. D'autres concernent la terre, comme les tremblements de terre⁷⁴¹, les épidémies⁷⁴², les famines⁷⁴³.

Quant aux signes qui frapperont directement l'ordre des sociétés humaines, on peut les classer comme suit: de grandes guerres⁷⁴⁴, de fausses paix⁷⁴⁵, une apostasie générale⁷⁴⁶, la venue de faux

⁷³⁹ A propos de ces signes et de leur nombre, il existe une importante bibliographie. Voir par exemple:

Saint Thomas, Suppl, q. 73, art. I

La théologie musulmane s'accorde avec la théologie chrétienne pour reconnaître qu'il y aura des signes précurseurs de la fin du monde. Mais leur liste en est différente: (La mort et le jugement dernier dans la théologie musulmane, Rayhane éditions, Paris 1991, Fdal HAJA, p. 54-55)

Hudayfa Ibn Asyada a rapporté: "Nous avons été surpris par la visite du Prophète alors qu'on était en pleine discussion sur (les signes) de l'Heure. Il nous a demandé: "De quoi discutez-vous?" On lui a répondu: "On évoque l'Heure." Il a dit: "Elle ne sera effective qu'une fois que vous aurez vu les dix signes." Il a évoqué la fumée, l'imposteur, la bête, le lever du soleil du côté de l'occident, le Mahdi, la descente de Jésus fils de Marie, Gog et Magog et trois phénomènes sismiques: Le premier au Machrek (orient), le second au Maghreb et le dernier dans la péninsule arabique. En dernier lieu, un feu surgira du Yémen et chassera les gens vers le lieu de la résurrection" (Rapporté par Muslim, T 8, p. 198 et Ahmad T4, p716.)

'Ah Ibn Abi Talib (Que Dieu lui accorde Sa miséricorde) a rapporté que le Prophète a dit: "Quand quinze penchants se concrétiseront dans le comportement de ma communauté, le malheur l'atteindra." On a demandé: "Lesquels, O Envoyé de Dieu?" Il répondit: "Quand l'état vivra du butin, quand les objets confiés en dépôt seront confisqués et la *zakat* (aumône légale) imposée comme impôt. Quand l'homme obéira à sa femme et désobéira à sa mère, qu'il sera bon avec son ami et rejettera son père. Quand les voix s'élèveront au sein des mosquées; quand le plus vil des hommes deviendra leur chef. Quand on honorerait l'homme pour sa méchanceté. Quand on boirait de l'alcool, qu'on porterait des habits de soie, qu'on ferait des femmes des musiciennes et des chanteuses. Quand les derniers de cette communauté maudiraient leurs ancêtres. Alors, qu'ils s'attendent à un vent rouge, un séisme et une défiguration" (Rapporté par at-tirmidhi.)

Dieu dit: "*Oui, sans aucun doute l'Heure approche, mais la plupart des hommes sont incroyables*" (40:59.)

Le Compagnon du Prophète, Sahl Ibn Sa'd as-Sa'idi a rapporté que l'Envoyé de Dieu a dit: "J'ai été envoyé moi et l'Heure comme ceci", et il a joint l'index et le majeur (Rapporté par al-Bukhari.)

Dieu a gardé l'Heure secrète pour que l'humanité, toute entière et en tout temps, cherche à en savoir un maximum sur sa nature, la craigne et se prépare avec acharnement à sa rencontre, ceci dans le cas des croyants. Quand aux incroyables, elle les surprendra sans qu'ils s'en rendent compte.

Dieu dit: "*L'Heure est proche, en vérité, et je tiens (son arrivée) absolument secrète, afin que chaque âme puisse être rétribuée selon ses oeuvres. Que celui qui ne croit pas (à son arrivée) et qui suit sa passion ne te détourne pas (de cette certitude), sinon tu périras*" (20:15-16.)

"Que l'Heure viendra - nul doute à cet égard - et que Dieu ressuscitera ceux qui sont dans les tombes" (22:7.)

⁷⁴⁰ Mathieu.24, 29; Act. 2, 20;

⁷⁴¹ Luc 21, 11;

⁷⁴² Apocalypse 16;

⁷⁴³ Apocalypse 6, 5;

⁷⁴⁴ Luc 21, 9;

⁷⁴⁵ 1 Thésaloniciens 5, 3;

prophètes⁷⁴⁷, le matérialisme⁷⁴⁸.

2) *Les signes spirituels* concerneront le monde dans ce qui le lie directement à Dieu, à savoir les réalités religieuses: ils peuvent donc s'appliquer aux différentes religions et en particulier au Judaïsme qui a une place particulière en tant qu'il est la religion du peuple élu; et à l'Église puisqu'elle est porteuse du message ultime de la révélation. D'autres signes annoncés par l'Écriture concernent l'ordre spirituel tels la venue de l'Antéchrist⁷⁴⁹ qui s'opposera en force au message de l'évangile, la vierge Marie qui aura un rôle particulier à la fin des temps⁷⁵⁰ et le signe de la croix qui apparaîtra dans le ciel⁷⁵¹.

Solution 1: Dans leur matérialité, tous les signes seront sensibles puisqu'ils apparaîtront à la connaissance sensible de chacun. Cependant, certains d'entre eux ne seront compris que par des hommes spirituels. Il en est de même lors de la première venue du Christ. La résurrection de Lazare manifesta à tous sa mission divine. Mais le plus grand des signes, qui est le signe de Jonas, c'est-à-dire sa passion et son ensevelissement, ne fut compris que par quelques-uns.

Solution 2: Si la destruction du Temple de Jérusalem est déjà réalisée dans sa matérialité, elle n'en reste pas moins signe d'une autre destruction qui aura lieu à la fin des temps, à savoir celle du nouveau temple qui est l'Église.

Solution 3: La chute des étoiles sur la terre a d'abord un sens spirituel puisqu'elle annonce la perversion de ceux qui sont les étoiles pour le monde puisqu'ils l'éclairent de leur intelligence. Ainsi, à la fin des temps, il semble que beaucoup d'intellectuels et de théologiens ne seront plus pour les autres source de vérité mais les entraîneront dans l'erreur. Il n'en reste pas moins que, pour les gens plus simples de réelles chutes d'étoiles filantes pourront se produire avant l'avènement du Christ, ce qui sera pour eux un signe adapté.

Solution 4: L'Antéchrist sera réellement un homme mais son mystère ne sera compris que par ceux qu'éclairera l'Esprit Saint puisqu'il doit s'opposer, en trouvant son inspiration auprès du Démon, au mystère de la charité du Christ. En un sens, sa lutte sera contre Dieu plutôt que contre l'homme. Il sera donc un signe spirituel.

Article 4: Peut-on discerner un ordre chronologique dans l'apparition de ces signes?

Objection 1: Il semble difficile sinon impossible de discerner un ordre dans les signes qui précéderont la fin du monde. En effet, la grande destruction subie par Jérusalem au temps du général Romain Titus qui brûla le Temple et construisit à sa place un temple aux idoles a eu lieu au tout début de l'Église. Or elle est présentée dans le discours eschatologique comme un signe qui précèdera de peu la fin.

Objection 2: De tout temps, il y a eu des martyrs et il y en aura toujours. Il semble donc inadapté de mettre le martyr comme signe du début des douleurs de l'enfantement.

Objection 3: Le livre de l'apocalypse donne un ordre très différent concernant le déroulement de l'histoire du monde, jusqu'à la venue glorieuse du Christ et le jugement des nations. Il est presque impossible de faire concorder cet ordre avec celui du discours eschatologique donc...

Objection 4: S'il existe un ordre chronologique dans l'apparition des signes annoncés, on devrait déjà

⁷⁴⁶ 1 Timothée 4, 1;

⁷⁴⁷ Mathieu.24, 24;

⁷⁴⁸ 2 Timothée 3, 1;

⁷⁴⁹ 1 Jean 2, 18;

⁷⁵⁰ Apocalypse 12, 1;

⁷⁵¹ Mathieu 24, 30;

le discerner à travers le cours de l'histoire, depuis 2000 ans que dure l'Église.

Cependant: Le Seigneur compare la fin du monde à un enfantement⁷⁵². Or, dans un enfantement, on peut discerner un ordre chronologique dans les signes qui l'annonce: d'abord les douleurs des premières contractions, puis la douleur maximale qui précède la naissance, et la naissance elle-même. Il doit en être de même pour l'humanité.

Conclusion: Dans son discours eschatologique⁷⁵³, le Seigneur propose un ordre génétique par rapport aux signes de la fin du monde. Ces signes s'amplifient avec la proximité de la fin. Et ceci est convenable pour plusieurs raisons.

-- A cause de la haine du démon qui, sentant son temps compté, multipliera ses attaques contre l'humanité, sa perversion allant jusqu'à espérer la séparer complètement de Dieu par l'action de son serviteur, l'Antéchrist.

-- A cause de la sagesse de Dieu qui gouverne l'homme de telle manière qu'il soit disposé au mieux à l'obtention de la béatitude éternelle. Il convient donc qu'il multiplie les signes de sa venue à mesure que le temps disponible pour se convertir diminue.

-- A cause de la condition de l'homme qui ne peut remonter à l'intelligible qu'en s'appuyant sur le sensible. Il a donc besoin de recevoir des signes plus explicites à mesure que la conscience de sa fin prochaine demande à être amplifiée. Il en est ainsi dans l'ordre habituel de la vie humaine: l'enfant qui a la vie devant lui ne pense pas à la mort car rien n'est là pour la lui rappeler. Mais le vieillard dont le temps est compté reçoit dans sa chair des stigmates qui le lui rappelle à chaque moment.

Dans le discours eschatologique, on peut discerner quatre temps.

1) Le Seigneur parle d'abord du *commencement des douleurs* caractérisé par la venue de nombreux faux prophètes qui produiront des hérésies; par des guerres et des rumeurs de guerre, de famines et des tremblements de terre. En cette époque, il y aura beaucoup de persécutions contre l'Église et de nombreux martyrs⁷⁵⁴.

2) Dans un second temps, le Seigneur annonce un chemin qui conduira l'humanité vers l'apostasie. Il dit que *la charité se refroidira* chez le grand nombre, ce qui n'empêchera pas l'évangile d'être proclamé par toute la terre.⁷⁵⁵

3) Dans un troisième temps, *viendront les signes de la fin*⁷⁵⁶. Le Seigneur dit que «l'abomination de la désolation sera dans le lieu saint.» Ceci semble se rapporter à une grande tribulation que devra subir l'Église puisqu'elle est le Temple de Dieu, à la manière dont le Temple de Jérusalem devint le Temple des idoles au temps du roi Antiochus⁷⁵⁷. Le temps de la fin sera donc celui de l'Antéchrist et de la lutte ultime contre les saints.

4) En dernier lieu viendra *la fin elle-même*⁷⁵⁸. Il y aura des signes dans le soleil qui s'obscurcira, dans la lune qui ne donnera plus sa lumière, dans les étoiles et les puissances des cieux. Puis apparaîtra le signe du fils de l'homme qui provoquera la terreur des méchants et sera suivi immédiatement par la glorieuse apparition du Messie, sur les nuées du ciel. «*Quant à l'Antéchrist, le Seigneur le fera disparaître par le souffle de sa Venue.*»⁷⁵⁹ Alors la fin du monde sera consommée et le jugement général de l'humanité aura lieu⁷⁶⁰.

Solution 1: La destruction du Temple de Jérusalem n'est elle-même que la préfiguration de la destruction du vrai Temple de Dieu qui est l'Église et qui sera tentée à la fin du monde par l'Antéchrist. Cette lutte du démon contre les Saints de Dieu, si elle est commencée depuis la

⁷⁵² Mathieu 24, 8;

⁷⁵³ Mathieu 24, 25;

⁷⁵⁴ L'histoire nous montre que ce temps est commencé depuis le jour de la Pentecôte. En effet, depuis 2000 ans, le Seigneur ne cesse d'enfanter chaque génération chrétienne à la Vie par la croix.

⁷⁵⁵ On ne peut manquer de penser au monde contemporain, façonné par l'athéisme et la sécularisation depuis plus d'un siècle. C'est pourtant le siècle par excellence des missions.

⁷⁵⁶ Mathieu.24, 14;

⁷⁵⁷ I Macchabées 1, 54;

⁷⁵⁸ Mathieu 24, 29;

⁷⁵⁹ I Thésaloniens 2, 8;

⁷⁶⁰ Mathieu.25, 31;

naissance de l'Église, prendra une proportion inimaginable en ces jours là, selon le Seigneur, «*si ces jours n'avaient pas été abrégés, nul n'aurait eu la vie sauve*»⁷⁶¹.

Solution 2: Les signes liés à la première phase ne disparaîtront pas dans les suivantes mais au contraire s'amplifieront, de la même manière que dans l'enfantement où les premières contractions ne disparaissent pas tant que la naissance n'est pas complètement accomplie. Il en sera de même pour les tremblements de terre, les épidémies, les famines.

Solution 3: Quant au livre de l'apocalypse, il ne donne pas en premier lieu aux hommes un regard chronologique sur l'histoire du monde. Son but est de révéler les intentions et les modes d'action de Dieu par rapport à la conduite qu'il exerce sur l'humanité⁷⁶². Il manifeste que Dieu est cause de tout ce qui arrive ici-bas: «*Du trône partent des éclairs, des voix et des tonnerres*»⁷⁶³, que le Christ peut seul rendre le monde intelligible à l'homme: «*L'agneau ouvrira les sept sceaux*»⁷⁶⁴; que l'univers entier jusque dans la souffrance qu'il cause à l'homme est utilisé par Dieu: «*les sept trompettes*»⁷⁶⁵; que le démon lui-même est utile, sans qu'il le veuille, au bien de l'homme selon son âme «*le Dragon et la bête*»⁷⁶⁶; Et qu'en définitive tout se terminera par le triomphe de la charité et la réprobation de l'orgueil⁷⁶⁷. S'il existe des prophéties applicables à l'histoire dans ce livre, elles ne sont utilisables qu'en dernier recours, dans la lumière du discours eschatologique de Jésus.

Solution 4: L'histoire de l'humanité est sainte, dirigée de l'intérieur par Dieu. Son but unique et simple est, rappelons-le, de rendre chaque âme humble pour qu'elle puisse aimer et entrer dans la salle des noces où il sera l'époux. Il dirige chaque personne individuellement par le travail de son ange gardien. Mais il dirige aussi l'humanité dans son ensemble à travers l'histoire des groupes humains; Pour cela, il dispose d'une communauté d'anges appelés «Princes» et qui connaissent parfaitement ce qu'il faut faire pour diminuer l'orgueil des peuples. Dans la première partie, nous avons décrit les trois premiers temps de l'humanité qui suivirent la chute d'Adam et Eve: Le temps où Dieu se taisait, le temps où, à partir d'Abraham, il promit à quelques-uns un sauveur, celui enfin où il se fit chair et annonça l'Évangile à ses disciples. Chacune de ces périodes était bonne et disposait les cœurs au Salut. Mais Jésus le reconnaît, parmi les hommes qui vécurent les deux premières et ceux qui aujourd'hui ignorent toujours le Christ, ils furent des milliers à désirer voir un seul de ses jours et ne le virent pas. Après son Ascension, Jésus annonce à nouveau trois temps, trois étapes de l'histoire durant lesquelles il préparera les nations à son retour glorieux. On peut les discerner à la lecture de son discours eschatologique⁷⁶⁸ et des multiples prophéties dispersées ici et là dans les lettres des apôtres. Le premier de ces temps est celui de l'extension de l'évangile dans le monde. C'est une période accompagnée de luttes et de souffrances nombreuses. Le second est celui du rejet de l'évangile par le monde. Le troisième est le temps de sa disparition quasi complète du monde. Jésus conduit son Église de la même façon qu'il le fit pour sa vie apostolique de trois années. D'abord écouté, il fut ensuite rejeté puis mis à mort. Mais sa mort, loin d'être un échec, sauvait ceux-là mêmes qui le tuaient. Y a-t-il un plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qui nous tuent? Le jour où ils s'en rendent compte, ne peut-on pas être quasiment sûr qu'ils en seront touchés? C'est ce qui arriva pour la plupart des bourreaux de Jésus. Il en sera de même pour l'Église. C'est ce que l'Esprit Saint veut et cela sera. Son sacrifice final sera vécu avec une charité proche de celle de Marie à la croix (la raison de cette grande charité de l'Église des derniers temps sera expliquée plus loin.) Elle provoquera le retour du Christ. Il ne résistera pas à la supplication humble et aimante de ceux qui

⁷⁶¹ Mathieu 24, 22;

⁷⁶² Saint Césaire d'Arles, D.D.B. Paris, 1989, p. 15, commente: «Au sujet des révélations de l'Apocalypse de saint Jean, quelques-uns des anciens Pères ont pensé qu'elles se rapportaient en totalité ou au moins en très grande partie au jour du jugement et à l'avènement de l'Antéchrist. En revanche, ceux qui ont attentivement analysé ce livre ont estimé que les révélations qui y sont contenues ont commencé à s'accomplir aussitôt après la passion de notre Seigneur et sauveur et doivent continuer à s'accomplir jusqu'au jour du jugement... »

⁷⁶³ Apocalypse 4, 5;

⁷⁶⁴ Apocalypse 5, 5;

⁷⁶⁵ Apocalypse 8, 9;

⁷⁶⁶ Apocalypse 12, 13;

⁷⁶⁷ Apocalypse 21;

⁷⁶⁸ Mathieu 24 et 25 et les parallèles en Marc et Luc;

vivront ces derniers moments. A la fin de ce troisième temps, alors que l'Antéchrist sera au sommet de son règne, alors qu'il aura établi sur le monde une paix extérieure très réelle, le Messie reviendra soudain, faisant disparaître cette fausse paix par le souffle de sa venue⁷⁶⁹. Ainsi, la fin des temps, c'est-à-dire la fin du temps de l'Antéchrist, coïncidera avec la fin du monde: les morts ressusciteront et le monde nouveau de l'éternité sera formé par Dieu. Ces trois temps ainsi que le règne de l'Antéchrist ne sont pas des événements symboliques. Leur réalisation est aussi certaine que l'étaient pour les juifs les prophéties de l'Ancien Testament. Quand un prophète annonçait qu'une jeune vierge serait enceinte, les juifs n'y voyaient pas seulement un symbole, une image d'Israël en attente de la manifestation de Dieu. Ils savaient et ne se trompèrent pas qu'une vraie jeune fille enfanterait. Il en est de même pour les événements de la fin du monde: chaque prophétie de Jésus a un sens symbolique⁷⁷⁰, c'est certain, mais aussi un sens historique: *«le ciel et la terre passeront mais mes paroles ne passeront pas.»*⁷⁷¹ Toute la difficulté consiste à démêler leur écheveau. Jésus ne cesse de mélanger dans le discours eschatologique quatre perspectives: la ruine de Jérusalem, la fin des civilisations, la mort individuelle de chacun et la fin du monde. Il procède ainsi pour nous faire comprendre que tout cela n'est à ses yeux qu'un seul et même mystère. La ruine de Jérusalem est le symbole de la ruine de notre propre corps par la mort, de celle des civilisations par l'usure du temps et de l'Église par l'action des anti-christianismes. Rien ne subsistera des réalités humaines, même de celles que lui-même a voulu comme le Temple de Jérusalem où l'Église. En passant par une telle croix, chaque cœur humain peut apprendre la petitesse. De même, les membres de l'Église deviendront de moins en moins nombreux vers la fin du temps de l'apostasie généralisée (le deuxième temps); Ils apprendront ainsi avec angoisse l'humilité et interrogeront Dieu dans leur prière. En vérité, disait Jésus, si le grain de blé ne meurt pas il reste seul mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits...en humilité, en soif de Dieu et en charité donc en Vie éternelle. Jésus marque tout ce qu'il touche de cette sagesse de la croix. Il s'oppose ainsi à tous les scénarios de salut que nous aurions inventé si nous avions été à sa place. Mais il sait ce qu'il fait.

Les trois temps qui précéderont la venue du Christ peuvent être datés, tout autant que ceux qui précéderont son incarnation. Le premier, celui de l'annonce de l'évangile, commence avec le jour de la Pentecôte et dure jusqu'à aujourd'hui. Il se caractérise par l'extension de la chrétienté à travers le monde et par des luttes que le Seigneur appelle «des guerres et des rumeurs de guerre»⁷⁷². Le second, le temps de l'apostasie qui se généralise, trouve ces racines dans des idées de la fin du Moyen Age et du siècle des Lumières. Mais il commence au plan politique avec les soubresauts antichrétiens de la Révolution française. Il continue à s'étendre jusqu'à aujourd'hui. Quant au troisième temps, celui du règne mondial d'un Antéchrist, de la disparition politique de tout ce qui porte le nom de Dieu⁷⁷³, il n'est pas encore commencé. Nous pouvons l'affirmer avec certitude en cette fin de millénaire: L'Antéchrist n'est pas là même si divers courants antichrétiens oeuvrent. Nous montrerons que pour saint Paul, c'est la preuve que le retour glorieux du Christ n'est pas imminent⁷⁷⁴. Il ne reviendra pas se montrer à l'humanité d'un seul coup tant que les dernières prophéties seront à réaliser.

Dans les trois chapitres suivants, essayons de suivre pas à pas et à grands traits les trois temps de l'humanité.

QUESTION 28: Les signes matériels qui annonceront la fin du monde

A propos des signes d'ordre sensible qui annonceront l'avènement du Seigneur, nous devons nous demander:

- 1) Y aura-t-il des signes dans le soleil, la lune et les étoiles?
- 2) Y aura-t-il des signes sur la terre, tels des tremblements de terre et des catastrophes naturelles

⁷⁶⁹ 2 Thésaloniens 2, 8;

⁷⁷⁰ Voir à ce sujet les magistrales fresques historiques dans les œuvres de Balthasar. Ex: «L'amour seul est digne de foi», Aubier p. 11ss.

⁷⁷¹ Mathieu 24, 34;

⁷⁷² Mathieu 24, 4- 11;

⁷⁷³ 2 Thésaloniens 2;

⁷⁷⁴ 2 Thésaloniens 2, 1-3;

(Maladie, famine)?

3) Y aura-t-il des guerres et de fausses paix?

4) Y aura-t-il de faux prophètes?

5) Y aura-t-il une grande apostasie?

6) Le monde sombrera-t-il dans le péché?

Article I: Y aura-t-il des signes dans le soleil, la lune et les étoiles?

Objection 1: Il semble qu'on ne puisse l'admettre sans quoi la science des astrologues pourrait prévoir le retour du Christ ce qui est contradictoire avec l'Écriture qui affirme que le Christ viendra comme un voleur.

Objection 2: Il est impossible que le soleil perde de son éclat sans quoi la vie serait immédiatement détruite sur la terre par le froid.

Objection 3: Selon Ap 6, 12, la lune deviendra rouge comme du sang. Cela ne semble pas un signe convenable, ni au sens propre ni au sens spirituel.

Objection 4: Selon l'apocalypse, un tiers du soleil s'obscurcira, un tiers de la lune s'éteindra et un tiers des étoiles tomberont sur la terre. Le chiffre paraît hors de proportion.⁷⁷⁵

Objection 5: D'après Isaïe⁷⁷⁶: *«Ce jour là, le Seigneur interviendra: là haut contre l'armée d'en haut et sur terre contre les rois de la terre. Ils seront entassés, captifs, dans la fosse. La lune sera humiliée, le soleil sera confondu. Oui, le Seigneur, le tout-puissant, est roi.»* Or ce texte semble suggérer un sens symbolique aux signes du ciel qui précéderont le retour du Christ.

Cependant: L'Écriture affirme que *«Le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus son éclat, les étoiles tomberont du ciel et les puissances des Cieux seront ébranlées.»*⁷⁷⁷

Conclusion: Dans l'Écriture Sainte, Dieu utilise les réalités sensibles de telle façon qu'il ne s'arrête pas à leur matérialité mais leur assigne un sens spirituel qu'il est nécessaire de découvrir. Ainsi, par exemple, quand il demande aux Hébreux de manger un agneau et de mettre le sang sur les piliers de la maison pour se protéger la mort, il veut annoncer et préfigurer la véritable rédemption qui doit être accomplie par son Fils, l'Agneau de Dieu, à la croix. Il en est de même pour les signes qui précéderont la fin du monde. Ils ont d'abord une signification spirituelle qui doit être perçue par l'inspiration du Saint Esprit. Ainsi, le soleil symbolise la lumière éternelle de Dieu, que nul ne peut regarder en face, la lune symbolise l'humanité Sainte de Jésus et la Vierge Marie qui reflètent pour nous l'image de Dieu au point de nous le rendre connaissable; Les étoiles du ciel symbolisent les apôtres et les docteurs car il appartient à leur Ministère d'indiquer aux hommes la route qui mène vers la vérité. Ainsi, que le soleil s'obscurcisse, que la lune cesse de briller, que les étoiles tombent du ciel, cela signifie en premier lieu, que, vers la fin des temps, les hommes seront à ce point plongés dans le péché, que leur intelligence ne percevra plus rien du Mystère divin. Les apôtres eux-mêmes, au lieu d'élever l'Homme vers le ciel, le conduiront à la terre, incapables de se souvenir qu'ils sont la lumière du monde. Il est possible que cette signification symbolique soit accompagnée à la fin du monde par la réalisation matérielle de ces signes de telle manière que chacun comprenne la gravité de sa perversion spirituelle. Peut-être la pollution produite par l'activité démesurée de l'homme obscurcira-t-elle à ce point l'atmosphère qu'elle diminuera la lumière du soleil et de la lune. Quant aux étoiles qui tomberont du ciel, elles seront peut être produites par une quantité impressionnante de météores qui s'abattront sur la terre, l'ordre de l'univers ayant été atteint par le péché de l'homme

⁷⁷⁵ Apocalypse 8, 12;

⁷⁷⁶ Isaïe 24, 20;

⁷⁷⁷ Mathieu 24, 29;

jusque dans le cosmos. Mais cela se produira, d'après le Seigneur, juste avant son retour dans la gloire.

Solution 1: De tels phénomènes liés aux astres et qui précéderont le retour du Christ ne seront pas naturels. Il est donc impossible de prévoir à l'avance la date du retour du Christ. Ce retour échappant aux lois de ce monde, il ne sera pas provoqué par l'ordre des astres, de la même façon que la première venue de Jésus qui dut être rendue visible aux astrologues par la création d'une nouvelle étoile qui se déplaçait dans le ciel et indiquait l'endroit où se tenait l'enfant Jésus.

Solution 2: Ce n'est pas le soleil lui-même qui perdra son éclat mais c'est l'homme qui par les effets de son péché ou de son imprudence, empêchera sa lumière de passer. Et cela convient même au sens spirituel que devra signifier cette catastrophe extérieure car Dieu ne cesse de briller pour l'âme des hommes mais c'est à cause de leur méchanceté qu'ils ne reçoivent plus sa lumière.

Solution 3: Pris au sens spirituel, le fait que la lune deviendra rouge comme le sang signifie que les méchants, à la fin du monde seront incapables à cause de leur péché, de contempler les mystères de Jésus et de Marie comme des lumières qui éclairent leur nuit, mais plutôt comme quelque chose de nuisible qu'ils rejeteront. Les bons, au contraire, vivront ces temps de la fin en s'unissant par leurs souffrances au sang de Jésus versé pour eux sur la croix. Nous en avons l'image dès maintenant, de manière cependant individuelle, alors qu'à cette époque, il s'agira d'un phénomène mondial. Pour ceux qui aiment leur liberté et le plaisir de jouir de leur vie plus que l'amour d'autrui, le message évangélique devient insupportable. Pour ne pas avouer son propre égoïsme, on le qualifie lui-même d'égoïste car liberticide. Rappelons que la lune symbolise l'humanité de Jésus et la présence de tous les saints comme Marie, car ils reflètent et tamisent la Lumière de Dieu comme la lune le fait pour le soleil.

Solution 4: Pris au sens spirituel, le chiffre d'un tiers signifie que l'épreuve des derniers temps sera mesurée selon l'ordre de la sagesse de Dieu «à cause des élus, qui auront la vie sauve.»⁷⁷⁸

Solution 5: Si l'on suit le texte d'Isaïe, le symbolisme présent dans le soleil et la lune ne concerne pas Dieu et le Christ mais plutôt l'orgueil de l'homme qui s'exalte comme le soleil et à ses oeuvres qui reflètent cet orgueil comme leur manifestation. Et cela n'est pas étonnant car les symboles de l'Écriture peuvent toujours être pris selon un double sens. Ainsi, l'eau signifie à la fois la vie comme on le voit dans le baptême et la mort dans le déluge. Mais ce sens symbolique ne s'oppose pas au fait que le soleil et la lune perdront réellement leur éclat à la fin du monde.

Article 2: Y aura-t-il des signes sur la terre, tels que des tremblements de terre et des catastrophes naturelles?

Objection 1: De tels phénomènes naturels ont toujours existés et existeront toujours. Ils ne doivent donc pas être considérés comme des signes de la fin du monde.

Objection 2: De tels malheurs, s'ils ont lieu, frapperont indifféremment les méchants et les bons ce qui paraît inconvenant à la sagesse de Dieu.

Objection 3: Certaines catastrophes naturelles concernent parfois un seul individu, comme par exemple la maladie et la mort de chacun. Elles ne doivent donc pas être regardées comme un signe de la fin du monde en général.

Objection 4: La famine n'est pas toujours une catastrophe d'origine naturelle. Elle peut parfois avoir

⁷⁷⁸ Mathieu 24, 22;

son origine dans l'incapacité des hommes à gérer les terres et à distribuer équitablement les productions. Elle ne doit donc pas être regardée comme un signe de la fin du monde, mais plutôt comme un effet du péché de l'homme.

Cependant: Le Seigneur affirme en saint Mathieu⁷⁷⁹: *«Il y aura par endroit des famines et des tremblements de terre. Et tout cela ne fera que commencer les douleurs de l'enfantement.»*

Conclusion: La fin du monde sera précédée par des catastrophes naturelles. Les hommes subiront diverses peines dont l'origine sera dans le désordre de la nature. Et cela est nécessaire pour mieux les disposer à la rencontre qui aura lieu avec le Christ lors de son retour glorieux. Comme nous l'avons montré, l'homme a été créé par Dieu dans le but d'être introduit dans la béatitude éternelle. Or, certaines conditions sont présumées pour cette fin dans la volonté, à savoir la pénitence qui fait rejeter le mal et adhérer au bien, l'humilité qui dispose l'âme à l'action de Dieu et la charité qui lui fait désirer Dieu. Les peines temporelles seront donc infligées par Dieu à l'homme de telle manière que son âme soit ainsi disposée *«afin que le plus possible soient sauvés»* Elles seront utiles aux méchants, dont l'intention est finalisée par les biens de ce monde. Par les peines naturelles, ils découvriront la vanité de ce qui est passager selon la parole du Seigneur⁷⁸⁰: (Le riche qui n'emporte rien dans la tombe.) *«Insensé, cette nuit même on va te redemander ton âme. Et ce que tu as amassé, qui l'aura?»* Ils seront ainsi disposés à la conversion vers le bien éternel qui demeure.

Elles seront utiles aux hommes de bonne volonté qui en les subissant, grandiront dans l'humilité selon cette parole de Job⁷⁸¹: *«Tu es tout puissant, Seigneur. Maintenant mes yeux t'ont vu, aussi je m'afflige sur la poussière et sur la cendre.»*

Enfin elles seront utiles aux saints dont elles purifieront la charité selon saint Pierre⁷⁸²: *«Il vous faut être quelque temps affligés par diverses épreuves, afin que, bien éprouvée, votre foi, plus précieuse que l'or périssable, devienne un sujet de louange, lors de la révélation de Jésus Christ.»*

Quant à ceux qui ne sont pas inscrits sur le livre de vie, la perversité de leur cœur sera dévoilée par le feu de la souffrance selon l'apocalypse⁷⁸³: *«Ils blasphémèrent Dieu, à cause de cette grêle désastreuse.»* En résumé, les catastrophes naturelles des derniers temps seront l'introduction au jugement dernier, quand les anges sépareront les mauvais des bons.

Dans de très belles pages, où il a résumé pour le grand public ses travaux de géologue, Pierre Termier présente l'univers comme un magnifique ensemble de ruines géologiques. *«Ce qu'il y a de plus stable ici-bas, ce qui nous semble presque éternel est rongé par le temps. Les chaînes de montagnes les plus orgueilleuses, celles qui survivent aux civilisations sont lentement minées par l'érosion; ici, une pierre se détache, là, une paroi s'effrite. Ces blessures multiples finissent par ravager la face de la terre. Le temps destructeur finit par avoir raison des entreprises les plus audacieuses. «Praeterit figura hujus mundi»⁷⁸⁴. La souffrance et la mort prennent du même coup un visage nouveau. Elles ne cessent pas d'être pour nous un châtiment, mais elles deviennent aussi un instrument de rédemption, un moyen de divinisation. L'univers tout entier est ainsi tendu vers la glorification des fils de Dieu, attendant lui aussi d'être arraché à sa misère congénitale. «La création, dit saint Paul, gémit dans l'attente de sa rédemption »⁷⁸⁵.*

La mort indéfiniment répétée de millions d'êtres vivants dont Aristote disait qu'ils se sacrifient à la perpétuité de l'espèce, prennent pour le chrétien une valeur de symbole et de préfiguration. Elles sont comme l'aurore tragique de la souffrance humaine, une image de la peine des hommes du martyr des saints, et finalement elles culminent dans la passion et dans la mort du Fils de Dieu. L'univers apparaît ainsi, non comme un universel massacre, mais comme un sacrifice immense, une liturgie cosmique dont le sens nous est révélé par la mort d'un Dieu.»⁷⁸⁶

⁷⁷⁹ Mathieu 24, 7;

⁷⁸⁰ Luc 12, 20;

⁷⁸¹ Job 42, 5 et 6;

⁷⁸² 1 Pierre 1, 7;

⁷⁸³ Apocalypse 16, 21;

⁷⁸⁴ «Elle passe la figure de ce monde », 1 Corinthiens 7, 31;

⁷⁸⁵ Romains. 8, 22;

⁷⁸⁶ Job 42, 5 et 6; Voir à ce sujet Pascal, Pensées, éd. Brunshwicg, Paris, n° 194;

Solution 1: Depuis le péché originel, tout homme est frappé dans sa chair par des peines naturelles telles la maladie, la vieillesse, la fatigue, la mort. Mais ces peines imposées par Dieu au corps de l'homme sont finalisées par le bien de son âme selon le Seigneur⁷⁸⁷: «*Mieux vaut entrer manchot dans le Royaume des Cieux que d'être précipité avec tout son corps dans la géhenne.*» De même que pour la plupart des individus, de tels phénomènes se multiplient dans le temps qui précède la mort, de même ils seront plus nombreux à la fin du monde. Mais ils sont pour tous les temps signes de la proximité de la fin du monde puisqu'ils sont là pour la préparer.

Solution 2: Par la souffrance les bons sont conduits à devenir meilleurs et les méchants pires puisque chacun fortifie son intention de vie quand il lui reste fidèle dans la souffrance.

Solution 3: La maladie d'un individu est pour lui d'une manière personnelle, signe de la proximité de sa propre fin qui est d'une certaine manière la fin du monde; Mais elle l'est aussi pour tous puisque qu'elle rappelle à l'humanité qu'elle est elle-même passagère.⁷⁸⁸

Solution 4: La famine peut être spirituelle chez ceux qui oublient Dieu ou matérielle chez ceux qui sont dans la misère. En tant qu'elle trouve son origine dans le péché de l'homme, elle est signe du désordre qui règne dans le monde; En elle-même, elle manifeste à l'homme la fragilité de sa vie terrestre et annonce sa fin prochaine et la venue du jugement dernier.

Article 3: Y aura-t-il des guerres et de fausses paix?

Objection 1: Il semble qu'on ne doit pas compter les guerres parmi les signes de la fin du monde mais plutôt parmi ceux qui manifestent la dureté du cœur de l'homme dont elles sont l'effet.

Objection 2: La paix civile est un fruit de la concorde des volontés. Elle est donc un bien tant par sa cause que par ses effets puisqu'elle permet à chacun de vivre harmonieusement. Il n'est donc pas juste de parler de fausse paix.

Objection 3: Une fausse paix ne doit pas être considérée comme le signe du retour du Christ. Comme on l'a vu, les signes seront donnés à l'homme principalement pour qu'il s'amende avant qu'il ne soit trop tard. Or la paix du monde fait oublier aux hommes l'existence de Dieu, puisqu'ils peuvent vivre heureux sur la terre en se passant de son aide.

Cependant: Le Seigneur dit en saint Mathieu⁷⁸⁹: «*Vous aurez aussi à entendre parler de guerres et de rumeurs de guerres: voyez, ne vous alarmez pas, il faut que cela arrive, mais ce n'est pas encore la fin*»⁷⁹⁰

Et ailleurs⁷⁹¹: «*Lorsque l'on dira paix et sécurité, c'est alors que fondra sur eux tout d'un coup la perdition, comme les douleurs de la femme enceinte, et ils ne pourront y échapper.*» Donc..

Conclusion: Le mot guerre peut prendre deux significations, selon qu'elle est extérieure ou invisible. 1) Si l'on parle des guerres extérieures, on peut dire ceci. Il y a toujours eu des guerres et il y en aura toujours puisqu'elles trouvent leur origine dans la convoitise du cœur de l'homme par rapport aux

⁷⁸⁷ Mathieu 18, 8;

⁷⁸⁸ Voir à ce sujet Psaume 49, 13-20; Psaume 73, 3-5; 15-24;

⁷⁸⁹ Mathieu 24, 6;

⁷⁹⁰ Grégoire le Grand (Homélie sur l'Évangile, p. PL. 76, p. 1078) a pu parler d'un monde vieillissant, «car, que s'élève peuple contre peuple, et que leur calamité s'étende sur le pays, cela nous le constatons dans notre époque plus que nous ne le lisons dans les livres. Vous savez aussi combien de fois nous avons ouï dire, que, dans d'autres parties du monde, des tremblements de terre ont dévasté d'innombrables cités. Sans cesse nous souffrons de pestes. Et si nous ne constatons pas encore visiblement des signes dans le soleil, la lune et les étoiles, nous pouvons du moins conjecturer qu'ils ne sont pas éloignés, puisque déjà le climat subit des modifications sensibles «C'est pourquoi on peut dire inversement «Quand les hommes se disent «Paix et sécurité », c'est alors que tout d'un coup fondra sur eux la perdition comme les douleurs sur la femme enceinte, et ils ne pourront y échapper.» (1 Thésalonicien 5, 3.)

⁷⁹¹ 1 Thésaloniciens 5, 3;

biens de ce monde. Dans l'histoire de l'humanité, il y eut un seul moment d'accalmie provisoire, lors de la naissance du Christ; grâce à une paix imposée par la force des armes. Mais cette paix ne fut qu'apparente et fondée sur la puissance de l'Empire romain. Si l'on en croit les prophéties, la guerre ira en empirant jusqu'à la fin du monde, au point de devenir mondiale, selon l'Apocalypse⁷⁹²: «*Des esprits démoniaques, des faiseurs de prodiges iront rassembler les rois du monde entier pour la guerre*» Il y aura, vers la fin du monde, une dernière guerre plus terrible que les autres. Elle sera terrible par son ampleur puisqu'il semble qu'elle doive opposer le monde séparé en deux camps⁷⁹³. Elle le sera aussi par ses motifs puisque celui qui la déclenchera ne visera pas seulement à imposer au monde une suprématie politique, mais aussi une suprématie idéologique. Ce sera donc la guerre de l'Antéchrist, comme nous le verrons plus loin.⁷⁹⁴

Il semble que cette dernière lutte orchestrée par le démon et dirigée par l'Antéchrist, réussira provisoirement, au point de faire régner sur le monde un ordre nouveau où Dieu sera absent⁷⁹⁵: «*Par ses manœuvres, tous, petits et grands se feront marquer sur la main droite et sur le front, et nul ne pourra rien acheter ni vendre s'il n'est marqué au nom de la Bête ou au chiffre de son nom.*» Il y aura donc une fausse paix, fondée sur l'ordre des intérêts communs et non sur l'ordre de la charité. Alors le Christ reviendra dans sa gloire, surprenant les hommes qui l'auront oublié.

2) C'est pourquoi, il faut parler vers la fin du monde d'une absence de guerre extérieure et d'une fausse paix qui sera en fait une autre guerre. L'Antéchrist, pour imposer son monde parfait d'où Dieu sera absent, fera une guerre «politique» efficace à ce qui porte le nom de Dieu.» Il devra pour cela commencer par étouffer l'instinct de Dieu qui subsiste dans tous les cœurs. Dans un monde en apparence paisible, il règnera donc la pire des guerres puisqu'elle sera déclarée contre Dieu et l'âme humaine.

Solution 1: La guerre extérieure manifeste par soi la proximité de la fin du monde, non seulement à chaque individu qui est amené à penser à sa propre mort⁷⁹⁶ mais aussi pour les nations dont le destin dépend du sort des armes. Mais la dernière de toutes les guerres, celle qui sera conduite par l'Antéchrist sera signe de la fin du monde jusque dans le péché qui en sera la cause puisqu'il désirera faire disparaître de la terre entière les religions qui adorent Dieu, pour les remplacer par le culte de l'argent, de la matière et du démon⁷⁹⁷: «*On lui donna de mener campagne contre les Saints et de les vaincre. On lui donna pouvoir sur toute race, peuple ou nation. Et ils l'adoreront, tous les habitants de la terre.*» Il n'est cependant absolument pas évident, à cause des paroles mêmes de Jésus, qu'il faille interpréter cette dernière guerre comme une guerre extérieure et armée. En cela, les témoins de Jéhovah et les protestants fondamentalistes oublient que les paroles de Dieu, même si elles prennent la plupart du temps un sens matériel, sont d'abord des paroles qui concernent la lutte de la damnation et du salut.⁷⁹⁸

Solution 2: Une certaine concorde des volontés peut exister et conduire à une paix civile, sans pour autant mener à la vraie paix qui est fondée sur la charité. Ainsi, ceux qui recherchent leur propre intérêt peuvent arriver à s'entendre entre eux car la guerre apparaît nuisible à celui qui cherche à s'enrichir. Il en sera ainsi, grâce à des accords mondiaux, vers la fin du monde. Mais une telle paix est

⁷⁹² Apocalypse 16, 14;

⁷⁹³ Daniel 11, 11; Puisque nous parlons de guerres extérieures, il est à espérer qu'il s'agit des guerres mondiales de la première moitié du XXème siècle.

⁷⁹⁴ Question 32, l'Antéchrist;

⁷⁹⁵ Apocalypse 13, 16;

⁷⁹⁶ La religion enseignée aux fidèles, particulièrement entre 1800 et 1840 met l'accent sur un Dieu terrible aux méchants, le vengeur de tous les crimes. Livres de prière, cantiques, prédication, entretiennent dans une religion sévère qui détourne de la fréquentation des sacrements. Lors des missions -ou des campagnes d'évangélisation chez les protestants- le prédicateur veut attirer la foule à l'église ou au temple et utilise pour cela des moyens qui s'apparentent à la provocation. Il faut commencer par frapper de grands coups en annonçant des «vérités terribles» Sur les 25 à 30 sermons d'une mission de trois semaines, une moitié leur sont consacrés. Puis viennent les «vérités consolantes» et les «devoirs du chrétien.» Le Salut, le péché, la mort, l'existence de l'enfer, le petit nombre des élus, le jugement dernier, des prédicateurs, tels Jean-Marie Vianney, en font leurs armes de prédilection. Mais en cela, rien d'original. Si les consciences sont bousculées, c'est davantage par la conviction qui anime le missionnaire que par l'originalité des propos. C'est la tradition des siècles précédents qui est reprise. Celle de Vincent de Paul «Je n'avais partout qu'une seule prédication que je tournais en mille manières c'était la crainte de Dieu» Du Dieu terrible au Dieu d'amour, Gérard CHOUVY, *Communio*, n° 11, 3, mai-juin 1986, p. 119;

⁷⁹⁷ Apocalypse 13, 8;

⁷⁹⁸ Les textes de l'Écriture, pris dans leur sens littéral, ont signifié la réalité de toutes les époques jusqu'ici. Mais, vers la fin du monde, la guerre prendra un sens tout à fait particulier..

fausse puisqu'elle ne trouve pas son origine dans la recherche du bien des autres mais dans celle de son propre intérêt. Elle disparaît d'ailleurs dès que la recherche égoïste de son bien l'exige.

Solution 3: La fausse paix peut conduire l'homme à oublier provisoirement l'existence de Dieu, puisque, grâce à la prospérité matérielle qu'elle amène, elle lui permet de se passer du secours de la Providence en ce qui concerne son être charnel. Cependant, selon qu'il est un être spirituel, l'abondance des biens de ce monde ne peut le rassasier. Il peut donc être amené par le vide spirituel qu'il ressent en lui, à chercher Dieu. Cependant, une telle recherche de Dieu dans la prospérité étant exceptionnelle, à cause de la nature sensible de l'homme, la paix extérieure n'est jamais de longue durée. Il en sera de même pour la dernière paix, celle qui précèdera immédiatement la venue glorieuse du Christ. Elle sera brisée par l'apparition du signe du fils de l'homme, qui provoquera l'effroi chez beaucoup et les amèneront à se convertir de leurs péchés ou, au contraire, à s'obstiner dans leur orgueil.

Article 4: Y aura-t-il des faux prophètes?

Objection 1: Selon saint Jean⁷⁹⁹: *«Beaucoup de faux prophètes sont venus dans le monde. A ceci reconnaissez l'Esprit de Dieu: Tout esprit qui confesse Jésus Christ venu dans la chair est de Dieu et tout esprit qui ne confesse pas Jésus n'est pas de Dieu, c'est là l'esprit de l'Antéchrist.»* Il y a toujours eu des faux prophètes. On ne doit donc pas les considérer comme un signe de la fin du monde.

Objection 2: Il semble que seul l'Antéchrist sera signe de la fin du monde à cause de la passion qu'il fera subir à l'Église de Dieu. On ne doit pas en dire autant des autres faux prophètes.

Cependant: Le Seigneur dit⁸⁰⁰: *«Il surgira des faux Christ et des faux prophètes qui produiront de grands signes et des prodiges, au point d'abuser, s'il était possible même les élus.»*

Conclusion: De même que les souffrances sont là pour éprouver la qualité de la charité, de même les faux prophètes sont nécessaires pour vérifier la qualité de la foi. Par les enseignements fallacieux qu'ils donnent, ils obligent l'Église à préciser le contenu du message dont le dépôt a été confié par le Seigneur; Par la séduction qu'ils opèrent sur les esprits, ils manifestent la fidélité de ceux qui sont prêts à tout plutôt que d'adhérer à un autre évangile que celui du Seigneur, selon saint Paul⁸⁰¹: *«Si un ange venu du Ciel vous annonçait un évangile différent de celui que nous avons prêché, qu'il soit anathème.»*

Cependant, vers la fin du monde, on doit admettre en suivant les prophéties, que les hérésies se multiplieront. Cela sera possible à cause de l'action cachée du démon qui aura auparavant refroidi la charité chez le grand nombre, selon saint Mathieu⁸⁰², laissant dans l'âme des hommes un vide spirituel que pourront remplir diverses sectes. Quant aux prodiges qui accompagneront la prédication des faux prophètes, ils auront leur origine dans la technique humaine ou encore dans la puissance des démons et non dans l'action de Dieu. Il sera donc possible, à ceux qui auront la foi, d'en déjouer la séduction.

Solution 1: Il peut exister deux manières de ne pas confesser Jésus venu dans la chair:

- 1) Par simple ignorance, parce qu'on n'en a pas reçu la prédication ou qu'on ne l'a pas comprise et alors on n'est pas faux-prophète.
- 2) Par un refus de la volonté, à cause du contenu du message qui s'oppose à l'amour désordonné de soi. Alors il s'agit bien de l'esprit de l'Antéchrist, c'est à dire de celui qui s'oppose au Christ et à la

⁷⁹⁹ 1 Jean 4, 1;

⁸⁰⁰ Mathieu 24, 24;

⁸⁰¹ Galates 1, 8;

⁸⁰² Mathieu 24, 12;

charité. Un tel faux prophète est signe de la fin du monde car il manifeste l'imminence du combat final opéré par le Christ lorsqu'il séparera le méchants des bons.

Solution 2: L'Antéchrist réunira par sa doctrine l'essence de toutes les hérésies. En ce sens, il sera le plus grand des faux prophètes. Comme les autres faux prophètes, il sera signe de la fin du monde puisqu'il manifestera à ceux qui croient, la présence cachée mais agissante du démon qui, sentant son temps compté, s'efforce de détourner les hommes du salut par tous les moyens.

Article 5: Y aura-t-il une grande apostasie?

Objection 1: L'apostasie peut atteindre divers degrés de gravité: On peut se retirer de Dieu en perdant la charité mais en gardant la foi; On peut se retirer de lui en perdant à la fois la charité et la foi ce qui semble être la pire des apostasies puisqu'il ne reste rien de l'union à Dieu. Il ne peut donc y avoir d'apostasie plus grande que celle là.

Objection 2: Il semble qu'une apostasie générale à la fin du monde est peu probable, Le Seigneur annonce en effet qu'au même moment l'évangile sera prêché à toutes les nations.

Objection 3: L'apostasie consiste, alors qu'on a adhéré à Dieu, à le rejeter. Elle ne semble donc pas être un signe du retour du Christ qui devrait revenir au contraire au moment où tous les hommes seront prêts à le recevoir.

Cependant: L'apôtre écrit dans l'épître à Timothée⁸⁰³: *«L'Esprit dit expressément que, dans les derniers temps, certains renieront la foi pour s'attacher à des esprits trompeurs et à des doctrines diaboliques, séduits par des menteurs hypocrites marqués au fer rouge dans leur conscience.»*

Conclusion: La charité est le lien qui maintient solidement l'édifice de la vie chrétienne. Or, elle est une vertu théologique dont l'exercice s'entretient par la ferveur de la prière qui unit à Dieu et de l'attention aux frères qui unit au prochain. Lorsque la charité est forte dans le peuple, la foi est inébranlable. Mais lorsque la charité s'attédie, c'est l'Église tout entière qui devient vulnérable.

Or, d'après le Seigneur, la charité se refroidira chez le grand nombre vers la fin du monde. La perte du sens de Dieu et du prochain aimé comme enfant de Dieu amènera donc la perte du sens de la foi et les faux prophètes en profiteront pour introduire leurs doctrines nouvelles. Cependant, dans la première Epître à Timothée, l'apôtre parle de doctrines diaboliques. On peut donc penser qu'il ne s'agira pas seulement de nouvelles hérésies concernant la foi mais aussi des doctrines de l'Antéchrist qui s'opposeront directement à la vie de la grâce puisqu'elles proposeront à l'homme comme unique finalité le culte de soi-même. L'histoire de l'Église nous montre que cela s'est réellement passé ainsi, jusqu'à la disparition de certaines chrétientés. Le premier travail du démon pour détruire une chrétienté consiste à remplacer la *prééminence des deux commandements* de la charité par autre chose: Le zèle de la vérité, la vertu, l'obéissance, le social, la mystique etc. tout sauf ces deux commandements qui en font un.

Solution 1: L'apostasie qui consiste à rejeter de son esprit toute union à Dieu, à la fois par la charité et la foi, est la pire qui puisse exister. Cependant, une telle apostasie ne vient jamais seule. Elle est motivée par un amour des biens de la terre qui mène d'abord à la négligence par rapport aux devoirs de la prière, puis à la perte du goût de Dieu et de ses commandements. Elle ne vient pas non plus d'un coup. Dans les chrétientés, la dégradation commence toujours par un zèle de Dieu faussé de la manière suivante: la charité des deux commandements, insensiblement, n'est plus la fin première de la vie. On la remplace par quelque chose qui lui ressemble. On oppose par exemple, les deux commandements, en donnant plus de place à l'un et en négligeant l'autre. On assiste en général, au

⁸⁰³ 1 Timothée 4, 1;

balancement d'hésitation entre la recherche de l'ordre et celle de la liberté. Dans les deux cas, ce n'est plus l'Évangile qui est servi, mais sa caricature à travers des valeurs évangéliques certes, mais dont la vie venait de la charité théologique. Alors la voie est ouverte à d'autres décadences bien plus graves et, surtout, au rejet opposé par les générations suivantes, des excès faits dans un sens. Au terme de cette évolution qui peut prendre plusieurs siècles, lorsque la conversion aux biens de la Terre est parfaite, l'apostasie trouve son achèvement dans le mépris volontaire de Dieu.

Solution 2: L'histoire de l'Église montre que lorsque l'Évangile devient religion officielle d'un État, la qualité de la charité du mal à ne pas en être affectée. La raison en est que la plupart des hommes vivent dans le sensible. En conséquence, le sel de l'évangile s'affadit. L'apostasie des élites peut conduire rapidement à l'apostasie des masses, surtout, si le visage de la religion apparaît déformé à cause de la tiédeur de ceux qui la pratiquent. Dans cette situation, la prédication des apôtres porte peu de fruits, les gens étant comme immunisés à la nouveauté du message. Nous en avons l'exemple dans l'Évangile⁸⁰⁴ : *«En ce lieu, Jésus ne pouvait faire aucun miracle.»*

Solution 3: Il convient que le Christ revienne à un moment où l'humanité l'aura en grande partie oublié. De cette façon, la grandeur de la miséricorde de Dieu sera manifestée avec puissance puisqu'il réalise ses promesses alors que l'homme ne le mérite pas. Dieu est fidèle à son Alliance car il aime l'homme, selon saint Paul : *«La preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous.»* De même, alors que l'homme sera retombé dans son péché, il reviendra et se révélera à lui.

Article 6: Le monde sombrera-t-il dans le péché?

Objection 1: Il ne semble pas que l'humanité à la fin du monde sombrera dans le péché. Au contraire, il est dit que l'Évangile sera prêché à toutes les nations.

Objection 2: Que l'homme puisse oublier sa foi jusqu'à apostasier est une chose mais qu'il aille jusqu'à diriger son intention vers le péché est pire et paraît improbable pour un peuple que le levain chrétien a longuement mûri.

Objection 3: L'Église mûrit l'humanité au point de l'amener à une morale de vie qui est surnaturelle. Si donc le monde doit sombrer dans le péché, cela ne viendra pas des nations chrétiennes mais d'ailleurs.

Cependant: Saint Paul affirme dans la seconde épître à Timothée⁸⁰⁵ : *«Les hommes seront égoïstes, cupides, vantards, orgueilleux, diffamateurs, rebelles à leurs parents, ingrats, sacrilèges, sans cœur, sans pitié, médisants, intempérants, intraitables, ennemis du bien, délateurs, effrontés, aveuglés par l'orgueil, plus amis de la volupté que de Dieu, ayant les apparences de la piété mais reniant ce qui en est la face.»*

Conclusion: Si l'on en croit les prophéties, la fin du monde sera précédée par des moments difficiles. L'humanité, entraînée par l'esprit de l'Antéchrist, sombrera dans le péché. Or, auparavant l'humanité aura connu un état de perfection spirituelle⁸⁰⁶. Aucune communauté humaine passe d'un état où la charité est le tien social à l'état inverse, cela ne peut se faire que progressivement. Selon Origène⁸⁰⁷ : *«Celui qui atteint un état de perfection de la charité ne va pas abandonner et tomber subitement; mais il est nécessaire qu'il descende peu à peu et graduellement.»* On peut distinguer trois étapes:

1) Ce qui est atteint en premier lieu dans une telle dégradation, c'est le lien qui donne cohésion au

⁸⁰⁴ Marc 6, 5;

⁸⁰⁵ 2 Timothée 3, 1;

⁸⁰⁶ Dans la chrétienté d'occident, il s'agit des XII et XIIIèmes siècles;

⁸⁰⁷ 1 Périarchion, Chap. 3;

tout, c'est à dire la charité. C'est ce que veut dire le Seigneur quand il annonce que la charité du grand nombre se refroidira.

Cela peut venir d'un excès de soucis pour *les plaisirs* et les activités du monde qui amènent la communauté à négliger la prière et la pratique des sacrements. C'est ce que la Bible rapporte du peuple d'Israël qui, lorsqu'il était dans la prospérité, était amené insensiblement à négliger le Temple. Et la somme de ces négligences qui sont des péchés véniels en arrive à atteindre la ferveur de l'espérance car l'homme espère moins posséder ce qu'il aime moins. Ainsi, celui qui est tout à fait heureux oublie l'au-delà puisque la béatitude du Ciel ne lui paraît pas désirable comparée à celle qu'il a déjà. En troisième lieu, c'est la foi qui se trouve fragilisée puisque celui qui néglige de fréquenter Dieu par la prière perd la confiance absolue en celui qu'il aime moins. Ainsi, le doute peut s'introduire et par le doute, la voix des faux prophètes peut progressivement achever l'œuvre de destruction ainsi commencée.

Mais cela peut venir aussi de *l'orgueil et de la soif du pouvoir*. On met son zèle mauvais pour Dieu, mais on ne sert en fait que soi-même. La religion devient le prétexte pour s'imposer aux nations ou au prochain. Dans ce cas, loin de produire des fruits de paix. L'image de la charité devient celle d'un amour pervers et la méfiance des peuples à l'égard de la religion devient naturelle⁸⁰⁸.

2) C'est ainsi que, parvenus à cette étape, l'humanité se trouve préparée à subir des attaques plus directes de la part de l'Esprit de l'antéchrist. De même que, chez un individu, la somme des péchés véniels dispose au péché mortel, de même, pour une société humaine, le démon s'efforce de totalement couper ses liens qui la maintiennent unie aux restes de la morale et de la foi enseignée par Dieu. C'est ainsi que le démon qui inspire les faux prophètes, s'efforçant, en premier lieu de rendre insupportables les jougs de Dieu: la charité est présentée sous l'image de ses caricatures comme un lien insupportable pour la vie humaine ou sous sa vraie image comme anti-humaine puisqu'elle exige de chacun qu'il soit disposé à donner sa vie pour son prochain; de même, la foi est rejetée puisqu'elle est présentée comme s'imposant de l'extérieur à l'intelligence sans qu'elle soit capable par elle-même d'en démontrer le contenu. Quant à l'espérance, elle est présentée comme un moyen habile de faire oublier à l'homme sa misère d'ici-bas par la présentation d'un hypothétique mirage de l'au-delà. Quand les paroles des faux prophètes sont écoutées et acceptées par les élites, le grand nombre suit et c'est l'apostasie généralisée.

3) Dans cet état, l'humanité est immédiatement disposée pour entendre la prédication de l'Antéchrist, c'est-à-dire d'un nouvel évangile qui puisse remplacer l'ancien. Plusieurs recettes du bonheur peuvent être proposées au plan politique, selon l'état des sociétés. Que ce soit la nation, l'individu, le mondialisme qui soient exaltés, le point commun à tous ces Évangiles est que l'amour de soi est présenté comme le bien qui conduit au salut de l'homme⁸⁰⁹. Il s'agit du message opposé à celui du Christ qui disait⁸¹⁰ «*qui aura perdu sa vie à cause de moi la trouvera.*» Car en définitive l'œuvre du démon dans sa destruction de l'humanité consiste à créer un monde où l'amour de soi est exalté jusqu'au mépris de Dieu. C'est ce que veut dire l'apôtre quand il affirme que les hommes seront égoïstes. Leurs tentatives finissent par aboutir à une meilleure compréhension de ce qu'il convient de faire pour réussir. Un tel monde est montré par l'Écriture d'une manière préfigurative avec la tour de Babel⁸¹¹, qui est la construction de l'homme qui se fait Dieu. Cependant, un tel monde fondé sur l'équilibre des individualismes ne peut connaître qu'une fausse paix. En effet, chacun cherchant son bien propre, s'oppose à la propre recherche individualiste des autres. Comme nous l'avons montré, les biens de la terre sont principalement les plaisirs, les richesses et les honneurs. C'est ce que veut signifier l'apôtre à propos de la fin du monde lorsqu'il dit que les hommes seront amis de la volupté, cupides, vantards et orgueilleux. Tous les autres péchés décrits par l'apôtre ne sont que les conséquences de ces péchés principaux car celui qui recherche un bien d'une manière égoïste est conduit insensiblement à utiliser des moyens mauvais comme la diffamation la rébellion à l'autorité des parents, l'ingratitude, le sacrilège, la dureté du cœur, le mensonge, etc.

⁸⁰⁸ Au nom de l'amour de Dieu, l'Église d'Espagne du XVI^e siècle est à cet égard significative. Durcie dans sa guerre contre l'islam, elle appliqua la force à son propre peuple et aux peuples conquis d'Amérique du Sud.

⁸⁰⁹ L'histoire de l'Occident chrétien est là encore intéressante. Son apostasie en marche l'amena tour à tour des guerres sauvages au nom de la nation et du sacrifice à son idéal, aux meurtres de l'avortement et de l'euthanasie au nom du plaisir et de la liberté individuelle.

⁸¹⁰ Mathieu 10, 39;

⁸¹¹ Genèse 11;

Solution 1: Que l'Évangile doive être prêché à toutes les nations ne veut pas dire qu'il sera accepté. De même, s'il est accepté cela ne signifie pas qu'il sera universellement gardé. C'est ce qu'enseigne le Seigneur par la parabole du semeur⁸¹²: «*La semence qui est tombée dans les épines, ce sont ceux qui ont entendu, mais en cours de route les soucis, la richesse et les plaisirs de la vie les étouffent et ils n'arrivent pas à maturité.*» Mais cette parole peut signifier que, pour en manifester la vérité, Dieu permettra vers la fin du monde que tout homme ait physiquement entendu prêcher l'Évangile, grâce au travail d'un ou plusieurs apôtres médiatique.

Solution 2: Il est vrai que la foi et la morale chrétienne mûrissent l'humanité à cause de leur perfection. Mais elles ne peuvent être vécu que si la charité les vivifie de l'intérieur. Quand la charité disparaît, et avec elle la grâce efficace de Dieu, l'homme ne peut plus vivre des exigences du Christ. C'est ce qu'on voit lorsque les États chrétiens sont conduits par une nécessité populaire à adopter des lois qui sont moins évangéliques mais plus adaptées à la faiblesse humaine, comme la possibilité de divorcer, de se remarier et d'autres choses du même genre. Cependant, l'individualisme progressant, les États peuvent être conduits à sombrer dans une morale qui n'est plus simplement humaine, mais proprement païenne: Ainsi voit-on parfois des nations légaliser à nouveau des pratiques depuis longtemps disparues, poussée par la nécessité populaire (élimination, par exemple, des individus gênants comme les enfants indésirés, les handicapés, les improductifs.) Mais une telle évolution se fait progressivement. Il faut en effet une lente préparation des esprits pour passer d'une morale chrétienne fondée sur la charité à une morale humaine réglée par les exigences de l'amitié ou de la justice et enfin tomber dans les excès de l'individualisme païen. Ainsi, concernant les enfants, la pratique de l'avortement précède celle de «l'exposition» car il faut une plus grande insensibilité pour être capable de supprimer un être qui est déjà né.

Solution 3: La maturation apportée par l'Évangile n'est jamais achevée tant que l'homme est sur la terre. Elle toujours à lutter contre quelque reste du péché. Et c'est cette maturité elle-même qui conduit l'homme à pécher plus gravement lorsqu'il détourne son cœur des exigences de la charité. Il le fait en effet avec plus d'intelligence et de maîtrise de soi. C'est pourquoi saint Jean écrit à propos des Antéchrists⁸¹³: «*Ils sont sortis de chez nous.*» On doit conclure de tout cela que la perversion qui conduira le monde au péché viendra en premier lieu des nations chrétiennes.⁸¹⁴

QUESTION 29: Les signes de la fin du monde dans les autres religions

Il nous faut maintenant voir les signes *spirituels* qui annonceront le retour du Christ. Ils concernent d'abord les diverses religions et en particulier le judaïsme; ils concernent aussi l'Église catholique et les Églises chrétiennes séparées; Ils concernent enfin la Vierge Marie, l'Antéchrist et le signe du fils de l'homme.

A propos des différentes religions, nous verrons neuf questions:

1. Les autres religions sont-elles bonnes?
2. Viennent-elles de Dieu?
3. A la fin du monde, y aura-t-il d'autres religions que celle du Christ?
4. Y aura-t-il des signes dans les diverses religions?
5. La religion islamique vient-elle de Dieu?
6. Y aura-t-il des signes concernant l'islam?
7. Fallait-il que le judaïsme subsiste après la venue au Christ?
8. A la fin du monde, y aura-t-il des signes concernant le judaïsme?

⁸¹² Luc 8, 14;

⁸¹³ 1 Jean 2, 19;

⁸¹⁴ Ou même du judéo-christianisme. Qui peut aujourd'hui faire autre chose que le constater. Marx, Freud, Sartre, Nietzsche etc. pour les théoriciens, Hitler, Staline et même en un certain sens Mao pour les praticiens ont tous tiré leur enseignement d'un judéo-christianisme dénaturé.

9. Peut-on savoir de quelle manière Israël se convertira au Christ?

Article 1: Les diverses religions sont-elles bonnes?

Objection 1: Cela ne semble pas d'après la sagesse⁸¹⁵, «*les idolâtres vont jusqu'à adorer les bêtes les plus odieuses.*» C'est pourquoi ils sont qualifiés d'insensés. Or il ne peut y avoir aucun bien dans une religion qui adore du bois, de la pierre ou même des démons.

Objection 2: Le Seigneur dit que celui qui ne croira pas sera condamné⁸¹⁶. Or celui qui ne croit pas au Christ peut appartenir à une autre religion. Il ne sera donc pas sauvé. Donc une religion qui ne mène pas au salut ne peut être bonne.

Objection 3: Les religions comme l'Hindouisme ne peuvent être bonnes puisqu'elles adorent de multiples dieux et non le Dieu unique. D'autre part, elles enseignent de multiples hérésies comme la réincarnation et la loi du Karma qui plongent les hommes dans un fatalisme et empêchent les efforts contre la misère.

Objection 4: Les religions qui prétendent remonter à Dieu par le seul effort de l'homme ne peuvent être bonnes puisqu'il appartient à Dieu de se révéler à qui il veut, par le don de sa grâce et de sa gloire. Elles conduisent l'homme à la présomption puisqu'il croit pouvoir atteindre par lui-même ce qui est hors de sa portée.

Cependant: Le Seigneur dit en saint Jean⁸¹⁷: «*J'ai encore d'autres brebis qui ne sont pas dans cet enclos.*» Il sous-entend donc qu'il existe d'autres enclos où ses brebis sont gardées en attendant sa venue. Donc les autres religions ont quelque chose de bon.

Conclusion: D'après le concile Vatican II⁸¹⁸, il existe une bonté réelle dans les autres religions puisque les hommes «*en attendent la réponse aux énigmes cachées de la condition humaine, qui, hier comme aujourd'hui troublent leur cœur.*» Et on peut établir d'une certaine manière une hiérarchie entre les religions en fonction de ce qu'elles enseignent du mystère de Dieu, et de la proximité qu'elles permettent avec Dieu.

1) Toutes les religions ont en commun le sens de l'existence de quelque chose qui dépasse l'homme et peut le sauver de la mort. En ce sens, toutes ont un fondement qui est bon puisqu'il répond à la soif naturel de l'homme vers l'éternité.

2) Ce sens du sacré qui demeure à travers toutes les religions peut être perverti et conduire à l'adoration de réalités qui ne sont pas Dieu comme on le voit dans l'idolâtrie ou dans le culte des esprits. Les anciennes religions liés à la sorcellerie et les sectes rendent l'homme esclave. Mais elles gardent au plan du salut deux vestiges du bien: En maintenant l'homme en esclavage, elles le disposent à se tourner avec joie vers la liberté de l'Esprit quand elle sera révélée. D'autre part, elles lui apprennent à se garder de l'orgueil face à la puissance des forces occultes. C'est ainsi que Dieu permet l'existence provisoire de certaines sectes idolâtres.

3) Le sens religieux de l'homme peut au contraire le conduire à une recherche plus affinée, exprimée à travers un langage plus élaboré. Certaines religion, sans comprendre l'existence d'un Dieu personnel, n'en ont pas moins deviné la grandeur du transcendant. Ainsi, «*dans l'Hindouisme, les hommes scrutent le «mystère» et l'expriment par la fécondité inépuisable des mythes et par les efforts pénétrants de la philosophie; ils cherchent la libération des angoisses de notre condition, soit par les formes de la vie ascétique, soit par la méditation profane, soit par le refuge en Dieu avec confiance et amour. Dans le Bouddhisme, selon ses formes variées, l'insuffisance radicale de ce monde changeant*

⁸¹⁵ Sagesse 15, 18;

⁸¹⁶ Marc 16, 16;

⁸¹⁷ Jean 10, 16;

⁸¹⁸ Concile Vatican II, Décret sur les diverses religions;

*est reconnue et on enseigne une voie par laquelle les hommes, avec un cœur dévot et confiant, pourront acquérir l'état de libération parfaite ou encore atteindre l'illumination suprême par leurs propres efforts ou par un secours venu d'en haut.»*⁸¹⁹

4) Supérieure à ces religions qui ont le défaut de ne pas connaître le fait qu le Créateur et une personne et qu'il sauve des personnes faites pour l'éternité, il existe aussi chez une religion naturelle qui trouve son origine dans la découverte personnelle, à partir de l'ordre étonnant de l'univers, de l'existence d'un Créateur. Ainsi le philosophe Aristote fut-il conduit à contempler l'Être Premier dans sa simplicité, sa perfection et sa bonté.

5) Enfin, on trouve des religions naturelles qui ont été jusqu'à découvrir l'existence d'une personne unique et transcendante. Toutes ne sont pas révélées. La religion de l'Égypte antique, par exemple, au moins dans sa conception sacerdotale et avant sa décadence en superstition, allait jusqu'à comprendre l'existence d'une rétribution après la mort pour les actes commis (paradis et enfer), d'un jugement dernier à la mesure de la droiture du cœur (Maât.) Parmi ses dieux multiples, l'imitation d'Osiris et d'Isis à travers leur amour, la passion et la résurrection d'Osiris, n'était pas sans rappeler certains aspects du mystère du Christ et de la Vierge.

6) Quant aux religions révélées, elles sont essentiellement le Judaïsme qui adore Dieu comme *celui qui est*, le Dieu transcendant et unique qui s'engage à conduire l'humanité vers un salut éternel, grâce à la venue d'un Messie; l'islam qui adore le Dieu unique et miséricordieux qui a parlé en dictant son message à un prophète. Dieu est adoré comme le créateur et aimé comme le miséricordieux; Mais aucune de ces deux religions n'ose parler de la possibilité de devenir *l'ami de Dieu*. Elles arrêtent leur amour, par respect pour la transcendance, à la vénération que peut avoir le serviteur devant son maître.

C'est pourquoi, au sommet de toutes les religions de cette terre, le catholicisme et l'orthodoxie⁸²⁰ confessent la possibilité d'un amour réciproque, celui d'une créature libre et active qui peut répondre *d'égalité à l'amitié* du Créateur, dans une intimité due à la communion de la grâce.

On doit donc s'efforcer de reconnaître ce qui est vrai et saint dans les religions, même si les manières d'agir et de vivre, les règles et les doctrines diffèrent beaucoup de ce que l'Église enseigne et propose. Cependant, malgré ces rayons de la vérité qui sont présents dans les religions, l'Église est tenue d'annoncer sans cesse le Christ qui est *«le chemin, la vérité et la vie.»*⁸²¹

Solution 1: Les idolâtres font de statues de pierre ou de bois, fabriquées par leurs soins, leurs dieux. Les adorateurs du démon subissent la tyrannie des esprits mauvais qui les maintiennent sous l'esclavage des superstitions. Ces religions sont donc mauvaises puisqu'elles soumettent l'homme à quelque chose qui lui est inférieur. On doit donc s'efforcer d'en libérer leurs adeptes par un enseignement qui manifeste la vanité de ces dieux et par la prédication de la religion du vrai Dieu. Cependant en tant qu'il demeure par elles une certaine sensibilité à cette force cachée qui est présente ou cours des choses et aux événements de la vie humaine, il existe dans le paganisme une certaine bonté qui est un vestige du Verbe éternel illuminant tous les hommes.

Solution 2: Les religions ne peuvent en elles-mêmes apporter le salut aux hommes puisque seul le Dieu fait homme peut introduire dans la vie éternelle. Cependant, par la bonté qui est en elles, elles peuvent disposer favorablement le cœur de l'homme à recevoir la prédication de l'Évangile du Christ, soit par la parole des apôtres missionnaires, soit par Jésus lui-même au moment de la mort. C'est de la même façon que le Judaïsme, sans introduire dans le salut, disposait les hommes à le recevoir. Quant aux hommes dont parle l'objection, ce sont ceux qui méprisent la parole de Jésus alors même qu'ils savent qu'elle vient de Dieu, ce qui est le péché contre le Saint Esprit dont nous avons parlé.

Solution 3: A travers les multiples dieux des polythéismes peut demeurer quelque chose de l'essence de l'unique Dieu et de ses attributs principaux. De même les erreurs théologiques présentes dans

⁸¹⁹ Ibidem;

⁸²⁰ La Réforme, en ne croyant pas à cette dignité de la nature humaine, va moins loin. Pour elle, la confiance en Dieu suffit. La foi seule sauve, et non la charité et sa coopération active de réciprocité. Pour elle, l'homme détruit par le péché originel est bien incapable d'une telle audace.

⁸²¹ Jean 14, 6;

l'Hindouisme disposent malgré tout au développement d'un sens de l'humilité de la condition humaine pécheresse, ce qui est essentiel comme disposition au salut éternel.

Solution 4: Le désir qui fait chercher Dieu vient lui-même de Dieu. Ainsi l'effort du philosophe qui établit l'existence d'un Être Premier et celui de l'ascète qui essaie de s'unir à lui, est bon. La présomption est autre chose: Elle consiste à mépriser toute aide surajoutée par Dieu, même quand elle est proposée durant la vie ou à l'heure de la mort. Au contraire, Dieu aime la bonne volonté des volontaristes. Il la taille en la laissant s'user dans la faiblesse des résultats, jusqu'au jour où, quand il se révèle, il sait être accueilli avec soulagement par le chercheur.

Article 2: Les diverses religions viennent-elles de Dieu?

Objection 1: Cela ne semble pas. La sagesse montre en effet comment naît le paganisme⁸²². « *Voici un bûcheron: il prend un bois tordu et tout en nœuds. Il le prend et le sculpte avec l'application des heures de loisir, il lui donne figure humaine. Puis il lui fait une habitation convenable, le place dans un mur et l'assure avec du fer pour qu'il ne tombe pas. Puis, s'il veut prier pour ses biens, son mariage, ses enfants, il ne rougit pas d'adresser la parole à cet objet sans vie.* » Donc l'idolâtrie vient des hommes.

Objection 2: Après le péché originel, l'homme a été livré au pouvoir du démon. C'est pourquoi certains se sont mis à adorer des idoles qui leur répondaient par l'action cachée des démons. Il semble donc que les diverses religions viennent du démon.

Objection 3: D'après le philosophe Feuerbach le désir naturel présent au fond du cœur de l'homme le pousse à inventer l'existence d'un Dieu infini et immortel sur lequel il projette ses idéaux inconscients. Or ce Dieu n'est autre que le Dieu des chrétiens. En effet, que désire plus l'homme que l'idéal d'un paradis de Lumière et d'amour avec sa famille? Donc on ne doit pas dire que la religion du Christ vient de Dieu.

Objection 4: L'Écriture Sainte rapporte que bien des révélations furent données par les bons anges aux nations païennes. Ainsi le pharaon reçut-il l'annonce de la grande sécheresse qu'allait subir pendant sept ans son pays⁸²³. De même on rapporte que la Pythie de Delphes reçut de nombreux oracles sur la venue prochaine au Christ. Donc les diverses religions viennent des bons anges.

Objection 5: Le Seigneur dit à propos des brebis qui ne sont pas dans l'enclos de l'Église⁸²⁴ et qui sont donc dans d'autres religions: « *Celles-là aussi il faut que je les mène et elles écouteront ma voix, et il y aura un seul troupeau un seul pasteur.* » Le Seigneur ne veut donc pas qu'il y ait d'autres religions que la sienne. Donc les autres religions ne viennent pas de Dieu.

Cependant: Dieu est cause première des désirs de l'homme. Or l'homme est par nature un être religieux. Donc les religions ont leur origine première en Dieu.

Conclusion: Pour discerner l'origine des multiples religions du monde, il faut considérer deux choses:

1. Ce qu'elles ont de commun, et qui est une recherche de ce qui est au-dessus de l'homme.
2. Ce qui les différencie et qui est la forme particulière de chacune d'elles.

Si l'on regarde ce qu'elles ont de commun, alors on doit dire que toutes les religions ont leur origine première en Dieu. En effet, c'est Dieu qui a créé l'homme et est cause première du désir naturel de son âme qui le pousse à le rechercher. Et ce désir naturel de Dieu qui est fondé dans un habitus entitatif de l'âme, fait que l'homme est par nature un animal religieux. Il ne trouve de repos quant à

⁸²² Sagesse 13, 11;

⁸²³ Genèse 41;

⁸²⁴ Jean 10, 16;

son esprit que lorsque son intelligence connaît la Vérité éternelle et lorsque sa volonté adhère au Bien absolu.

Si l'on regarde maintenant les diverses manières par lesquelles l'homme s'efforce de satisfaire son appétit religieux, alors on doit parler autrement. Si l'on en croit les Ecritures, l'homme et la femme reçurent au jour de leur création, la révélation du Dieu unique dont ils connurent d'une manière contemplative les attributs principaux. Cependant, après le péché originel, le sens de la présence de Dieu disparut peu à peu, étouffé par les soucis du monde et par les péchés actuels. L'humanité éprouva donc les tiraillements du désir spirituel. L'intelligence des hommes ne trouva plus de réponses aux questions fondamentales:

- Qu'est ce que l'homme? - Quel est le sens et le but de sa vie? - Qu'est ce que le bien, qu'est ce que le péché? - Quels sont l'origine et le but de la souffrance? - Quelle est la voie pour parvenir au vrai bonheur? - Qu'est ce que la mort et ce qui la suit? L'intelligence de l'homme n'étant plus éclairée, l'existence humaine fut soumise à l'angoisse qu'est la peur d'un mal possible et futur dont on ne connaît pas la nature et qui s'incarne en premier lieu dans la peur de la mort. C'est pourquoi, étant à la recherche d'un certain repos, et pour se rassurer, l'homme se donna à lui-même divers dieux immédiatement adaptés à sa sensibilité. C'est ce qui est signifié dans le livre de l'exode⁸²⁵: *«Aaron fit fondre l'or dans un moule et en fit une statue de veau. Alors ils dirent: Voici ton Dieu, Israël, celui qui t'a fait sortir du pays d'Egypte.»*

Dans un second temps, parce qu'il s'affinait et se cultivait, l'homme ne put plus se contenter de réponses aussi grossières. Cherchant une réponse plus satisfaisante aux questions de l'existence, il fit des puissances de la nature -comme les astres du ciel et les esprits angéliques- ses dieux, à cause de l'efficacité qu'ils manifestaient sur sa vie.

Dans un troisième temps, et pour expliquer l'origine de l'existence de ces divers dieux qu'il s'était donné, l'homme construisit des explications en se servant de son imagination ou encore des enseignements des esprits. C'est ainsi qu'apparurent le foisonnement des mythologies, où les dieux sont présentés et adorés comme des hommes supérieurs.

De ce qui précède, on doit conclure que les religions qui adorent des idoles, des puissances de la nature ou des dieux mythiques, ont leur origine dans l'homme, à cause de son désir religieux naturel ou encore dans les démons qui s'appuient sur ce désir pour se faire adorer eux-mêmes comme Dieu.

D'autres hommes cependant, s'efforcèrent de chercher s'il existait réellement un absolu capable de donner sens à la vie humaine, sans se laisser emporter par les aveuglements de la passion. Par le raisonnement, ils remontèrent progressivement à l'existence d'un Dieu unique, Créateur du ciel et de la terre et source de l'immortalité de l'âme. C'est ainsi qu'apparurent les religions philosophiques. De telles religions ont leur origine à la fois dans l'homme dont l'intelligence a la capacité naturelle de découvrir l'existence de Dieu selon les paroles du Concile Vatican I, et de Dieu qui éclaire de sa lumière toute recherche sincère.

Enfin, il existe certaines religions dont l'origine est en Dieu seul, en tant qu'il prend l'initiative de se révéler à l'homme. Telle est la religion d'Abraham qui se soumit à la parole d'un Dieu encore inconnu; Telle aussi la religion juive fondée sur la parole communiquée à Moïse et la religion chrétienne révélée par Dieu en tant qu'il s'est fait homme.

Solution 1: Comme on l'a dit, l'idolâtrie a son origine dans le désir de l'homme qui fuit le mal de la peur. Elle est une perversion d'un désir religieux naturel qui vient de Dieu.

Solution 2: Il est vrai que le démon profita de la faiblesse de l'homme pour lui révéler diverses religions dont il se faisait lui-même Dieu, espérant ainsi conduire plus efficacement le plus grand nombre à la perte. C'est ce que montre l'Ecriture quand elle décrit les cultes dépravés offerts par les Syriens aux dieux Baal ou Astarté. Cependant, on doit admettre que cette faiblesse trouvait son origine première dans l'absence de Dieu qui laissait vide le cœur de l'homme.

Solution 3: L'homme n'étant pas cause de lui-même, il est impossible que le désir naturel qui le

⁸²⁵ Exode 32, 4;

pousse vers le Dieu unique et transcendant vienne de lui. Il vient donc de celui qui est cause de sa nature et de l'existence de l'humanité tout entière, c'est-à-dire Dieu. Quant à l'argument de Feuerbach, on peut le retourner de cette manière: comme l'existence d'un appétit naturel n'est jamais vain, on peut dire que le désir naturel de Dieu est signe de l'existence de Dieu.

Solution 4: Parmi les mythes innombrables des religions antiques, certains ont des fondements historiques. C'est ainsi que presque toutes les traditions parlent du terrible déluge subi par l'humanité dans le passé; D'autres annoncent ou préfigurent les mystères divins. Ceux-là peuvent être considérés comme en partie inspirés par les anges du Seigneur. Cependant, il est difficile de les séparer des ajouts de l'imagination humaine.

Solution 5: Les autres religions, y compris le Judaïsme, ne sont que des dispositions qui doivent conduire les hommes à recevoir ce qu'elles espèrent, c'est-à-dire le Salut de Dieu. Or ce salut a été réalisé par le Christ. Il convient donc que chaque homme reçoive l'Évangile ce qui sera accompli à la fin du monde lors du retour glorieux du Christ dans les Nuées du Ciel. Alors il y aura un seul troupeau un seul pasteur.

Article 3: A la fin du monde, y aura-t-il d'autres religions que celle du Christ?

Objection 1: Il semble que toutes les religions auront disparues pour laisser place à l'unique religion du Christ, selon Jean⁸²⁶: *«Il y aura un seul troupeau un seul pasteur.»*

Objection 2: Selon l'Apocalypse⁸²⁷ *«On donna à la Bête le pouvoir de mener campagne contre les saints et de les vaincre; on lui donna pouvoir sur toute race, peuple, langue ou nation»* Il semble donc, que vers la fin des temps, le démon et l'Antéchrist s'attaquera à tout ce qu'il y a de saint dans les religions du monde et réussira. Donc il ne subsistera pas de religion en dehors de celle du Christ qui résistera selon le Seigneur *«les portes de l'enfer ne l'emporteront contre elle»*⁸²⁸.

Objection 3: Lorsque le Christ viendra dans sa gloire, l'Évangile aura été prêché à toutes les nations, selon ce qui est écrit⁸²⁹. Il n'y aura donc pas d'autres religions que celle du Christ.

Cependant: Le Seigneur a dit à ses apôtres⁸³⁰: *«En vérité, je vous le dis, vous n'achèverez pas le tour des villes d'Israël avant que le Fils de l'Homme ne vienne»* Il semble donc qu'il restera encore des hommes qui pratiqueront d'autres religions.

Conclusion: Lorsque le Christ reviendra, il semble qu'il subsistera encore d'autres religions que celle qu'il révéla aux hommes. Et on peut en donner plusieurs arguments profits, bien qu'il soit impossible de conclure d'une manière définitive en ces matières qui relèvent essentiellement de l'ordination de Dieu.

1. De même que le levain de l'évangile ne finit jamais de transformer le cœur d'un homme, mais garde toujours quelque chose à convertir en nous, de même il ne peut jamais exister une communauté humaine pleinement gagnée au Christ. C'est ce que montre le livre de l'apocalypse, dans la lettre aux sept églises⁸³¹: Le Seigneur trouve à chacune un reproche ou une recommandation. Et il est nécessaire qu'il en soit ainsi car l'amour de la charité ne doit jamais s'arrêter dans sa lutte contre les restes du péché sans quoi il court le risque de s'attédir. De même, il est convenable que le zèle apostolique des chrétiens soit sans cesse excité par l'existence des païens car l'Église, quand elle oublie les exigences missionnaires données par le Seigneur, s'affadit dans son élan vers le Royaume

⁸²⁶ Jean 10, 16;

⁸²⁷ Apocalypse 13, 7;

⁸²⁸ Mathieu 16, 18;

⁸²⁹ Luc 24, 46;

⁸³⁰ Mathieu 10, 23;

⁸³¹ Apocalypse 2;

des cieux. Il demeurera donc toujours des religions différentes de celle du Christ.

2. Comme nous l'avons montré, il y aura vers la fin du monde un attiédissement de la charité chez le grand nombre, suivi d'une grande apostasie et d'un retour des péchés des nations antiques. Or l'expérience montre que lorsque l'homme oublie le Dieu unique, il cherche à combler son désir religieux naturel en se façonnant d'autres dieux. Ainsi le peuple Hébreu retournait-il sans cesse «à ses prostitutions avec les idoles»selon Ezéchiel⁸³². On peut donc penser que, vers la fin du monde, les hommes ne se contenteront pas du monde individualiste et matérialiste proposé par l'Antéchrist mais chercheront ici et là une spiritualité en se tournant vers les religions anciennes ou même vers le culte des idoles ou des démons selon l'Apocalypse⁸³³: «*Les hommes ne renoncèrent même pas aux oeuvres de leurs mains: ils ne cessèrent d'adorer les démons. Ces idoles d'or et d'argent, de bronze et de bois.*»

Solution 1: A la fin du monde, lorsque le Christ reviendra dans sa gloire, il illuminera les hommes de la révélation de son salut et tous les élus seront réunis dans la cité Sainte, que la gloire de Dieu illuminera et où tous les peuples marcheront à sa lumière. Ainsi, il n'y aura plus qu'un seul troupeau et un seul pasteur. Mais, auparavant, il convient qu'il demeure diverses religions comme on l'a montré.

Solution 2: La puissance de l'Antéchrist et de ses armées peut vaincre les religions selon leurs institutions extérieures. Mais il ne peut arracher totalement du cœur le désir intérieur infusé par Dieu dans l'âme de l'homme et qui le pousse à adorer en secret ce qu'il ne peut adorer ouvertement. Et si l'on objecte qu'il peut arriver par ses séductions à utiliser ce désir naturel en faisant que l'homme adore les biens de ce monde ou encore les démons, on doit répondre qu'un tel culte, à cause de son caractère insatisfaisant, ne peut séduire tout le monde, selon Ezéchiel⁸³⁴: «*Ainsi parle le Seigneur Yahvé: bien que j'envoie mes quatre fléaux terribles, épée, famine, bêtes féroces et peste, vers Jérusalem pour en retrancher bêtes et gens, voici qu'il s'y trouve un petit reste de survivants.*»

Solution 3: Selon le Seigneur,⁸³⁵ «*Les apôtres seront haïs de toutes les nations à cause de son nom et beaucoup succomberont.*» Il semble donc que, si l'évangile doit être prêché partout, il ne sera pas accepté partout.

Article 4: Y aura-t-il des signes dans les diverses religions?

Objection 1: Cela semble improbable: ceux qui ignorent complètement l'existence du Christ ne peuvent en aucune façon recevoir des signes de son retour. Il ne convient donc pas qu'il y ait des signes dans les religions païennes.

Objection 2: Le signe principal de la venue du Christ sera apporté par les apôtres de l'Église qui prêcheront dans toutes les nations. Il semble donc qu'il est inutile qu'il y ait des signes à l'intérieur même des diverses traditions religieuses du monde.

Cependant: Ninive la païenne fut avertie de se convertir à la voix du prophète Jonas. Il semble qu'il en sera de même pour toutes les races de la terre à la fin du monde.

Conclusion: Comme on l'a dit, il convient que tous les hommes soient avertis d'une manière ou d'une autre de leur fin prochaine et de la nécessité qui leur incombe de se convertir. Ainsi Dieu adapte-t-il ses signes à la façon de penser de chacun. Aussi donna-t-il aux mages de Chaldée qui étaient habitués

⁸³² Ezéchiel 16, 22;

⁸³³ Apocalypse 9, 20;

⁸³⁴ Ezéchiel 14, 21;

⁸³⁵ Mathieu 24 9;

à scruter les étoiles, un signe astral par la création d'une nouvelle étoile qui se déplaçait pour les conduire vers le Messie.

De même à la fin des temps, les adeptes des diverses religions seront avertis par la réalisation de certaines prophéties contenues dans leurs traditions. Ces prophéties et ces signes leur auront été préalablement donnés par l'intermédiaire du ministère des anges dont le rôle est de veiller sur toutes les nations de la terre.

Solution 1: Ce qui est commun à toutes les religions, c'est selon l'épître aux Hébreux⁸³⁶ «*que Dieu existe et qu'il se fait rémunérateur de ceux qui le cherchent.*» Et cela peut être considéré comme une foi implicite, dans ce sens que, lorsque la révélation leur sera donnée par le Christ, ils y adhéreront explicitement. Il peut donc y avoir dans les religions païennes des signes donnés par Dieu ou les anges, de la fin du monde et du jugement.⁸³⁷

Solution 2: La prédication des apôtres constituera un grand signe pour les nations du monde entier. Cependant, elle ne sera pas suffisante pour ceux qui ne recevront pas leurs paroles comme une parole de Dieu. Il convient donc qu'ils soient avertis par des moyens adaptés à leur sensibilité.

Article 5: La religion islamique vient-elle de Dieu?

Objection 1: Cela n'est pas possible. L'islam enseigne en effet des hérésies concernant en particulier le mystère de Jésus-Christ dont la divinité est niée explicitement. Or Dieu qui ne trompe personne, ne peut avoir dicté dans le Coran quelque chose de faux.

Objection 2: L'islam s'est implanté dans des nations qui avaient été originellement gagnées au Christ, supprimant les Églises patriarcales en convertissant ses fidèles. Dieu ne peut avoir béni un tel désastre pour son Evangile.

Objection 3: D'après saint Jean⁸³⁸, «*le voilà l'Antéchrist: il nie le Père et le Fils. Quiconque nie le Fils ne possède pas non plus le Père.*» Or l'islam nie que Dieu ait un Fils donc il vient de l'Antéchrist.

Objection 4: L'islam prêche la guerre sainte qui lui permet d'implanter ses croyances par la force. Or Dieu ne convertit personne par la force. C'est plutôt la méthode du démon selon l'Apocalypse⁸³⁹: «*Nul ne pourra rien acheter ni vendre s'il n'est marqué du nom de la Bête.*»

Objection 5: L'histoire de l'Église montre qu'il y a toujours eu des rivalités et des luttes entre les chrétiens et les musulmans. Ainsi les papes durent-ils lever de nombreuses croisades. Ce qui n'aurait pas eu lieu si l'islam venait de Dieu.

Objection 6: Les musulmans refusent le mystère de la charité qui fait de l'homme un ami et même un époux de Dieu. Or, celui qui n'aime pas Dieu ne peut entrer dans la gloire. Donc l'islam est une religion mauvaise.

Cependant: Le docteur de la loi Gamaliel disait aux membres du Sanhédrin à propos de l'Église qui venait de naître⁸⁴⁰: «*Ne vous occupez pas de ces gens là, laissez-les. Car si leur propos ou leur œuvre vient des hommes, il se détruira de lui-même. Mais si vraiment il vient de Dieu, vous n'arriverez pas à le détruire. Ne risquez pas de vous trouver en guerre contre Dieu.*» Or l'islam qui est né au VII^{ème}

⁸³⁶ Hébreux 11, 6;

⁸³⁷ Nous en avons quelques exemples fameux: La prophétie qui courait dans l'Amérique précolombienne annonçant la venue de dieux chevauchant des animaux fantastiques et qui apporteraient le salut. Elle livra aux conquistadores, à la foi mais aussi à la mort ces civilisation païenne.

⁸³⁸ 1 Jean 2, 22;

⁸³⁹ Apocalypse 13, 17;

⁸⁴⁰ Actes 5, 38;

siècle s'est multiplié avec beaucoup de fécondité. Il semble donc qu'il vient de Dieu.

Conclusion: A propos de l'origine de l'islam, il est très difficile d'être absolument concluant car l'Écriture sainte et le Magistère de l'Église ne donnent pas d'enseignements définitifs sur ce point. Cependant, depuis le concile Vatican II, l'Église a reconnu la riche valeur de la foi et de la morale musulmane.

Pour répondre à la question de l'origine de l'islam, il faut donc s'efforcer de voir s'il existe des prophéties bibliques à propos de cette religion et si l'islam se reconnaît dans ces prophéties.

Or il est remarquable de constater que la référence première des musulmans est le patriarche Abraham, et ils désirent se soumettre à Dieu comme lui-même s'est soumis. Ils se disent Fils d'Abraham en Ismaël. C'est donc du côté des promesses faites à Abraham qu'il faut chercher.

L'Écriture Sainte nous rapporte qu'Abraham a eu deux fils et c'est par ces deux fils que fut réalisée la promesse faite par Dieu de multiplier à l'extrême sa descendance, au point de la rendre nombreuse comme les étoiles du ciel⁸⁴¹. Le premier fut appelé Ismaël et fut conçu sans que Dieu en prenne l'initiative, mais par la volonté d'Abraham et de Sara qui pensaient ainsi faire sa volonté. Il fut donné à Abraham par l'intermédiaire d'une servante égyptienne nommée Agar. Le second fils, appelé Isaac, fut annoncé par Dieu lors de son apparition au chêne de Mambré sous la forme de trois personnes. Il fut conçu par la femme libre d'Abraham, c'est-à-dire par Sara. Et Dieu dit à propos d'Isaac et d'Ismaël⁸⁴²: *«C'est par Isaac qu'une descendance perpétuera ton nom mais du fils de la servante je ferai aussi une grande nation car il est de ta race.»* Il y a là une allégorie qui concerne les deux religions issues du Judaïsme, à savoir l'islam et le christianisme. En effet, le christianisme fut créé immédiatement par Dieu et reçut la révélation au Mystère de la Trinité symbolisé au chêne de Mambré par les trois personnes qui étaient un seul Dieu. Les chrétiens sont appelés enfants de Dieu puisqu'ils sont issus d'Abraham à travers son épouse sans passer par la servante. Quant à l'islam, si on en croit cette prophétie il vient de l'initiative des hommes mais Dieu le bénit et le rendit extrêmement fécond à cause de la foi dont faisaient preuve les musulmans, suivant en cela l'exemple de leur Père Abraham. Les musulmans se nomment les esclaves de Dieu, ce qui est symbolisé par leur mère qui est l'esclave égyptienne Agar. Donc, d'après cette prophétie biblique, l'islam, même s'il vient d'une initiative humaine, est béni par Dieu.

Solution 1: Il est vrai que l'islam enseigne des choses insuffisantes sur le mystère du Christ, de la Trinité et de la charité. En ce sens, on peut dire que cette religion n'a pu être directement dictée par Dieu, quoiqu'en dise Mohamed. Cependant, les musulmans vénèrent Jésus comme prophète et ils pensent qu'il est le Messie annoncé par Dieu. Ils honorent sa mère virginale, Marie, et parfois même l'invoquent avec piété. De plus, ils attendent le retour du Christ et le jour du jugement où Dieu rétribuera tous les hommes ressuscités. Ils sont donc disposés à accueillir favorablement la plénitude de la révélation chrétienne, lorsqu'elle leur apparaîtra à fin du monde.

Et le fait que l'islam n'a pas son origine première en Dieu ne signifie pas qu'il n'a pu être béni par la suite. Au contraire, comme le montre l'histoire d'Ismaël, il est convenable de penser que cette religion a été bénie à cause d'Abraham, c'est-à-dire à cause de sa foi très pure dans le Dieu un, vivant et subsistant, miséricordieux et tout puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes.

Solution 2: Dieu peut parfois bénir ce qui apparaît à un regard superficiel comme un désastre, à cause d'un bien plus profond qu'il en fait sortir et qui a rapport avec le salut éternel des hommes. Or, comme le rapporte l'histoire, l'Église chrétienne, au moment de la naissance de l'Islam, dans sa partie située en Orient, s'enlisait dans des discussions théologiques sans fin qui avaient abouti à l'apparition de multiples hérésies et schismes. De plus, étant la religion officielle de l'Empire Romain, elle attiédissait le feu de la charité par un souci trop grand des choses de la politique. L'Islam eut donc peu de peine à amener à elle les foules, à cause de la ferveur de sa jeunesse. Le monde fut donc divisé en deux religions qui, ni elles voulaient subsister, devaient sans cesse réformer leurs mœurs et convertir leurs regards vers Dieu. C'est de cette façon là que la division peut être parfois voulue par

⁸⁴¹ Genèse 15, 5;

⁸⁴² Genèse 21, 11;

Dieu, comme on le voit pour la nation d'Israël après la mort de Salomon. Quant à la genèse de l'Islam elle est la réalisation de la prophétie faite par Dieu à propos d'Ismaël⁸⁴³: *«Il s'établira à la face de tous ses frères.»*

Solution 3: L'islam nie que Dieu ait un fils, non par haine de Dieu mais à cause de leur zèle de Dieu: la raison en est qu'ils n'ont pas compris l'essence du dogme de la Trinité. Selon eux, les chrétiens croient en trois Dieux, ce qui s'oppose à la foi au Dieu unique révélée en Abraham.

Cependant, on doit admettre avec saint Jean que puisqu'ils n'ont pas compris le mystère du Fils de Dieu fait homme, ils ne connaissent pas non plus le Père dont il est l'image. Ils adorent donc un Dieu qu'ils ne connaissent pas, de la même manière que les juifs selon la parole de Jésus.

Solution 4: Selon le Coran, la guerre Sainte est d'abord celle que l'homme doit mener contre le péché qui est en lui. En second lieu, elle peut être une guerre extérieure dans la mesure où des ennemis venus du dehors s'en prennent à la vie des musulmans à cause de leur foi. Une telle guerre sainte est parfaitement légitime comme on le voit dans le livre des Macchabées:⁸⁴⁴ *«Si nous ne luttons pas contre les nations qui nous attaquent pour notre vie et nos observances, ils nous auront vite exterminés de la terre.»* Quant à ceux qui prennent prétexte de la guerre sainte pour forcer la conversion des autres, ils abusent et commettent un péché que le Coran lui-même condamne. Pourtant, historiquement, s'est très souvent ainsi que l'islam s'est répandu à travers le monde. Ils réalisent aussi les prophéties données par Dieu sur Ismaël⁸⁴⁵: *«Il portera un arc»,* c'est-à-dire qu'elle sera une religion des armes.» *Il sera comme un âne sauvage et indomptable, sa main contre tous, la main de tous contre lui»,* c'est-à-dire qu'elle aura partout tendance, dès qu'elle est en position de force, à s'imposer et à réduire les autres religions en soumission.

Solution 5: Certaines croisades furent rendues nécessaires à cause du massacre des chrétiens d'Orient perpétré par des extrémistes islamiques et surtout par ce perpétuel danger militaire qu'à constituer l'islam face au christianisme. Sans défense armée, il est certain que la civilisation chrétienne aurait disparu tout entière. Cependant, comme dans toute guerre, il y eut de nombreux excès du côté des nations chrétiennes elles-mêmes. C'est ce qu'exprime le concile Vatican II⁸⁴⁶: *«Si au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre chrétiens et musulmans, le concile les exhorte tous à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle.»*

Solution 6: Ce n'est pas par haine de Dieu que les musulmans refusent le mystère de la charité. C'est à cause de leur sens de la grandeur et de la transcendance de Dieu et il leur semble blasphématoire de la part de l'homme qu'il prétende parler à Dieu comme à quelqu'un qui lui est égal. Selon eux, l'homme doit toujours approcher Dieu en l'adorant ce qu'exprime leur façon de prier prosternés sur le sol.

Cependant, les musulmans ne se contentent pas de se dire esclaves de Dieu mais ils mettent en lui leur confiance, ce qui constitue déjà pour eux une disposition à l'entrée dans la gloire. Selon Notre Seigneur⁸⁴⁷: *«En vérité, je vous le dis, quiconque n'accueille pas le Royaume de Dieu en petit enfant n'y entrera pas.»*

Article 6: Y aura-t-il des signes concernant l'islam?

Objection 1: On ne voit pas quels signes pourraient être donnés puisqu'il n'existe rien dans la révélation chrétienne à ce sujet.

⁸⁴³ Genèse 16, 12;

⁸⁴⁴ 1 Macchabées 2, 39;

⁸⁴⁵ Genèse 16, 12;

⁸⁴⁶ L'Église et les religions non Chrétiennes.

⁸⁴⁷ Luc 18, 17;

Objection 2: Les musulmans sont par rapport aux chrétiens comme les frères d'un même père, puisque les deux religions trouvent leur origine commune dans le Judaïsme. Il semble donc que les signes qui seront donnés aux chrétiens seront données aussi aux adeptes de l'islam.

Cependant: Les musulmans, qui sont fils d'Abraham attendent comme les chrétiens le retour du Messie qui est Jésus Christ. De même que cette espérance ne sera pas déçue, de même elle sera précédée de signes qui leur seront adaptés.

Conclusion: L'Écriture sainte des juifs et des Chrétiens ne donne rien de significatif à propos des signes qui seront visibles dans l'islam. On peut savoir cependant que cette religion subira au cours de son histoire les attaques du démon. Vers la fin du monde, l'Antéchrist la détruira puisqu'il s'attaquera avec succès, dit l'Écriture⁸⁴⁸, «à tout ce qui porte le nom de Dieu.»

Quant à savoir comment il s'y prendra, on peut dire la chose suivante. Le démon s'en prend toujours aux êtres et aux communautés par ce qui constitue leur faiblesse. Par exemple, le christianisme étant une religion d'amour et de liberté, il trouve dans sa force première sa première faiblesse. Il s'efforce de caricaturer ce qui est le plus noble en ces deux valeurs. Il s'attaque à l'amour. Sa plus grande réussite consiste à faire appeler «amour» par les fidèles, ce qui n'est en fait que «l'amour de soi.» Le jansénisme disait qu'aimer son prochain consistait à être vertueux; le progressisme dit qu'aimer son prochain consiste d'abord et exclusivement dans son bien être matériel et psychologique. De même, il pousse les chrétiens à abuser de la liberté qui leur est laissée jusqu'à la revendiquer en elle-même, par opposition aux exigences de l'amour qui se sacrifie pour le prochain.

On peut faire le même type de raisonnement pour l'islam. D'après le livre de la Genèse, Ismaël qui symbolise l'islam est caractérisé de la manière suivante: «*Il vit dans les déserts. Il est tireur d'arc. Il est un homme indomptable. Sa main est contre tous et la main de tous contre lui.*»⁸⁴⁹ L'observation de l'islam confirme ces prophéties. Né dans les déserts d'Arabie d'un peuple sémitique primitif, l'islam s'est structuré de manière militaire. Dès qu'il s'est senti suffisamment fort pour le faire, il s'est imposé par la guerre face aux nations qu'il a conquises. Les musulmans sont intransigeants sur leur foi. L'apostat est mis à mort. Pour résumer, l'islam se structure autour de deux valeurs: la foi intransigeante et le service efficace de Dieu.

C'est grâce à ces propriétés que l'islam s'est imposé. C'est sur propriétés qu'il sera attaqué vers la fin du monde par le démon et son homme, l'Antéchrist.

1) La première tentation de l'islam lui viendra de *l'orgueil (dû à sa puissance) et du pouvoir*. Cette religion diffère du christianisme par le fait que des éléments politiques sont intimement et indissociablement mêlés à l'aspect religieux. Née dans les tribus arabes du désert, son histoire est emprunte des restes de sa mentalité sémitique, à des traditions antiques de la guerre liées aux razzias, à l'esclavage telles qu'on les voit décrites dans la Bible. De plus, à cause de ses conquêtes militaires, de son intransigeance, toute l'histoire de l'islam est tâchée par des fautes contre la liberté humaine et la paix. Certains crimes contre l'humanité ont été commis, particulièrement en Inde où cette religion s'est fait un devoir d'exterminer les idolâtres en même temps que les idoles. Vers la fin du monde, elle aura à subir directement les attaques de l'esprit de l'Antéchrist particulièrement sur ce qui constitue ses fautes.⁸⁵⁰ Ainsi, parce que des musulmans parmi les plus zélés confondent religion et politique de conquête, ils saliront de manière définitive et beaucoup plus forte encore que ne l'ont fait les zéloteurs chrétiens l'image de la religion. Ce reproche, qui fit la force de l'islam, sera sa perte au temps de l'Antéchrist.

Il lui sera reproché ses crimes. Ces attaques lui viendront aussi bien de l'extérieur que de l'intérieur, par ses propres fidèles. Ayant pris l'épée, il est probable que selon la parole de Jésus⁸⁵¹, l'islam *périra par l'épée*. Exaspérant le monde par ses attaques et son intransigeance, il finira par être attaqué et écrasé par des forces militaires supérieures.

2) L'islam étant une religion du service de Dieu, il sera aussi attaqué par ses fidèles et par l'esprit de

⁸⁴⁸ 2 Thésaloniciens 2, 4;

⁸⁴⁹ Genèse 21, 20;

⁸⁵⁰ Il en sera de même pour la chrétienté qui subira un martyre, comme nous le montrerons;

⁸⁵¹ Mathieu 26, 52;

l'Antéchrist sur le point *de son manque de sens de la liberté* par ses fidèles, lorsque le désir de vivre dans l'instant les plaisirs de la vie terrestre sera plus fort. L'islam connaîtra un refroidissement du zèle pour le service de Dieu. Cette dégradation ne peut venir que d'un autre zèle qui la dominera et qui sera, comme toujours, lié aux trois convoitises de l'homme: l'orgueil, le pouvoir et les plaisirs. Fondé sur ces deux attaques fondamentales, les autres prendront davantage de force. Il y aura des attaques directes contre la foi et la morale musulmanes. La croyance dans le fait que le Coran est dicté directement par Dieu sera la première à subir les assauts puisqu'elle fonde toute cette religion; Puis les exigences morales du Coran et politiques de la loi seront jugées insupportables et archaïques. Enfin, viendra la lutte finale qui précédera le retour du Christ et qui sera menée par les armées de l'Antéchrist lui-même.

Solution 1: Le Seigneur nous demande d'être attentifs aux signes des temps afin que notre espérance portant sur le retour du Christ ne diminue pas. C'est pourquoi, l'Église par le Concile Vatican II, invite les chrétiens à être attentifs aux traditions musulmanes et à en scruter la richesse. Les signes de la fin du monde que les musulmans attendent doivent donc être objet d'un intérêt particulier. Les signes de l'Heure dans la théologie musulmane⁸⁵² sont les suivants: *«Nous croyons aux signes de l'Heure (qui sont): la sortie de l'Antéchrist, la descente de Jésus fils de Marie (Salut sur lui) du ciel, nous croyons au lever du soleil du côté de l'occident (lieu habituel de son coucher), à la sortie de la bête du lieu (de son refuge).»*

Parmi les signes majeurs de l'Heure, on peut retenir:

- L'Antéchrist,
- Le Mahdi (un prédicateur puissant qui se lèvera avant la fin),
- Le retour de Jésus fils de Marie,
- L'apparition de la bête,
- Le lever du soleil du côté de l'occident,
- La fumée.

Il existe d'autres signes, mineurs, parmi lesquels il y a la perte des objets confiés en dépôt, la rivalité dans la construction des mosquées, la multiplication des constructions les unes plus hautes que les autres, la fréquence de la fornication, la consommation de l'alcool, prendre des filles comme chanteuses et danseuses dans les réunions et les fêtes, le bâtard qui devient maître et gouverneur, accorder des responsabilités à ceux qui ne le méritent pas, la multiplication des nouveautés blâmables (bida'), le manque de pudeur des femmes qui découvrent les parties intimes de leur corps, le juge qui n'applique pas la justice, la rareté des savants qui dénoncent les nouveautés blâmables, la décadence morale et d'autres actes illicites encore.»

Une autre prophétie est tirée du Coran: *«L'islam a commencé étranger. Il finira étranger.»* Elle semble annoncer pour le musulman qui ose la lire, la faiblesse de l'islam vers la fin des temps.

Solution 2: Les musulmans ne sont pas préparés par leur foi à comprendre les signes qui seront donnés aux chrétiens dans les domaines spirituels. Ainsi, le mystère de la souffrance et de la mort qui conduit à la résurrection leur est étranger. Il leur faut donc des signes plus adaptés. Cela peut venir de la Vierge Marie qui est pour eux une des femmes saintes qu'ils vénèrent beaucoup. Quant au signe de la croix qui apparaîtra à l'heure du retour du Christ, il leur ouvrira les yeux au mystère de la mort de Jésus auquel ils ne croient pas. Ils comprendront alors pourquoi Dieu permettait que leur religion, malgré tous leurs efforts, soit vaincue par des forces spirituelles plus puissantes. Ils admettront que l'humilité et l'amour étaient plus grands que l'islamisation du monde entier.

Article 7: Fallait-il que le judaïsme subsiste après la venue au Christ?

Objection 1: La religion juive n'avait de sens que parce qu'elle préparait et annonçait la venue du Messie. Elle aurait donc du disparaître après sa venue, les prophéties n'ayant plus de raison d'être.

⁸⁵² Voir «La mort et le jugement dernier selon les enseignements de l'islam», Fdal HAJA Rayhane éditions, Paris 1991, p. 53ss.

Objection 2: De même que le rideau du temple se déchira en deux de bout en bout à l'heure de la mort du Christ, de même que le temple fut détruit quelques années plus tard signifiant ainsi la fin de l'ancienne alliance, de même le judaïsme dispersé à travers le monde aurait dû disparaître et s'assimiler aux autres religions.

Objection 3: Que les juifs se soient obstinés jusqu'à maintenant à ne pas croire en Jésus, cela vient de leur certitude d'être le peuple élu et cette certitude semble être liée à un grand orgueil selon l'Exode⁸⁵³: «*Ce peuple à la nuque raide.*» Mais cela ne peut venir d'une volonté de Dieu.

Objection 4: Dieu a promis de donner à Israël un Messie. Si donc Dieu est responsable de l'endurcissement du cœur d'Israël, c'est que sa parole a failli sur ce point, ce qui est inacceptable.

Cependant: Saint Paul écrit dans l'épître aux Romains⁸⁵⁴: «*Dieu fait miséricorde e qui il veut et il enduret qui il veut.*» Il veut signifier par là que l'aveuglement intellectuel d'Israël qui refuse la foi au Christ est voulu par Dieu, à cause d'un plus grand bien qui doit en sortir.

Conclusion: D'après l'enseignement de saint Paul aux Romains, le fait que le Peuple d'Israël n'ait pas reçu le Messie qui lui avait été envoyé, malgré les nombreuses prophéties qu'il avait reçues à ce sujet, tient à la responsabilité des chefs du peuple qui dirigeaient ses destinées à cette époque. Et la raison en est, selon lui, qu'ils avaient un zèle mal éclairé pour Dieu. Car ils désiraient servir Dieu selon la manière qui leur paraissait juste selon leur compréhension de la Loi, c'est-à-dire à travers la soumission aux préceptes matériels, comme l'observation du sabbat et d'autres choses du même genre. Mais ils refusèrent de servir Dieu selon la manière voulue par Jésus, c'est-à-dire à travers la justice du cœur⁸⁵⁵ donnée par la foi, l'espérance et la charité. Et ils préférèrent tuer le Messie malgré les signes évidents de son identité, plutôt que de réformer leur cœur. Selon, Jésus, un autre motif plus caché motiva leur action: l'amour du pouvoir.

Cependant, après la résurrection du Seigneur, une partie du peuple reconnut Jésus pour le Messie et c'est eux qui devinrent le nouvel Israël de Dieu qui prêcha l'Évangile par le monde entier, car les apôtres, fondement et colonnes de l'Église furent tous Juifs. Ainsi furent réalisées dès cette époque les prophéties qui annonçaient qu'un Messie douloureux serait donné à Israël et règnerait sur les nations du monde entier.

Quant au fait que la majorité du peuple Juif refusa d'adhérer au Christ à ce moment, malgré la prédication des apôtres, cela relève, selon saint Paul, à la fois de la volonté endurcie des dirigeants du peuple et d'une volonté mystérieuse de Dieu, selon l'Écriture sainte⁸⁵⁶: «*Dieu leur a donné un esprit de torpeur: ils n'ont pas d'yeux pour voir, pas d'oreilles pour entendre jusqu'à ce jour.*»

Or Dieu ne peut vouloir directement et par soi un mal de peine tel que celui-ci. Il est donc évident qu'il n'a pas voulu l'endurcissement de ce peuple par vengeance à cause de la mort du Messie mais à cause d'un bien plus grand qui devait en sortir par la suite. Et on peut donner quelques-uns des motifs cachés:

1. Par son endurcissement, le peuple juif a permis que l'Évangile soit prêché à toutes les nations, selon saint Paul⁸⁵⁷: «*Leur faux pas a fait la richesse du monde.*» En effet, les juifs ayant refusé l'enseignement des apôtres, ceux-ci furent conduits dès le début à adresser leur prédication aux nations païennes. C'est ce qui est rapporté par les actes des apôtres. Et il est probable que si les juifs dans leur ensemble s'étaient converti au Seigneur, ils auraient été tentés de garder pour eux cette nouvelle alliance à cause de leur sens trop aigu de leur préséance. De même, il semble que vers la fin du monde, l'apostasie des nations permettra le retour de l'alliance chrétienne en Israël.
2. En second lieu, il convenait qu'une partie du peuple d'Israël reste endurci dans l'Ancienne Alliance afin de demeurer aux yeux du monde un témoignage vivant de la lente maturation à la venue

⁸⁵³ Exode 33, 5;

⁸⁵⁴ Romains. 5, 18;

⁸⁵⁵ Romains. 10, 2;

⁸⁵⁶ Isaïe 29, 10;

⁸⁵⁷ Romains. 11, 12;

du Christ qui avait été commencée en Abraham et continuée à travers Moïse et les prophètes de ce peuple. Et ils témoignèrent de cette Ancienne Alliance sur la terre entière après leur dispersion opérée par les Romains. Ils furent pour les chrétiens et les musulmans les témoins vivants de l'Ancienne Alliance.

3. En troisième lieu, Israël devait demeurer pour les nations un signe important du mode d'action de Dieu sur tous les hommes et toutes les nations. Par toute son histoire faite d'exil, de dispersion et d'errance, cette nation constituait une image du sort de chaque homme sur terre, qui erre loin de sa patrie jusqu'à l'entrée dans la vie éternelle. Tel est en particulier le signe d'Auschwitz.

4. Enfin et surtout, Israël est un signe grandiose gardé jusqu'à la fin pour annoncer le retour du Christ et la fin du monde. C'est ce que veut signifier l'apôtre quand il dit que «*La conversion d'Israël sera une résurrection d'entre les morts.*»⁸⁵⁸ On peut même dire que le peuple d'Israël sera l'un des signes les plus importants à la fin du monde, lorsque la proximité du retour du Christ sera annoncée. En effet, les signes concernant Israël sont explicitement annoncés dans l'Écriture et se réaliseront de manière visible dans l'histoire⁸⁵⁹, et non seulement de manière spirituelle pour les contemplatifs. Israël reste le peuple élu pour annoncer la terre promise.

Solution 1: Les prophéties contenues dans le Testament juif n'ont plus de raison d'être en tant qu'elles annoncent la venue prochaine du Messie puisqu'elles sont réalisées. Il convient cependant qu'elles demeurent vécues par un peuple qui sert aux autres de mémorial de l'état ancien de l'humanité. Cependant, certaines prophéties de l'Ancien Testament demeurent partiellement inaccomplies comme celles qui annoncent la venue du Messie glorieux qui manifestera sa lumière à toutes les nations, selon Isaïe⁸⁶⁰. «*Alors la gloire de Yahvé se révélera et toute chair, d'un coup, la verra, car la bouche de Yahvé a parlé.*»

Solution 2: Le judaïsme devait être dispersé à la face des nations, jusqu'à la fin des temps, pour témoigner de la promesse de Dieu faite à Abraham et dont toutes les nations bénéficiaient grâce à Jésus Christ d'un côté et à l'islam de l'autre.

Mais cette dispersion cessera vers la fin au monde pour que ce peuple témoigne du retour prochain du Messie, comme nous le verrons.

Solution 3: Il est vrai que le peuple d'Israël est un peuple entêté. Pourtant, cette force qui le caractérise n'aurait pas suffi pour résister à plusieurs siècles d'exode parmi d'autres nations qui, sans cesse, les ont persécutés à cause de leur religion jusqu'à les massacrer. C'est ce qu'on peut déduire du fait que certaines tribus d'Israël disparurent complètement, en quelques siècles, en s'assimilant au peuple Babylonien chez qui ils s'étaient exilés avant la venue du Christ. Seules les tribus de Judas, de Benjamin et de Lévi subsistent encore aujourd'hui. Cela ne peut s'expliquer sans un secours de Dieu.

Solution 4: Saint Paul écrit aux Romains⁸⁶¹: «*La parole de Dieu n'a point failli. Car tous les descendants d'Israël ne sont pas Israël.*» Les véritables fils d'Abraham sont ceux qui ont la foi comme lui et non ceux qui descendent de lui selon la chair. C'est pourquoi on peut dire que le nouvel Israël de Dieu est l'Église.

Article 8: A la fin du monde, y aura-t-il des signes concernant le judaïsme?

Objection 1: Il semble qu'il n'y aura pas de signes concernant le Judaïsme à la fin des temps. En effet, en tuant le Christ, les chefs de cette religion se sont séparés de Dieu. Ils sont donc rejetés pour toujours de l'Alliance, selon cette parole de Jésus⁸⁶²: «*Ils t'écraseront sur le sol, toi et tes enfants au*

⁸⁵⁸ Romains 11, 15;

⁸⁵⁹ Voir l'article suivant;

⁸⁶⁰ Isaïe 40, 5;

⁸⁶¹ Romains 9, 6;

⁸⁶² Luc 19, 24;

milieu de toi. Ils ne laisseront pas en toi pierre sur pierre, parce que tu n'as pas reconnu le temps où tu fus visité.»

Objection 2: Le peuple d'Israël servit, avant la venue du Christ, de signe pour les nations du monde entier auxquelles devait être révélé le Messie douloureux et crucifié. Il convient que ce soit l'Église qui soit le nouvel Israël qui serve de signe pour le retour glorieux du Christ.

Objection 3: La destruction du Temple de Jérusalem ne peut être considérée comme un signe du retour du Christ puisqu'elle a eu lieu il y a bien longtemps, sans que rien ne se soit passé.

Objection 4: De même, la dispersion est plus signe de la punition du péché d'Israël que de la proximité de la venue du Christ. C'est ce qu'affirme le Deutéronome⁸⁶³: *«Puisque tu n'auras pas obéi à la voix de Yahvé ton Dieu, vous serez arrachés à la terre où tu vas entrer pour en prendre possession. Yahvé te dispersera dans toutes peuples, d'un bout du monde à l'autre.»*

Objection 5: De même, les persécutions doivent être considérées comme des peines justifiées par le grave péché commis contre Jésus selon le souhait imprudent du peuple⁸⁶⁴: *«Que son sang soit sur nous et sur nos enfants.»* C'est, ce qu'annonce Moïse dans le Deutéronome⁸⁶⁵: *«Puisque tu n'auras pas servi Yahvé ton Dieu, il suscitera contre toi une nation lointaine, des extrémités de la terre, comme l'aigle qui prend son essor. Elle mangera le fruit de ton bétail, jusqu'à te détruire.»*

Objection 6: Le retour au peuple juif dans sa terre ne peut être considéré comme un signe donné par Dieu. En effet, il ne fut pas produit en 1948 par la foi mais par la nécessité d'en finir avec les persécutions et il fut conduit par des hommes qui ne croyaient pas en Dieu.

Cependant: L'Apocalypse écrit⁸⁶⁶: *«Un signe grandiose apparut au ciel: une Femme! Le soleil l'enveloppe, la lune est sous ses pieds et douze étoiles couronnent sa tête. Elle est enceinte et crie dans les douleurs et le travail de l'enfantement.»* Or Israël est semblable d'une femme puisqu'elle est l'épouse de Dieu qui est comme le soleil et qui l'entoure. Et les douze étoiles sont les douze fils de Jacob qui l'ont fondé. Donc il y aura des signes concernant le judaïsme à la fin du monde.⁸⁶⁷

Conclusion: A cause de la mission unique qui fait du peuple d'Israël le peuple élu, celui qui annonce et prépare la venue du Messie, on doit admettre qu'il sera pour le monde entier un signe important de la venue du Christ à la fin du monde. Et le Seigneur, dans les évangiles ou dans l'épître de saint Paul aux Romains, donne cinq prophéties concernant l'avenir de ce peuple et le retour du Christ:

1. Il annonce que le Temple de Jérusalem sera détruit⁸⁶⁸: *«En vérité, je vous le dis, il ne restera pas ici pierre sur pierre qui ne soit jetée bas.»* Et le temple sera remplacé par un temple consacré aux idoles⁸⁶⁹: *«Vous verrez l'abomination de la désolation installée dans le lieu saint.»*
2. En second lieu, le Seigneur annonce que le peuple Juif sera déporté parmi toutes les nations⁸⁷⁰: *«Il y aura grande détresse sur la terre et colère contre ce peuple. Ils tomberont sur le tranchant du glaive et ils seront emmenés captifs dans toutes les nations.»*
3. En troisième lieu, il y aura des malheurs et des massacres perpétrés contre ce peuple⁸⁷¹: *«Filles de Jérusalem, ne pleurez pas sur moi! Pleurez plutôt sur vous-même et sur vos enfants! Car Voici venir des jours où l'on dira: heureuses les femmes stériles, les entrailles qui n'ont pas enfanté, et les seins qui n'ont pas nourri! Alors, on se mettra à dire aux montagnes: Tombez sur nous! et vous, collines, couvrez-nous.»*

⁸⁶³ Deutéronome 28, 63;

⁸⁶⁴ Mathieu 27, 25;

⁸⁶⁵ Deutéronome 28, 49;

⁸⁶⁶ Apocalypse 12;

⁸⁶⁷ Nous verrons que ce texte possède d'autres sens symboliques (l'Église, l'âme etc.);

⁸⁶⁸ Mathieu 24, 2;

⁸⁶⁹ Mathieu 24, 15;

⁸⁷⁰ Luc 21, 24;

⁸⁷¹ Luc 23, 28;

4.-E quatrième lieu, ce peuple reviendra dans la terre d'Israël et prendra à nouveau possession de la ville sainte⁸⁷²: «*Jérusalem sera foulée par les païens jusqu'à ce que soient accompli le temps des païens.*» Le retour d'Israël marquera donc la fin du temps accordé aux païens pour inaugurer un temps de grâces accordées à Israël⁸⁷³.

5. Enfin Saint Paul annonce un dernier signe qui précèdera immédiatement le retour du Christ dans sa gloire: Israël se convertira et reconnaîtra Jésus comme étant le Messie⁸⁷⁴: «*leur mise à l'écart de l'Alliance fut une réconciliation pour le monde, que sera leur admission, sinon une résurrection d'entre les morts*» De même Jésus annonce⁸⁷⁵: «*Vous ne verrez plus jusqu'à ce qu'arrive le jour du où vous direz: Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur.*» Ce qui signifie que, le jour où ils accepteront le Messie, celui-ci se montrera à eux à nouveau.

Quant à ces cinq prophéties, elles seront d'une façon grandiose signe du retour du Christ car elles ne se réaliseront: pas seulement d'une manière perpétuelle comme on l'a dit pour les guerres et les tremblements de terre. Elles se réaliseront d'une manière matérielle, à une date fixée par Dieu, de la même manière que les premières qui sont déjà réalisées. 1) Ainsi, vit-on en 70 après Jésus Christ, le général Romain Titus raser complètement le Temple de Jérusalem. 2) Puis au II^{ème} siècle, à la suite d'une dernière révolte juive, le reste de la population d'Israël fut déportée; L'empereur fonde une nouvelle ville à la place des ruines de Jérusalem: «*Hélie Capitolina.*» Sur le lieu du temple, un temple dédié à Jupiter est construit. Pour les juifs, «*l'abomination de la désolation*» dont parle le prophète Daniel 9, 27, est dans le lieu saint. Les prophéties se réalisent à la lettre. 3) Les malheurs et les persécutions ne cessèrent de s'abattre sur les communautés juives dispersées jusqu'à la persécution la plus récente et les massacres de millions de juifs à Auschwitz⁸⁷⁶. 4) Enfin en 1948, la création du nouvel Etat d'Israël en Palestine marque une nouvelle étape, non encore pleinement réalisée puisque Jérusalem n'est pas entièrement redevenue une ville juive. Les prophéties se réalisant ici matériellement, on peut savoir avec certitude que lorsque Jérusalem deviendra la capitale du seul Etat juif, c'est que le temps des nations sera terminé pour laisser place à une autre période, mondialiste.

Solution 1: Il est faux et gravement hérétique à cause des conséquences qu'une telle affirmation a historiquement eu, d'affirmer que le peuple d'Israël est maudit, car Dieu ne fait pas payer aux enfants la faute de leur père. Saint Paul affirme en effet⁸⁷⁷: «*Dieu aurait-il rejeté son peuple? Certes non.*» Et selon lui, le gouvernement de Dieu sur Israël est l'un des «*abîmes de richesse, de la sagesse et de la science de Dieu.*»⁸⁷⁸ Il veut signifier qu'il s'agit d'un mystère que l'homme ne peut qu'approcher et dont l'explication finale sera donnée en plénitude après la venue du Christ, lors jugement général de l'humanité.

Solution 2: Dieu ne se repent pas de ses choix. Israël reste donc, même après la première venue du Christ, signe des temps pour les nations. De même qu'actuellement l'Église révèle au monde le Messie douloureux mort pour le salut de tous, de même Israël, coopère avec l'Église pour révéler au monde l'espérance d'un Messie glorieux qui viendra régner sur le monde et sauver son peuple des holocaustes successifs qu'il a subis. En dans cette espérance, le Judaïsme rejoint le Christianisme et l'islam, avec des nuances cependant: Pour l'islam, le Messie Jésus n'est qu'un homme saint, pour les Chrétiens, il est le Verbe fait homme, pour les juifs, son identité est ignorée.

Solution 3: La destruction du Temple d'Israël marque l'entrée dans un nouveau temps qui est celui de la nouvelle Alliance, où Dieu ne sera plus adoré sur une montagne, mais au fond des cœurs, en esprit et en vérité. Et ce temps est le dernier qui sera accordé à l'humanité car il n'y aura pas d'autre alliance avant celle de la vision béatifique.

⁸⁷² Luc 21, 24;

⁸⁷³ Romains 11, 25;

⁸⁷⁴ Romains 11, 15;

⁸⁷⁵ Luc 16, 35;

⁸⁷⁶ En effet, observait en 1989 le cardinal J.-M. Lustiger au cours d'un entretien télévisé avec E. Wiesel. «*Le juif est le témoin d'un au-delà de l'homme: à travers le juif, Hitler a voulu tuer Dieu, ce Dieu qui, en choisissant Israël, manifestait son intention de sauver le monde: «Par toi (Abraham) se béniront tous les clans de la terre» Genèse 18, 18; 22, 18; 26, 4;*

⁸⁷⁷ Romains 11, 1;

⁸⁷⁸ Romains 11, 33;

Cependant, prise en un sens symbolique, cette destruction préfigure celle que devra subir le nouveau temple qui est l'Église dans un holocauste final qui précèdera la glorification du monde.

Solution 4: La dispersion du peuple d'Israël ne doit pas être considérée comme une punition pour l'acte commis par ceux qui ont tué Jésus car ce péché leur a été imputé personnellement lors de leur jugement particulier. Cette dispersion est donnée aux nations comme un signe prophétique qui manifeste les conséquences auxquelles aboutit tout péché. C'est donc un signe apocalyptique de la dispersion que connaîtront les pécheurs à la fin du monde lorsqu'ils passeront en jugement. En subissant une telle épreuve, le peuple d'Israël réalise pour Dieu son rôle de peuple de prophètes donnés à toute la terre.

Le Christ n'a pas été tué par les seuls Juifs ou par quelques soldats romains. Il l'a été par chacun de nous, dans la mesure où il est mort pour le péché de nous tous. Aussi il serait vain d'affirmer que les persécutions que subissent les juifs sont des punitions du meurtre de Jésus. Il faut plutôt affirmer qu'Israël est donné aux nations comme un témoignage prophétique des conséquences terribles auxquelles aboutissent les péchés puisqu'ils tuent la vie de l'âme, d'une manière analogue à la barbarie des persécuteurs lorsqu'ils massacrent un peuple innocent. Le peuple d'Israël persécuté est donc signe de la fin du monde où se manifesterait la haine implacable du démon contre les enfants de Dieu.⁸⁷⁹

Solution 6: Le peuple juif n'est pas signe des temps par sa volonté propre mais par la volonté de Dieu qui fait de son histoire une histoire sainte dont le sens symbolique témoigne des mystères présents dans toute l'humanité et dans l'âme de chacun. C'est pourquoi, le retour dans la terre d'Israël doit être considéré comme un signe des temps en soi, même si les circonstances politiques sont humaines.

Il en est de même pour les cinq prophéties rappelées dans la conclusion. Leur signification spirituelle apparaît avec évidence à celui qui est habitué à lire de l'intérieur le reste de l'Histoire Sainte rapporté par la Bible: On y voit symboliquement manifestées une multitude de choses spirituelles. Toute l'histoire du Salut y est inscrite à travers des allégories proches de celles du livre de l'exode. Comme aux temps anciens, ce peuple est et demeure un signe grandiose établi par Dieu à la face des nations.

Article 9: Peut-on savoir de quelle manière Israël se convertira au Christ?

Objection 1: Il semble difficile d'affirmer que l'histoire de Joseph, rapportée par la genèse 37, est une allégorie annonçant la manière dont le Christ se révélera aux Juifs à la fin au monde. En effet l'Écriture rapporte que Joseph mit ses frères à l'épreuve avant de leur manifester son identité. Il fit accuser le plus jeune frère Benjamin d'un vol qu'il n'avait pas commis. On ne voit pas à quoi peut correspondre une telle épreuve si elle doit être appliquée au peuple Juif à la fin du monde.

Objection 2: L'histoire d'Israël montre que les conversions qui eurent lieu furent provoquées par la vision de miracles incontestables tels ceux opérés par saint Vincent Ferrier ou par des apparitions comme celle que reçut le Père Ratisbonne. Il semble donc qu'il en sera de même à la fin du monde.

Objection 3: Lorsque le signe que la croix apparaîtra dans le ciel, entouré de lumière et de gloire, les Juifs reconnaîtront le Messie douloureux. En effet, ils le refusent à cause de sa douleur et ne veulent espérer qu'un Messie glorieux. Ils seront donc convaincus par un miracle de ce genre et non par autre chose.

Objection 4: Il semble qu'on doive plutôt admettre que le peuple d'Israël, à force de lire les prophéties explicites de la Bible, parlant du serviteur douloureux seront convaincus de la réalité de la mission messianique de Jésus crucifié.

⁸⁷⁹ JEAN-PAUL II: Lettre du 8 août 1987 à Mgr J. May, président de la conférence des évêques des États-Unis. Doc. Cath. 84, (1987) 890;

Cependant: Au sens littéral, l'Écriture ne dit rien sur la manière dont Israël sera réintégré dans l'Alliance divine. On ne peut rien affirmer de définitivement concluant en ce domaine mais il est possible, de plusieurs manières, connaissant la manière divine d'agir, d'inférer les grandes lignes de cette histoire.

Conclusion: A propos de la manière dont Israël découvrira le Christ, il n'y a rien de pleinement certain si ce n'est ceci: la conversion d'Israël en tant que peuple aura lieu. Elle sera un signe de la résurrection des morts. Elle sera opérée par Dieu, à l'heure de sa sagesse, puisqu'il est seul capable d'ouvrir le cœur par sa grâce⁸⁸⁰.

Quant au mode de ce changement, rien n'est pleinement certain car on ne peut fonder une théologie que sur des textes de l'Écriture ou du Magistère qui parlent d'une manière littérale de ces choses.

Lorsqu'on se trouve devant une telle question, il faut chercher s'il n'existe pas une allégorie biblique où Dieu manifeste comment il se réconcilie un ancien ami⁸⁸¹. Or il en existe deux au moins dont le récit peut éclairer ce mystère⁸⁸². Le premier est une parabole de Jésus racontant l'histoire d'un homme qui avait deux fils⁸⁸³. Le deuxième concerne ce chapitre puisqu'il raconte la manière dont Dieu peut préparer, longtemps à l'avance une réconciliation. Il s'agit de l'histoire de Joseph⁸⁸⁴. Il était le fils préféré de son père Jacob car il était le seul enfant de l'épouse qu'il aimait, Rachel. Pour le lui prouver, il lui avait fait faire une tunique bariolée, signe extérieur de sa préférence. Or ses dix frères se mirent à le jalouser. Ils ne cessaient de l'importuner, se moquant des rêves prémonitoires qu'il faisait et leur racontait. Un jour, son père l'envoya porter de la nourriture aux champs pour ses frères qui y gardaient les troupeaux. Ceux-ci le virent venir de loin et décidèrent de le tuer. Ils se saisirent de lui, le jetèrent dans un puits et, avisant une caravane de marchands qui passait, le vendirent pour la somme de 20 pièces d'argent. Ils égorgèrent un agneau, mirent le sang sur sa tunique, et la montrèrent au père en disant: «*certainement, un fauve l'aura dévoré* ». Jacob fut inconsolable. Il reporta son affection sur un second fils de Rachel, né pendant sa vieillesse. Benjamin naquit et sa mère mourut en le mettant au monde. Joseph fut vendu comme esclave en Egypte. Le roi du pays remarqua ses talents. Il l'éleva et en fit le premier de ses serviteurs. Il lui confia la responsabilité de nourrir le pays tout entier.

Cette histoire, pourtant réelle, est aussi une allégorie. Joseph vendu par ses frères puis établi comme maître du pain de toute la terre d'Egypte n'est autre que la figure de Jésus qui, après sa mort douloureuse, put donner le pain du Ciel à toutes les nations païennes. Rachel sa mère, préférée de Jacob et morte en mettant au monde le petit Benjamin symbolise et annonce Marie, la mère de Jésus, morte dans son cœur de mère au pied de la croix en mettant au monde l'Église. Il suffit de lire le texte pour s'apercevoir des correspondances étonnantes.

En gardant la même méthode et en remplaçant le personnage de Joseph par Jésus, celui de Pharaon par Dieu, de l'Égypte par les nations chrétiennes, de Rachel par Marie, de Benjamin par l'Église, des dix frères pécheurs par le peuple juif, on assiste comme dans une prophétie à la suite des temps. En effet, le récit raconte ensuite comment Joseph, devenu maître du pays d'Égypte, se réconcilia avec ses dix frères criminels. «*Puis il advint une grande famine sur toute la terre. L'Égypte (les païens), gardée par l'intelligence de Joseph ne manquait de rien. Jacob et ses fils (Israël) n'eurent bientôt plus rien et, apprenant que l'Égypte vivait dans l'abondance, ils décidèrent de s'y rendre et d'acheter à prix d'or du pain. Mais Jacob ne voulut pas que son fils Benjamin accompagne les dix autres frères, redoutant quelque chose pour sa vie. Arrivés en Égypte, il furent reçus par Joseph qui les reconnut. Mais eux ne le reconnurent pas car il était vêtu en Égyptien. Alors, volontairement, Joseph leur parla mal et dit les soupçonner d'être des espions venus observer la faiblesse du pays. Eux nièrent et se proclamèrent onze*

⁸⁸⁰ Voir la fin de l'épître aux Romains;

⁸⁸¹ Il ne convient pas de parler du peuple juif comme de «l'ennemi de Dieu.» Ce serait négliger l'Alliance. Mais, au plan du symbole néo-testamentaire, l'Israël séparé du Christ représente tout ce qui dans l'homme doit retrouver le chemin perdu de Dieu.

⁸⁸² Charles Journet, durant les années les plus sombres de la seconde guerre mondiale, a vécu intensément le drame du peuple juif. *Destinées d'Israël*, écrit à l'occasion du cinquantième anniversaire de la parution, en 1892, *du Salut par les Juifs* de Léon Bloy, est un livre bouleversant. y vibre la charité intense d'un cœur catholique qui, au nom de ce qu'il a de plus cher, sa foi, entend rendre hommage à Israël «au temps de ses outrages.» Protester de toute sa force était la raison première de l'ouvrage. Mais en l'écrivant, le théologien ressentait l'attrait grandissant d'une «séduction», car les destinées d'Israël lui «apparaissaient étroitement et éternellement enlacées aux destinées de l'Église.» Une «indéniable parenté» et une «dure antinomie» caractérisaient ce lien. S'efforcer de scruter les signes des temps -et certains de ces signes manifestent le mystère d'iniquité- entre dans la tâche du théologien.

⁸⁸³ Luc 11, 32;

⁸⁸⁴ Genèse 37, 45;

frères fils d'un même père et poussés par la famine vers l'Égypte pour y acheter du pain. Joseph fit semblant de ne pas les croire. Il garda Siméon en otage exigeant d'eux qu'ils reviennent avec leur plus jeune frère Benjamin pour prouver leur bonne foi. Ils partirent donc, inquiets et mortifiés, se demandant si Dieu ne leur faisait pas ainsi payer leurs crimes envers Joseph. Arrivés devant Jacob, il leur raconta les exigences du maître de l'Égypte mais lui ne voulut pas laisser partir Benjamin, effrayé pour sa vie. La famine se fit plus dure sur le pays. Il fallut, sous peine de mort, retourner en Égypte. Alors Jacob (que Dieu appelle aussi Israël) laissa partir son fils Benjamin avec eux. Les fils d'Israël arrivèrent donc devant Joseph qui les reçut bien, fit libérer Siméon et les invita à sa table. Ils ne le reconnurent toujours pas. Alors qu'ils s'apprêtaient à partir, Joseph dit à son intendant: *«Tu cacheras la coupe en argent, celle dont je me sers pour lire l'avenir, dans le sac du plus jeune.»* Les fils d'Israël étaient partis depuis peu, lorsque Joseph dit à son intendant: *«Rattrape-les, reproche-leur le vol.»* L'intendant le fit. Mais eux nièrent en disant: *«fouille nos sacs. Celui chez qui on trouvera la coupe, mourra et nous, nous serons tes esclaves.»* “ Soit, répondit l'intendant, celui chez qui on trouvera la coupe sera mon esclave et les autres seront libres de partir.” On fouilla les sacs et on trouva la coupe chez Benjamin. Alors les fils d'Israël déchirèrent leurs vêtements et revinrent vers la ville. Ils entrèrent dans la maison de Joseph et Judas, celui-là même qui avait pris la décision de le vendre aux marchands⁸⁸⁵ lui dit en substance: *«Benjamin est le seul fils qui reste à notre père depuis que Joseph a disparu. S'il ne revient pas, notre père mourra et je porterai la culpabilité de sa mort. Alors laissez partir l'enfant et prends-moi comme esclave à sa place.»* Devant cette attitude de ses frères, Joseph ne put se contenir plus longtemps. Il fit sortir tous les Égyptiens présents et éclata en sanglots. Il leur dit: *“ Je suis Joseph, mon père vit-il encore? ”* et ses frères ne purent lui répondre car ils étaient bouleversés de le voir. Alors Joseph dit à ses frères: *«approchez-vous de moi. Ne soyez pas triste de m'avoir vendu ici en Égypte car c'est pour préserver vos vies que Dieu m'a envoyé devant vous.»*

Tel est le résumé des épreuves que Joseph imposa à ses frères avant de se révéler à eux. Il voulut voir de ses yeux s'ils avaient changé, s'ils se comporteraient avec Benjamin comme ils s'étaient comportés avec lui. Or ils ne voulurent pas le livrer. Au contraire, Judas le plus coupable de tous se proposa pour être esclave à sa place.”

Il s'agit aussi d'une allégorie nous racontant la manière dont Jésus procédera vers la fin du monde avec le peuple juif. Elle indique de quelle manière Jésus mettra à l'épreuve ses frères juifs. Benjamin semble symboliser l'Église, du moins ses restes à la fin du monde. Sera-t-elle protégée un temps par les chefs du peuple d'Israël? Prendront-ils la décision d'empêcher sa destruction totale par les forces de l'Antéchrist? Il semble en tout cas, si l'on suit cette allégorie prophétique, qu'ils ne se comporteront plus de la même manière qu'au temps de Jésus. Certains théologiens de jadis affirmèrent que le dernier pape reviendrait mourir à Jérusalem: *«Il ne convient pas qu'un prophète meure en dehors de Jérusalem”*, disait Jésus⁸⁸⁶. Dieu se plaît en effet à réaliser de manière historique ce qu'il veut signifier au sens le plus spirituel. Alors, bouleversé par le changement des juifs, Jésus se révélera à eux dans toute sa gloire de Roi de la Terre. Ainsi se réalisera la parole donnée au Sanhédrin par le Christ douloureux: *«Vous verrez le Fils de l'homme siégeant à la droite de la puissance et venant avec les nuées du ciel.»*⁸⁸⁷

Solution 1: D'après certains auteurs⁸⁸⁸, Benjamin symbolise l'Église. En effet, de même que Rachel a eu deux fils, Joseph et Benjamin et qu'elle est morte en mettant au monde Benjamin, de même la Vierge Marie a deux fils, Jésus et l'Église. Elle mit au monde l'Église à la croix en mourant dans son cœur avec son fils aîné. Selon eux, l'allégorie de Joseph doit donc être interprétée comme il suit: Vers la fin du monde, Dieu permettra que l'Église soit persécutée de telle façon que son petit reste sera obligée de s'exiler vers Jérusalem. Sa survie sera donc dépendante du peuple Juif qui acceptera de la protéger, effaçant du même coup l'acte par lequel ses ancêtres avaient éliminé le Christ qui venait les sauver. Alors la grâce de la conversion leur sera accordée par Dieu.

⁸⁸⁵ Genèse 37, 26;

⁸⁸⁶ Luc 13, 33;

⁸⁸⁷ Marc 14, 62;

⁸⁸⁸ Marie Dominique Phillippe O.p., commentaire de la Genèse, Rimont, 1984;

Solution 2: Il dépend de Dieu seul de convertir les cœurs. Il peut le faire en disposant l'âme à la réception de la grâce par les signes ou par des miracles ou encore par l'infusion sensible du Saint Esprit. Il peut aussi le faire par la seule prédication de ses apôtres, qu'il rend efficace avec les charismes. C'est ce que veut exprimer cette parole du Seigneur: «*Dieu peut de ces pierres que voici, faire surgir des enfants à Abraham.*» Seules les âmes définitivement perverties dans le péché peuvent résister à la manifestation du seigneur et à la conversion. Ainsi, s'il ne le fait pas, c'est qu'il ne le veut pas. C'est pourquoi on doit dire que Dieu se réserve la conversion d'Israël pour la fin du monde.

Solution 3: Nous avons dit qu'il ne faut pas attendre au sens littéral une telle apparition qui signifie en premier lieu la passion finale de l'épouse du Christ, l'Église, et non un signe sensible. Cependant, même si cette prophétie se réalise matériellement, elle ne peut en elle-même suffire. Il n'est pas nécessaire d'attendre la manifestation de la croix sensible pour que les Juifs se convertissent. Car l'obscurcissement de leur intelligence qui refuse le mystère du Messie douloureux n'est pas du à la sensibilité seule mais à l'intelligence. Cette incompréhension sera donc plutôt vaincue par une souffrance du peuple juif accompagnée d'une lumière de Dieu, de même qu'elle est provisoirement voulue par Dieu en prévision de la fin du monde.

Solution 4: L'expérience montre que la lecture des Ecritures ne suffit pas à convaincre les Juifs de la nature de Jésus Christ si elle n'est pas accompagnée de la grâce de Dieu qui seule peut ouvrir le sens caché des Ecritures selon Luc⁸⁸⁹. De tout cela, on doit conclure que la conversion d'Israël est repoussée jusqu'à la fin du monde à cause de la volonté de Dieu qui veut inscrire son salut jusque dans l'aventure de l'histoire des nations.

QUESTION 30: Les signes du retour du Christ concernant l'Église

A propos de l'Église, nous nous poserons huit questions:

1. Y aura-t-il des martyrs?
2. L'évangile doit-il être prêché à toutes les nations?
3. L'Église doit-elle subir un martyre vers la fin du monde?
4. Peut-on savoir comment se produira ce martyre?
5. L'heure de l'Église sera-t-elle annoncée par la papauté?
6. Sera-t-elle annoncée par la liturgie?
7. L'Abomination de la désolation doit-elle s'installer dans le siège Apostolique?
8. Le Christ, lorsqu'il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre?
9. Pourquoi Dieu permettra-t-il ce mal avant le retour du Christ?

Article 1: Y aura-t-il des martyrs?

Objection 1: Il ne convient pas qu'il y ait des martyrs sanglants. En effet, le Seigneur a donné à ses apôtres le pouvoir de chasser les démons, d'accomplir des miracles. Ils doivent donc pouvoir se défendre, selon ce texte de l'Apocalypse⁸⁹⁰: «*Si l'on s'avisait de les malmenner, un feu sortirait de leur bouche pour dévorer leurs ennemis.*»

Objection 2: Le Christ a donné par son martyr un témoignage suffisant aux nations. Il paraît donc inutile que d'autres donnent leur vie à sa suite.

Cependant: «*Avant tout cela, on portera la main sur vous, on vous persécutera, on vous livrera aux*

⁸⁸⁹ Luc 24, 31;

⁸⁹⁰ Apocalypse 11, 5;

synagogues et aux prisons, on vous traduira devant des rois et des gouverneurs à cause de mon Nom, et cela aboutira pour vous ou martyr.»⁸⁹¹

Conclusion: Les martyrs sont pour le monde signes de sa fin prochaine puisqu'ils manifestent par le don de leur vie le peu de prix qu'ils accordent aux choses de la terre en comparaison de la gloire spirituelle qui est préparée aux hommes pour l'au-delà. C'est pourquoi il convient que chaque génération ait des martyrs. Vers la fin du monde, les martyrs seront plus nombreux à cause de la persécution du démon qui, sentant son temps compté, suscitera un homme pervers qui luttera contre les saints. C'est pourquoi les martyrs des derniers temps seront encore plus immédiatement signes de la fin du monde.

Il se peut cependant qu'ils ne soient pas tous des martyrs sanglants. Les méthodes de l'Antéchrist seront plus efficaces et plus subtiles. L'Apocalypse en donne une idée⁸⁹²: *«Nul ne pouvait plus ni acheter ni vendre s'il n'était marqué de du signe de la Bête.»* Ce martyr, s'il ne va pas jusqu'au don de la vie, peut nécessiter une plus grande force car il est donné goutte à goutte, jour après jour. L'ennemi est plus difficile à identifier et s'insinue plus dangereusement dans les pensées qu'un tyran bien repéré. S'il en est ainsi, l'Église réalisera à la fin de son histoire l'image première de son martyr/ Jésus fut crucifié et Marie, reine des martyrs, ne le fut que dans son âme.

Solution 1: Le pouvoir donné par le Seigneur à ses apôtres et à son Église tout entière, rend invincible face aux attaques de ceux qui veulent contredire la parole de Dieu, selon le Seigneur⁸⁹³ *«Mettez-vous dans l'esprit que vous n'aurez pas à préparer d'avance votre défense: Car moi je vous donnerai un langage et une sagesse, à quoi nul de vos adversaires ne pourra résister ni contredire»* Et le martyr sanglant lui-même parachève cette victoire. C'est pourquoi le Seigneur disait à sainte Jeanne d'Arc, pour lui annoncer son martyr: *«Tu seras délivrée de tes agresseurs par grande victoire.»*

Solution 2: Par leur martyr, les saints rendent visible à travers la durée de tous les temps l'unique martyr accompli par le Christ. D'autre part, ils appliquent à leur génération d'une manière efficace les grâces obtenues par la passion du Seigneur. En ce sens, ils peuvent être nommés co-rédempteurs. C'est ce que veut exprimer saint Paul⁸⁹⁴: *«Je complète dans ma chair par les souffrances que j'endure pour vous ce qui manque aux épreuves du Christ.»* Par son efficacité, le sang des martyrs est semence de chrétiens.

Article 2: L'évangile doit-il être prêché à toutes les nations?

Objection 1: Il semble que l'Évangile ne sera pas prêché à toutes les nations puisque le Seigneur dit à ses apôtres⁸⁹⁵: *«qu'ils n'achèveront pas le tour des villes d'Israël avant que ne vienne le fils de l'homme.»*

Objection 2: Le Seigneur lui-même ne semble pas vouloir que toutes les nations entendent l'annonce de l'Évangile, selon les Actes des apôtres⁸⁹⁶: *«Le Saint Esprit les empêcha d'annoncer la Parole en Asie. Ils tentèrent d'entrer en Bithynie, mais l'Esprit de Jésus, ne le leur permit pas.»*

Objection 3: Il semble que la prédication de l'Évangile à toutes les nations ne soit pas un signe de la fin du monde. En effet, dès les temps apostoliques, cette prophétie fut réalisée selon saint Paul⁸⁹⁷: *«l'Évangile que vous avez entendu a été prêché à toutes les créatures du sous le ciel.»*

⁸⁹¹ Luc 21, 12;

⁸⁹² Apocalypse 13, 17;

⁸⁹³ Luc 21, 14;

⁸⁹⁴ Colossiens. 1, 24;

⁸⁹⁵ Mathieu 10, 23;

⁸⁹⁶ Actes 16, 6;

⁸⁹⁷ Colossiens 1, 23;

Objection 4: La réflexion théologique a désormais donné à ce signe sa vraie dimension: on admet en effet que l'annonce du Christ intéresse chaque individu qui est appelé à s'ouvrir à lui, même si c'est seulement d'une manière implicite. Depuis toujours, le drame de l'accueil ou du refus de la Vérité est universel, et ce signe, loin d'être interprété d'une façon purement géographique, doit être conçu comme l'affirmation que tout homme, lors de la venue du Christ, sera jugé selon ses œuvres d'adhésion ou de rejet de la vérité; il n'y a pas de possibilité de rester neutre.⁸⁹⁸

Cependant: Le Seigneur annonce⁸⁹⁹: *«Il faut d'abord que l'Évangile soit proclamé à toutes les nations.»*

Conclusion: Il est nécessaire que la bonne nouvelle du salut proposé par Dieu soit prêchée à toutes les créatures spirituelles. En effet, comme on l'a vu, Dieu a créé les anges et les hommes en vue de communiquer sa gloire à ceux qui l'aiment. Or nul ne peut être introduit dans la gloire s'il ne la veut et nul ne peut la vouloir comme sa fin dernière s'il n'en connaît l'existence. C'est pourquoi, tous les hommes de tous les temps, les anges eux-mêmes et, s'il existe d'autres formes de vie spirituelle, tous ces êtres reçoivent l'annonce de l'Évangile, chacun cependant selon le mode de sa nature.

C'est pourquoi les anges reçurent au jour de leur Création la prédication de l'Évangile, selon le mode qui leur est connaturel c'est-à-dire par l'infusion dans leur âme du contenu intelligible de cette parole de Dieu.

Quant à l'homme, pour la même raison, *il reçoit depuis toujours la prédication explicite de la venue du Messie de la charité pendant sa vie terrestre.* Nous avons montré que cette prédication était la plupart du temps réalisée à l'heure de la mort par l'ange du Seigneur. Mais il existe bien d'autres modes, selon l'époque où il vit.

Les premiers humains reçurent la prédication de l'Évangile à travers le premier père et la première mère Adam et Eve, qui le tenaient eux-mêmes de la grâce originelle. Ceux-ci devaient transmettre l'amour du salut éternel à leurs enfants. Mais, par leur péché, ils se révoltèrent contre l'humilité de leur condition et séparèrent de l'évangile l'humanité qui devait sortir d'eux. Ainsi, le contenu de l'Évangile fut-il perdu par l'homme. Il n'en demeura plus qu'un vestige à travers la promesse du Seigneur d'une rédemption future, selon la genèse⁹⁰⁰: *«Ta descendance écrasera la tête du serpent.»* Et, jusqu'à la venue du Christ, les hommes furent disposés à recevoir le salut par la foi en la promesse d'une rédemption future. Une telle promesse qu'ils recevaient dès cette terre ou au moment la mort ne pouvait, si elle était reçue par une âme favorablement disposée, les introduire immédiatement dans la gloire éternelle. Les morts devaient attendre dans les limbes la venue du Nouvel Adam et de la nouvelle Eve qui annuleraient la révolte des premiers parents et effaceraient la dette des péchés commis par le monde entier. C'est ce qui fut accompli à l'heure de la mort du Christ. C'est pourquoi le rideau du Temple se déchira et le cœur du Christ fut ouvert, ce qui symbolise que désormais, l'entrée dans la vision béatifique qui est le Saint des saints était possible à tout homme aimant Dieu. Selon saint Pierre, durant les trois jours du sépulcre, le Christ descendit aux enfers⁹⁰¹: *«Il s'en alla prêcher aux esprits en prison, à ceux qui jadis avaient refusé de croire lorsque temporisait la longanimité de Dieu, aux jours où Noé construisait l'Arche.»* C'est donc à cette heure que l'humanité qui avait vécu avant le Christ reçut la plénitude de la révélation. Déjà ces générations avaient été jugées et les méchants ne firent que s'obstiner dans leur perversité, recevant la confirmation de leur condamnation à l'enfer éternel. Les âmes de bonne volonté adhérèrent à la personne du Christ enfin présente devant eux. Ils furent introduits dans la vision béatifique.

Quant aux hommes qui vivent encore sur la Terre après la passion du Christ, ils continuent de recevoir tous sans exception la prédication de l'Évangile. Pour tous, la prédication est donnée par le Christ lui-même, accompagné des saints et des anges lors de son apparition au moment de la mort. Et cette prédication est par elle-même signe invisible pour nous mais réel du retour du Christ et de la fin de ce monde puisque son objet propre est d'annoncer la vie éternelle.

⁸⁹⁸ Vitalini Sandro, *Théologie de l'au-delà*, Université de Fribourg, 1980, p. 76;

⁸⁹⁹ Marc 13, 10;

⁹⁰⁰ Genèse 3, 15;

⁹⁰¹ 1 Pierre 3, 19;

C'est pourquoi, on doit dire que cette prophétie de Jésus sur l'annonce de l'Évangile à toutes les nations s'est toujours réalisée. Mais, pour le signifier de manière visible, Dieu n'hésite pas à la rendre visible à travers le monde politique et médiatique. Ainsi, les douze apôtres allèrent dès les premiers temps de l'Église prêcher par toute la terre, depuis l'Inde jusqu'à l'Égypte, aidés des divers charismes divins qui rendaient leur parole efficace. Vers la fin du monde, il en sera de même. La parole du Christ sera de nouveau matériellement réalisée par une *prédication visible* à chacun des pays de la terre⁹⁰². Ce signe médiatique sera donné pour les hommes et ceux qui savent lire les signes des temps comprendront sa signification apocalyptique. Cela ne veut pas dire que l'Évangile sera accepté par toutes les nations.

Solution 1: Il est vrai que les apôtres envoyés par Dieu à chaque génération n'ont jamais eu le temps de faire entendre leur parole à tous les hommes sans exception. Cependant, ils ont pu annoncer l'Évangile à toutes les nations du monde connu. De cette manière, ils ont réalisé symboliquement le commandement du Seigneur leur enjoignant d'aller par toutes les nations. Ils ont donné à l'humanité un signe suffisant de l'imminence du retour du Christ.

Solution 2: Saint Paul montre que la conduite de l'Esprit Saint sur l'humanité dépasse les pensées limitées des hommes. Ainsi, que Jésus lui-même empêche ses apôtres d'évangéliser certaines nations, ce ne peut être qu'à cause d'un bien supérieur, en rapport avec le salut éternel de toute l'humanité. C'est de cette façon que l'on doit expliquer les échecs successifs des apôtres pour évangéliser la Chine. Selon le Psaume⁹⁰³: «*Si le Seigneur ne bâtit la maison, en vain peinent les maçons.*» Selon certains, de tels échecs s'expliquent par le péché des nations à convertir ou encore par celui des apôtres. Mais de tels arguments ne suffisent pas car l'évangile est fait pour les pécheurs. On doit donc parler autrement:

1. Il convient que certaines nations restent païennes afin que le zèle de l'Église à les convertir ne s'arrête jamais et qu'elle ne soit pas tentée de s'assoupir dans son attente du retour du Sauveur.
2. Les nations païennes témoignent pour celles qui sont chrétiennes de l'état de l'homme quand il ne reçoit pas la liberté de l'Évangile.

Solution 3: Nous avons suffisamment répondu à cette objection dans la conclusion.

Solution 4: L'accueil implicite du Christ par la bonne volonté des actes humains réalisés au quotidien par les païens ne saurait en aucun cas être identifié au signe dont nous parlons ici. L'Écriture sainte et l'Église ont suffisamment manifesté la place de ces actes bons⁹⁰⁴: Ils disposent au salut, c'est-à-dire à l'accueil amoureux de la vie surnaturelle mais ils ne sont pas le salut. Jésus lui-même, face à Nicodème venu le voir⁹⁰⁵ avec toute la volonté droite, la foi et l'espérance d'Israël lui signale qu'il ne peut entrer dans le Royaume sans naître d'en haut. Cette naissance est réalisée par la venue du Saint Esprit dans le cœur à cœur explicite que permet la grâce sanctifiante. La présence d'une grâce actuelle dans tout acte bon même chez les païens est sans comparaison avec cette amitié. C'est pourquoi on doit affirmer que l'Évangile sera réellement prêché à toutes les nations, c'est-à-dire à chaque homme avant la fin. Ce signe se réalise de trois manières principales: 1) Au cours de l'histoire par les apôtres et les autres moyens de l'Église terrestre; 2) A l'heure de la mort par le Christ glorieux; 3) A la fin du monde pour la dernière génération face au Christ.

Article 3: L'Église doit-elle subir un martyre vers la fin du monde?⁹⁰⁶

Objection 1: L'Église ne doit pas être détruite à la fin du monde. Notre Seigneur affirme en effet:

⁹⁰² Jean-Paul II est-t-il celui qui a réalisé cette prophétie?

⁹⁰³ Psaume 127, 1;

⁹⁰⁴ Voir Question 8, article 3.

⁹⁰⁵ Jean 3;

⁹⁰⁶ Voir Y. Congar, *Le mystère du temple*, Cerf, 1957, 1^{ère} Partie, Paris;

«que les portes de l'enfer ne l'emporteront pas sur elle»⁹⁰⁷.

Objection 2: Le Seigneur dit à Pierre à propos de Jean⁹⁰⁸: «S'il me plaît qu'il demeure sur la terre jusqu'à ce que je vienne, que t'importe» Or Jean symbolise les disciples que Jésus aime particulièrement à cause de la pureté de leur foi. Donc l'Église subsistera au moins dans ces disciples lors au retour du Christ.

Objection 3: L'Église est appelée par l'apocalypse⁹⁰⁹ «l'épouse du Christ.» Or le Christ est mort pour son épouse, afin de la rendre immaculée. Il est donc inconvenant que cette épouse subisse à son tour la mort.

Objection 4: On a montré précédemment qu'isaac était un symbole de l'Église. Or le sacrifice d'Isaac ne fut pas consommé jusqu'au bout. Un ange arrêta le bras sacrificateur. Il doit donc en être de même à la fin du monde pour l'Église.

Cependant: L'Apocalypse affirme⁹¹⁰: «On donna à la Bête de mener campagne contre les saints et de les vaincre»; De même, le Seigneur regardant la beauté du Temple de Jérusalem annonce sa destruction et en fait un signe de la fin du monde. Or le véritable temple, c'était son corps qui devait être broyé sur la croix et ressusciter trois jours plus tard. C'est aussi l'Église qui est le corps mystique du Christ.

Conclusion: L'Église qui est née après la mort de Jésus sur la croix et le don du Saint Esprit, n'a d'autre mission que de rendre présent pour tous les lieux et tous les temps la rédemption des péchés opérée par Jésus Christ, sa parole et l'espérance de la gloire promise. Elle a donc la même mission que Jésus lui-même.

D'autre part, c'est par le même Esprit Saint qu'elle est conduite invisiblement à travers les temps pour accomplir cette fin. Ainsi, ce que fit le Christ poussé par l'Esprit, c'est ce que fera l'Église poussée par le même Esprit. Ce principe doit être constamment à l'esprit pour comprendre les événements de la fin du monde. Les évangiles montrent que Jésus fut conduit par l'Esprit Saint durant sa vie terrestre de telle façon que sa mission ne s'arrête pas par la seule prédication mais aille jusqu'au don personnel et volontaire de sa vie sur la croix. De même, l'Église qui est le Christ continué sur la terre, après avoir prêché l'Évangile à toutes les nations, sera conduite de l'intérieur pour se préparer à un martyre sanglant, à un temps de sépulcre puis à une résurrection qui sera appliquée glorieusement à tous les hommes selon cette parole de Jésus⁹¹¹: «Si le grain tombé en terre accepte de mourir, il porte beaucoup de fruits.»

C'est ce qu'exprime le Magistère ordinaire et sûr du Catéchisme de l'Église catholique⁹¹²: «Avant l'avènement du Christ, L'Église doit passer par une épreuve finale qui ébranlera la foi de nombreux croyants. La persécution qui accompagne son pèlerinage sur la terre dévoilera le «mystère d'iniquité» sous la forme d'une imposture religieuse apportant aux hommes une solution apparente à leurs problèmes au prix de l'apostasie de la vérité. L'imposture religieuse suprême est celle de l'Anti-Christ, c'est-à-dire celle d'un pseudo messianisme où l'homme se glorifie lui-même à la place de Dieu et de son Messie venu dans la chair. L'Église n'entrera dans la gloire du Royaume qu'à travers cette ultime Pâque où elle suivra son Seigneur dans sa mort et sa Résurrection. Le Royaume ne s'accomplira donc pas par un triomphe historique de l'Église selon un progrès ascendant mais par une victoire de Dieu sur le déchaînement ultime du mal, qui fera descendre du Ciel son Épouse. Le triomphe de Dieu sur la révolte du mal prendra la forme du jugement dernier, après l'ultime ébranlement cosmique de ce monde qui passe.»

⁹⁰⁷ Mathieu 16, 18;

⁹⁰⁸ Jean 21;

⁹⁰⁹ Apocalypse 19, 7;

⁹¹⁰ Apocalypse 13, 7;

⁹¹¹ Jean 12, 24;

⁹¹² Catéchisme de l'Église Catholique, 1997, 675 à 677;

Solution 1: Il faut se garder d'interpréter de telles paroles de Jésus de manière extérieure et politique. Elles sont avant tout spirituelles et concernent la victoire de la vie éternelle. Il ne faut pas se tromper sur le sens réel des paroles de Dieu. Qu'on se souvienne du trouble analogue qui saisit la réflexion juive de l'Ancien Testament dans la tension d'une foi enseignant sans ambiguïté que « *Dieu comble de biens les hommes droits et renvoie les riches les mains vides* »⁹¹³ et la constatation quotidienne de l'inverse. Cette dramatique expérience fut source d'une mutation spirituelle majeure depuis le livre de Job vers celui de la Sagesse, en préparation de la venue de Jésus. Au temps de leur gloire, les juifs tuaient comme hérétiques les prophètes qui osaient annoncer, chose impossible en raison de la présence réelle de Dieu, la destruction du Temple. Il fallut plusieurs ruines et déportations d'Israël pour que certains comprennent que ce qui importait à Dieu, c'était le temple spirituel du cœur de chaque homme. Il est à remarquer que Dieu se plaît dans d'apparentes contradictions. Nous en sommes frappés à l'évocation des nombreux exemples qui jalonnent l'Écriture ou la vie des saints: Jeanne d'Arc, demandant à ses voix si elle serait sauvée s'entendit répondre: « *Oui, par grande victoire!* » Deux jours plus tard, elle était brûlée vive. Pour le théologien, l'opposition apparente entre foi et réalité, loin d'être une torture, constitue le lieu théologique par excellence, le lieu des découvertes. Deux vérités apparemment contradictoires, dont l'une procède de la foi (*les portes de l'enfer ne l'emporteront pas sur l'Église*) et l'autre de l'expérience (*l'Église disparaîtra de façon visible de la surface du monde*) et qui sont comparables à deux silex durs qu'on frotte: la lumière en jaillit. Quand nous voyons horreur, martyr sanglant ou échec politique, il voit victoire, règne éternel et gloire. Pour lui, la victoire réelle est celle qui se termine en Vie éternelle (donc, encore et toujours humilité et charité.) Elles le seront de fait car le pape et le clergé de cette époque seront disposés à faire de leur sacerdoce et de leur vie une offrande d'amour, une dernière messe unie à la Messe éternelle de Jésus. Le Ciel entier sera ébranlé devant leur sainteté et le retour du Christ ne sera plus lointain. Tel est l'objet du chapitre suivant.

De même que, à la croix, les portes de l'enfer n'ont pas vaincu Jésus malgré ce qui apparaissait extérieurement, mais ont au contraire été détruites par le Messie, de même, à la fin du monde, le martyr sanglant et volontaire de l'Église à travers ses saints marquera la victoire définitive et sera suivi, après un temps que Dieu connaît, par le retour du Christ et la résurrection des morts

Solution 2: Par une partie d'elle-même, qui sera la partie visible symbolisée par Pierre⁹¹³, l'Église imitera la passion du Christ jusque dans le sacrifice total. Cependant, par une autre partie symbolisée par Jean, l'Église imitera la compassion vécue par la Vierge Marie au pied de la croix. C'est pourquoi, vers la fin des temps, la Vierge Marie préparera elle-même une partie de l'Église en vue de la rendre capable d'assister au martyr de l'Église hiérarchique et visible sans perdre la foi ou sombrer dans le désespoir.⁹¹⁴

Solution 3: Même l'analogie de l'épouse quand elle est appliquée à l'Église peut permettre de comprendre les convenances de ce martyr annoncé par Dieu pour la fin des temps. En effet, une épouse, lorsque l'amour de son époux a pleinement pris sa vie suit son époux partout où il va. S'il est condamné à mort, elle est prête à l'assister dans son martyr et à s'unir à lui par la volonté ce qui est la *compassion*. Mais si elle est condamnée à mort avec son époux, elle le suit et l'imité jusque dans sa passion. C'est ainsi que, à la fin des temps, l'Église dans sa partie visible s'offrira elle-même pour la salut du monde, unie par la charité de façon unique et jamais vue au sacrifice du Messie. Ce sera la dernière Messe d'une rédemption et de la coopération de l'humanité.

Solution 4: A la fin au monde, une partie de l'Église subira réellement le martyr sanglant et en particulier sa partie visible qui est essentiellement représentés par la hiérarchie. C'est ce qu'annonce Jésus à Pierre qui symbolise cette Église hiérarchique⁹¹⁵: « *Il signifiait, en parlant ainsi, par quel genre de mort Pierre devait glorifier Dieu.* » Cependant, le sacrifice de l'Église ne sera pas consommé nu point de faire disparaître du monde tous les chrétiens. C'est ce que le Seigneur annonce en saint

⁹¹³ Jean 21, 18 à 23;

⁹¹⁴ Voir article 4;

⁹¹⁵ Jean 21, 19;

Mathieu⁹¹⁶: *«Il y aura alors une grande tribulation, telle qu'il n'y en a pas eu depuis le commencement du monde jusqu'à ce jour, et qu'il n'y en aura jamais plus. Et si ces jours là n'avaient pas été abrégés, nul n'aurait eu la vie sauve. Mais à cause des élus, ils seront abrégés ces jours-là.»*

Article 4: Peut-on savoir comment se produira ce martyre?

Objection 1: Il semble que la passion de Jésus ne doit pas être considérée comme une allégorie préfigurant la manière dont l'Église sera conduite au martyre. En effet, le Christ est mort crucifié. Il est impossible que les chrétiens le soient à la fin du monde.

Objection 2: Ce qui est exprimer par mode d'allégorie ne peut suffire à fonder une véritable théologie. Mais seuls les textes qui expriment au sens littéral les mystères divins peuvent faire autorité. Si l'on sort de cette règle, on risque de sombrer dans l'imaginaire. Donc on ne peut savoir comment se fera le martyre de l'Église.

Objection 3: Dans les Actes des apôtres, le Seigneur dit⁹¹⁷: *«Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père a fixé de sa propre autorité.»* De même, ne doit-on pas dire qu'il n'appartient pas à l'homme de connaître comment se produira la fin.

Cependant: Le Seigneur ne fait rien sans en parler d'abord à ses prophètes. En outre, il a laissé à l'Église certaines prophéties contenues dans les évangiles, les épîtres et l'Apocalypse. Il est donc possible de savoir comment se fera le martyre de l'Église.

Conclusion: Comme on l'a dit, l'Église devra subir le martyre à la fin des temps parce qu'elle est une avec le Christ; Cependant, s'il s'agit de savoir comment se produira ce martyre, il faut reconnaître qu'on ne peut rien dire de définitif. En effet, les prophéties de l'Écriture à ce propos s'appliquent aussi à d'autres événements comme la ruine de Jérusalem et la destruction du temple. De même l'apocalypse révélée à Saint Jean a une signification universellement valable à toutes les époques au monde puisqu'elle explique à la fois à conduite de Dieu sur notre âme, sur l'humanité et sur l'Église. Il reste cependant des textes dont la signification allégorique ne fait pas de doute par rapport à la fin de l'Église. Ils peuvent donner une certaine idée des événements qui se produiront:

1. Et le premier d'entre eux est le récit de la passion rapporté par les évangiles. Comme nous l'avons montré, l'Église est invisiblement menée dans son pèlerinage terrestre par le même Esprit que celui de Jésus. La vie de Jésus est donc l'image préfiguratrice de celle de l'Église en tant qu'elle est sainte. C'est ce que Jésus veut signifier à saint Pierre quand il lui dit: *«Suis-moi»*, après lui avoir annoncé la manière dont il mourrait⁹¹⁸. La fin de l'évangile de Jean est à cet égard, le texte allégorique le plus explicite sur le rapport entre la passion de Jésus, celle de Pierre et celle de Jean imitant la Vierge Marie qui lui avait été donnée pour mère à la croix.

2. En second lieu, l'annonce de la ruine du temple de Jérusalem signifie prophétiquement celle du nouveau temple qu'est l'Église. Il faut remarquer que les récits concernant Jérusalem sont présents non seulement dans le discours eschatologique de Jésus⁹¹⁹ mais aussi dans le livre du prophète Daniel qui reçut la révélation des événements tragiques qui se préparaient.⁹²⁰

3. En troisième lieu, le livre de l'Apocalypse peut être éclairant puisqu'il révèle ce qui est caché dans cette lutte à savoir la présence du démon qui, tel un dragon, poursuit la femme et sa descendance sur la terre, et la présence de Dieu qui conduit par ces épreuves les hommes vers la Jérusalem céleste.

Solution 1: La passion du Christ ne doit pas être vécue par l'Église d'une manière matérielle. Mais

⁹¹⁶ Mathieu 24, 21;

⁹¹⁷ Actes 1, 7;

⁹¹⁸ Jean 21, 19;

⁹¹⁹ Mathieu 24;

⁹²⁰ Daniel 9;

elle est une analogie dont le sens allégorique annonce et préfigure dans quel esprit se fera cette passion. Ainsi, la mort sur la croix ne sera pas appliquée matériellement à l'Église. Mais elle le sera spirituellement puisque l'Antéchrist fera disparaître dans l'infamie d'une mise à mort méprisante les serviteurs de Dieu. C'est ce qu'exprime symboliquement l'apocalypse⁹²¹: *«Quand ils auront fini leur témoignage, la Bête qui surgit de l'abîme viendra guerroyer contre eux, les vaincre et les tuer. Et leurs cadavres, sur la place de la grande cité, Sodome ou Egypte comme on l'appelle symboliquement, Leurs cadavres demeurent exposés au regard des peuples, sans qu'il soit permis de les mettre au tombeau. Les habitants de la terre s'en réjouissent et s'en félicitent.»*

Solution 2: Il convient que les mystères du futur soient en partie cachés sous les voiles de l'allégorie. En effet, si les hommes connaissaient avec certitude tous les détails accompagnant la fin au monde, ils risqueraient de s'appesantir dans leur espérance, se tenant l'un à l'autre ce langage: «la fin du monde n'est pas pour notre temps.»

Par contre, il est essentiel que certains hommes connaissent d'une manière générale les raisons et les causes de la tribulation qu'ils vivent: De cette manière, ils peuvent s'unir spirituellement au mystère dont ils pénètrent en partie l'essence. C'est pourquoi le livre de l'Apocalypse, dont le style est allégorique, a été donné aux hommes. Il permet de fonder une théologie de l'espérance puisqu'il annonce la fin du monde et la Jérusalem céleste. D'autre part, il invite l'homme à scruter les signes des temps qui annoncent le retour du Christ. Cependant, on doit admettre que les textes symboliques de l'Apocalypse doivent être éclairés par d'autres textes tirés des évangiles ou des épîtres.

Solution 3: Et cela répond à la troisième objection. Mais on doit admettre que nul ne peut connaître l'heure de l'Église, c'est-à-dire le moment où son martyre sera consommé. Il est possible, avec beaucoup de prudence, d'en donner un scénario général. L'Antéchrist final installera dans les cœurs humains et sur les nations son royaume de l'homme sans Dieu par des méthodes qui ne laisseront place à aucune ambiguïté. Au contraire, le vrai pape et la vraie Église de cette époque auront à subir un martyre, très souvent annoncé par l'Écriture. *« Quand tu étais jeune, dit Jésus au pape Pierre⁹²², tu mettais toi-même ta ceinture et tu allais où tu voulais; quand tu seras devenu vieux, tu étendras les mains et un autre te ceindra et te mènera où tu ne voudras pas. Il indiquait ainsi, commente saint Jean, par quel genre de mort Pierre devait glorifier Dieu. Ayant dit cela, il lui dit: «suis-moi.» Se retournant, Pierre aperçoit, marchant à leur suite, le disciple que Jésus aimait, celui-là même qui, durant le repas, s'était penché sur sa poitrine et avait dit: «Seigneur, qui est-ce qui te livre? Le voyant donc, Pierre dit à Jésus: Seigneur, et lui? Jésus lui dit: «S'il me plaît qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe? Toi, suis-moi. » Le bruit se répandit parmi les frères que ce disciple ne mourrait pas. Or Jésus avait dit à Pierre: «Si Je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne.» et non: il ne mourra pas.»*

Ce texte est bien évidemment adressé non seulement à Pierre et à Jean individuellement mais à toutes les Églises de tous les temps. Il s'agit d'un exemple typique du style des prophéties de Jésus: Pierre est vraiment mort martyrisé et Jean de vieillesse, le jour où le Seigneur est venu le chercher par son apparition à l'heure de sa mort. Mais il s'agit aussi d'une allégorie racontant la fin de l'Église. Ainsi, le texte de saint Jean nous apprend comment se produira le martyre final de l'Église. Appuyé sur ses succès antérieurs, l'Antéchrist rendra illégales dans le monde entier les religions. Il fera adopter par toutes les nations «une interdiction définitive de prêcher ou de rendre un culte public à Dieu ou à n'importe quelle divinité inventée par le passé. Chacun sera invité à consacrer son temps à la construction du monde d'ici-bas, *au-delà des superstitions que la peur suscite.* Le culte de Dieu ne sera autorisé qu'au fond de sa conscience individuelle, domaine incontrôlable par définition aux autorités politiques. Les enfants devront être protégés des superstitions religieuses en foi de quoi il ne sera pas autorisé aux parents de les influencer par leurs propres croyances. Il n'est pas sûr que, dans le domaine privé, la contrainte de cette loi aille plus loin. Le monde de l'Antéchrist respectera les libertés privées. Ce sera même sa force majeure, accompagnée d'un réel bien-être matériel. Il ne sera d'ailleurs pas nécessaire de faire davantage: l'homme ne recherche pas Dieu quand il n'a pas besoin de

⁹²¹ Apocalypse 11, 7;

⁹²² Jean 21, 18-23;

lui pour être heureux; par contre, au niveau politique, la loi sera sévère. L'Écriture est nette sur ce point⁹²³: «*La corne* (la puissance de l'Antéchrist) *grandit et s'étendit en direction du pays de la Splendeur* (le pays où l'on adore Dieu, à savoir les religions et en premier celle du Christ.) *Elle grandit jusqu'aux armées du ciel* (ceux qui servent Dieu), *précipita à terre des armées* (les apôtres qui luttent pour l'Évangile) *et des étoiles* (des docteurs qui enseignent la bonne direction à suivre) *et les foula aux pieds*. *Elle s'exalta même contre le Prince de l'armée* (le Christ), *elle abolit le sacrifice perpétuel* (pour les juifs, il s'agit de l'holocauste du Temple et, pour les chrétiens, la messe et tous les sacrements de l'Église), *et renversa le fondement de son autel* (le pape sur qui l'Église est bâtie) *et l'armée*. *Sur le sacrifice elle posa l'iniquité* (c'est-à-dire qu'elle déclara mauvais tout culte divin) *et renversa à terre la vérité*; *Elle agit et elle réussit.*» Ce texte comme tous les autres du même sujet ne laisse aucun doute sur l'ampleur de la destruction opérée par l'Antéchrist. Il ne laissera rien subsister de l'Église visible, surtout pas le sacerdoce. Rien ne nous permet d'être définitif sur les méthodes qu'il emploiera. Beaucoup de théologiens du passé affirmèrent à partir de ces textes et de la vie de saint Pierre qu'il s'agirait d'un martyr sanglant: une mise à mort physique des quelques milliers d'hommes que sont dans le monde le pape, les évêques et les prêtres. C'est une chose en définitive assez facile à réaliser dans un monde confiant devant sa liberté. Mais ce sens littéral du martyr n'est pas une certitude. Pour faire disparaître le sacerdoce de la vie des peuples, il suffit, après l'avoir vu s'affaiblir durant des siècles, de l'empêcher de s'exercer: surveillance, emprisonnement, déportation, toutes méthodes policières dans un monde où rien n'est laissé au hasard⁹²⁴. Nous ne pouvons affirmer qu'une chose de manière certaine: vers la fin du monde, de par l'action de l'Antéchrist, le dernier pape vivra un sacrifice total dans son ministère désormais banni de la terre. Il sera crucifié comme saint Pierre dans son âme de pasteur (et peut-être aussi dans son corps.) Afin que le caractère qui fait le prêtre ne subsiste en personne, il est possible que son martyr s'accompagne de celui des prêtres.

Article 5: L'heure de l'Église sera-t-elle annoncée par la papauté?

Objection 1: L'heure de l'Église ne pourra pas être annoncée par le pape puisqu'il ne la connaîtra pas lui-même: «*Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments*», dit le Seigneur à ses apôtres.

Objection 2: Il semble incroyable que la papauté elle-même puisse subir le martyr jusqu'à disparaître. Le Seigneur dit en effet: «*Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église. Et les portes de l'Hadès ne l'emporteront pas sur elle.*»⁹²⁵

Objection 3: La papauté ne peut disparaître définitivement sans présupposer la disparition de l'Église hiérarchique toute entière sans quoi les prêtres survivants n'auraient qu'à élire un autre pape.

Objection 4: D'après l'évangile, la papauté ne peut être atteinte par le démon dans sa fidélité à la foi apostolique selon cette parole de Jésus: «*J'ai pilé pour que ta foi ne défaille pas.*» Donc, il est impossible qu'elle soit vaincue par le démon dans l'essence même de son ministère.

Cependant: Il appartient au pape de conduire l'Église dans son pèlerinage terrestre selon cette parole du Seigneur à Pierre: «*Sois le berger de mes brebis*»⁹²⁶. Il lui appartient donc en premier lieu d'annoncer prophétiquement l'approche de l'heure de l'Église.

Conclusion: C'est sur Pierre et ses successeurs qu'a été fondée l'Église du Christ. Et le Seigneur a remis au pape la responsabilité du ministère prophétique, royal et sacerdotal. A cause de la charge prophétique qui lui incombe, le successeur de Pierre reçoit personnellement un charisme

⁹²³ Voir Daniel 8, 9;

⁹²⁴ Voir L'Anneau du Pécheur de Jean Raspail, qui raconte la manière dont disparut du monde visible la papauté d'Avignon;

⁹²⁵ Mathieu 16, 18;

⁹²⁶ Jean 21, 17;

d'infaillibilité qu'il exerce d'une manière habituelle lorsqu'il exprime de sa chaire apostolique les doctrines concernant de qu'on doit croire et la manière dont on doit vivre, c'est-à-dire la foi et la morale⁹²⁷. De par sa charge sacerdotale, le pape reçoit la responsabilité de veiller au sacrifice de la messe et aux autres sacrements qui lui sont ordonnés, ainsi qu'à la liturgie qui entoure ces sacrements. Enfin, la charge royale fait du pape celui qui veille sur l'Église toute entière et la mène vers son destin éternel qui est l'entrée dans la béatitude éternelle.

A propos du martyr de l'Église, on doit dire deux choses:

1. Le fait que l'Église doive subir un martyr relève en tant qu'il s'agit d'une doctrine théologique, du ministère prophétique et du charisme de la foi. Il est donc probable que vers la fin des temps, les papes annonceront ce martyr futur ou sa possibilité, de la même façon que Jésus l'a annoncé à ses disciples. Cependant, il faut remarquer qu'une telle annonce est difficilement compréhensible pour ceux qui n'ont pas le sens de la manière dont Dieu conduit ses fidèles. Elle provoque le scandale et aucun de ceux qui suivaient Jésus quand il parlait ainsi ne compris vraiment, excepté bien sûr la Vierge Marie. De la même façon, vers la fin des temps, il est probable que seules quelques âmes contemplatives, vivant de l'esprit de la Vierge Immaculée, comprendront le contenu prophétique des avertissements des papes.

2. Le martyr de l'Église, en tant qu'il sera un événement historique, et qu'il se réalisera à une heure voulue par Dieu, concerne plutôt le ministère royal du pape, c'est-à-dire celui par lequel il conduit le troupeau de Dieu vers son sacrifice et sa glorification. Si l'on suit les Écritures, il semble que la papauté sera signe de la proximité de cette heure sans le vouloir et qu'elle essaiera d'y échapper. C'est ce que signifie ce texte de l'évangile qui exprime allégoriquement les dernières heures du pape: *«En vérité, en vérité je te le dis. Quand tu étais jeune, tu mettais toi-même ta ceinture et tu allais où tu voulais; quand tu auras vieilli, tu étendras les mains et un autre te ceindra et te mènera où tu ne voudras pas.»*⁹²⁸ Il signifiait en parlant ainsi, Le genre de mort par lequel Pierre devait glorifier Dieu. Et nous avons dans l'histoire de la papauté une illustration de ce texte. Il est clair que pendant des siècles, la papauté fut maîtresse du monde au point de pouvoir déposer les rois. Elle allait donc où elle voulait. Puis, depuis quelques siècles, son pouvoir fut contesté et diminué sans qu'elle puisse s'y opposer, étant conduite malgré elle jusqu'au dépouillement des états pontificaux. Les papes se firent alors prisonniers volontaires au Vatican, refusant ce qui leur paraissait être une injustice. Saint Jean Bosco n'était pas entendu, lui qui avertissait en disant: *«Ceci vient de Dieu.»* Cette histoire préfigure un autre dépouillement qui ira jusqu'à la mort. Mais ce dépouillement final sera difficilement accepté par le pape.

Solution 1: Il peut arriver qu'un homme soit prophète sans le vouloir. Ainsi Caïphe qui était alors grand prêtre dit-il à ses confrères: *«Vous ne voyez même pas qu'il est de votre intérêt qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périsse pas tout entière.»*⁹²⁹ Et l'évangéliste commente cette parole en disant: *«il ne dit pas ceci de lui-même mais, étant grand prêtre cette année là, il prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation.»* De même, à la fin des temps, la papauté sera conduite par le Saint Esprit à prononcer des paroles et à subir des événements qui seront signe de la fin prochaine. Et qu'elle le veuille ou non, elle imitera Jésus qui eut un comportement significatif vers sa dernière heure: Il accepta de parler aux grecs, alors qu'il réservait jusqu'ici son ministère aux seuls juifs⁹³⁰; il fut acclamé une dernière fois par les foules enthousiastes lors de son entrée à Jérusalem⁹³¹, il s'humilia jusqu'à laver les pieds de ses disciples⁹³² et fit bien d'autres choses surprenantes pour ses disciples. De même, vers la fin de l'Église, la hiérarchie ecclésiale aura un comportement qui tranchera avec ce qui se faisait précédemment ou point d'en scandaliser quelques-uns qui imiteront en cela le comportement généreux mais mal éclairé de Pierre lorsqu'il refusa de se faire laver les pieds par le maître.

⁹²⁷ Voir *«Ad tuendam Fidem»*, lettre apostolique sur le Magistère de l'Église, Documentation Catholique 1998, n°2186;

⁹²⁸ Jean 21, 18;

⁹²⁹ Jean 11, 49;

⁹³⁰ Jean 12, 20;

⁹³¹ Luc 19, 28;

⁹³² Jean 13;

Solution 2: Comme nous l'avons montré, de telles paroles de Jésus ont d'abord une signification spirituelle: elles montrent que jamais le démon ne pourra faire dériver la foi des papes ou faire que ceux-ci dirigent l'Église vers une autre fin que l'unique possession de Dieu. Elles ne signifient pas que la papauté ne puisse pas subir des échecs extérieurs et des persécutions. L'histoire montre que bien des papes sont morts martyrs. Et qu'à la fin du monde la papauté soit attaquée par l'Antéchrist au point de disparaître, ce ne sera pas un échec mais la victoire définitive qui précèdera le retour du Christ.

Solution 3: La fin de l'Église vécue par la papauté sera comparable à celle du Christ qu'elle doit imiter et achever. Or on voit que parmi les disciples, la plupart eurent peur et s'enfuirent tandis que quelques uns trahirent comme Judas ou renièrent comme Pierre. Dans la dernière lutte de l'Église, l'Antéchrist fera régner une telle terreur qu'il en sera ainsi parmi les prêtres. Ceux qui seront fidèles seront mis à mort, les autres abandonneront leur sacerdoce. C'est pourquoi Daniel prophétise⁹³³ «*Des forces viendront de sa part profaner le sanctuaire-citadelle, ils aboliront le sacrifice-perpétuel, et y mettront l'Abomination de la désolation.*» Ce sera pour l'Église un temps de sépulcre et pour les chrétiens un moment de tentation spirituelle intense que seules une foi et une espérance comparables à celles de la Vierge au samedi saint pourra vaincre.

Solution 4: Le successeur de saint Pierre reçoit de la part de l'Esprit Saint un charisme personnel d'infaillibilité lorsqu'il enseigne, en tant que Prince des apôtres, une doctrine concernant la foi ou la morale. Il est donc impossible, à cause de la puissance du Saint Esprit, que le pape soit vaincu

Article 6: Sera-t-elle annoncée par la liturgie?

Objection 1: On ne voit pas comment la liturgie sacramentelle pourrait être signe de la proximité du martyre de l'Église et du retour du Christ puisqu'elle demeure inchangeable, étant instituée par le Christ.

Objection 2: Lorsque les papes changent la manière dont est célébré le rite préparatoire au sacrement, ils ne veulent pas annoncer le retour du Christ mais seulement adopter à la sensibilité du peuple la manière de célébrer Dieu.

Objection 3: Le peuple des fidèles par la manière dont il préfère vivre la liturgie ne peut être considéré comme un signe des temps. Car la sensibilité dépend plus de la culture ambiante et de la mode que de l'Esprit Saint.

Cependant: L'Apocalypse écrit⁹³⁴: «*La femme criait dans les douleurs de l'enfantement?*» Or cette femme symbolise l'Église dans son cheminement vers la gloire. Et le cri de l'Église, c'est la liturgie. Donc il y aura des signes dans la liturgie.

Conclusion: La liturgie est la prière par laquelle l'Église rend un culte à Dieu. Or parmi les actes liturgiques, il en est qui sont institués par la Seigneur lui-même. Ceux-là ne peuvent en aucune façon évoluer ou être changés puisqu'ils dépendent de la volonté de Dieu et non de celle de l'Église. Par exemple, les paroles et les gestes consécatoires de l'eucharistie sont essentiels au sacrement au point qu'ils ne peuvent être changés.

D'autres actes liturgiques sont entièrement dépendants de la volonté de l'Église puisque le Seigneur n'a rien fixé les concernant. Il dépend donc du pape et des évêques unis au pape d'en déterminer les règles. Ainsi, la forme des vêtements liturgiques, les prières préparatoires à la consécration eucharistique, et d'autres choses du même genre fixées par les rituels.

Enfin, certains aspects de l'a liturgie sont laissés à la libre initiative des prêtres et des fidèles: la

⁹³³ Daniel 1, 31;

⁹³⁴ Apocalypse 12, 8;

manière de chanter et le contenu des psaumes de libre louange, les offrandes données à l'Église lors de l'offertoire.

Et, selon ces trois aspects, la liturgie est signe de la fin au monde.

1. Ce qui est institué par le Seigneur est sa essence signe du retour du Christ puisque, à chaque fois qu'un sacrement est conféré, le Christ vient dans l'âme et préfigure par là sa venue définitive accomplie à la mort de chacun

2. Ce qui dépend de l'Église et de la papauté peut être plus particulièrement encore signe de la proximité du retour du Christ tel qu'il se produira à la fin au monde. En effet à chaque fois qu'un pape change la liturgie de l'Église, il est mu invisiblement par le Saint Esprit qui donne à sa réforme une signification prophétique. De la même manière que le Christ a été honoré diversement par les hommes selon qu'il était plus ou moins proche de l'heure de sa passion, de même l'Église offrira à Dieu le sacrifice eucharistique selon des modes différents jusqu'à la fin.

3. Ce qui dans la liturgie dépend du peuple de Dieu peut aussi être signe des temps car les fidèles sont invisiblement mus par un sens prophétique qui vient du saint Esprit.

Solution 1: On a vu de quelle manière la liturgie sacramentelle, en tant qu'elle est instituée par le Christ, est pour chaque homme signe de la fin du monde. Cependant, vers la fin du monde, cette liturgie sera plus particulièrement encore signe de son retour selon Daniel⁹³⁵: «*Ils aboliront le sacrifice perpétuel.*» Il est en effet probable que les armées de l'Antéchrist feront disparaître la célébration de l'eucharistie. Et cette terreur qui semblera marquer la victoire définitive du démon sera pour l'Église un temps de sépulcre qui précédera une résurrection glorieuse et définitive dans la gloire du retour du Christ.

Solution 2: De même que le peuple d'Israël était un signe prophétique à travers chacun des événements de son histoire, de même l'Église qui est le nouvel Israël. On doit donc apprendre à lire avec le regard de l'Esprit Saint l'histoire de l'Église selon sa signification eschatologique. Et cette histoire peut être comparée à celle de Jésus lors de son pèlerinage terrestre. Ainsi, on peut lire dans les évangiles que Jésus fut honoré diversement au cours de sa vie apostolique: il y eut un moment plus caché lorsque les juifs commencèrent à entendre parler de lui, il y eut ensuite un moment de gloire extrême où il fut honoré par la majorité du peuple; il y eut enfin un moment douloureux, accompagné de luttes qui aboutirent à la dernière liturgie, celle au sépulcre, accomplie par des laïcs qui n'étaient même pas ses compagnons de route. De même, la liturgie de l'Église connut des phases analogues et elle ne cessera d'être signe des temps jusqu'à la dernière liturgie. Lorsque le sacerdoce sera effacé de la terre. Alors viendra la liturgie du silence, jusqu'au retour du Christ.

Solution 3: Les fidèles sont mus intérieurement par l'Esprit Saint qui oriente leur cœur en y inspirant ses volontés. Et plus les fidèles sont proches de Dieu, plus cette motion est accomplie facilement, selon le livre des Proverbes⁹³⁶: «*Le cœur du roi est aux mains du Seigneur comme l'eau courante qu'on oriente partout à son gré.*» Ainsi, on doit être attentif à la spiritualité des fidèles, selon qu'il y a de saint en eux. L'art a de tout temps été signe de la mentalité des époques. Ainsi, le XIII^{ème} siècle, époque de la civilisation chrétienne où tout s'unifie autour du Christ, brille par l'harmonie des cathédrales gothiques qui ressemblent à des vaisseaux en marche vers la lumière. La Renaissance qui est le siècle de la redécouverte de valeurs humaines autonomes du christianisme et trop oubliées se caractérise par ses oeuvres profanes aux lignes classiques; l'époque moderne et contemporaine qui se caractérise par l'oubli progressif de Dieu a été source d'un art de plus en plus profane et aujourd'hui torturé, non figuratif et parfois même sans vie apparente, marqué du même désespoir que le monde qui ne croit plus devoir espérer un salut après la mort. L'art est donc un signe philosophique de chaque époque. Il en est de même au plan théologique mais l'art s'appelle *liturgie*, et le temps se déroule vers le retour du Christ. Durant sa vie terrestre, Jésus reçut de la part de ceux qui l'entouraient des marques qui étaient des signes de leur attachement à son égard. Il fut honoré diversement au cours de sa vie apostolique. Il y eut un temps plus caché au moment où les juifs commencèrent à entendre parler de

⁹³⁵ Daniel 11, 31;

⁹³⁶ Proverbes 21, 1;

lui. De même, l'Église à ses débuts dans l'Empire romain, encore soupçonnée et objet de méfiance, se réunissait dans des maisons individuelles et, comme au noces de Cana, ne donnait qu'en privé le vin de la Parole. Au cours de sa vie, Jésus connut ensuite un moment de gloire extérieure. Les gens venaient de tout Israël pour écouter sa parole et voir ses miracles. On voulait le toucher, le faire roi. De même, l'Église connut une époque de gloire. Elle dominait le monde, pouvant excommunier les rois et leur enlever leur trône. Sa liturgie devint somptueuse, riche et solennelle, à l'image du pouvoir spirituel (et matériel) qu'elle possédait. Dans une troisième phase de sa vie apostolique, Jésus connut la lutte et les abandons. On vint moins l'écouter. Il fut souvent seul. Il en est de même pour l'Église depuis le siècle des Lumières et de plus en plus actuellement. Alors, poussée par l'Esprit saint, elle changea de liturgie. Après le Concile Vatican II, elle l'appauvrit, la rendit plus familiale en insistant davantage durant la Messe sur l'aspect "repas intime" de la Cène de Jésus et moins sur la gloire du Sacrifice universel de la croix. L'Église avait bien sûr le droit d'agir ainsi, puisant dans l'immense richesse des trésors de l'Évangile. Mais elle fut contestée. Pourtant, elle donnait aux chrétiens l'un des plus grands signes des temps de la fin. Nous pouvons être sûrs que d'autres signes seront donnés par la liturgie dans le futur, à mesure que s'approchera l'Heure de l'Église. Les chrétiens de ces époques futures devront y être attentifs et, chaque fois que les signes de petitesse s'approfondiront, se réjouir " *et redresser la tête car leur Rédemption s'approche* " ⁹³⁷. Cette liturgie de pauvreté sera poussée très loin, à l'image de Jésus. Sa dernière liturgie, celle de son sépulcre, fut accomplie par des laïcs qui n'étaient même pas ses compagnons de route mais de simples admirateurs ⁹³⁸. Il en sera donc de même pour l'Église.

Article 7: Y aura-t-il des signes dans les comportements des prêtres et des évêques?

Objection 1: Judas trahit Jésus par convoitise. L'attitude de cet apôtre ne peut être le type du comportement de certains clercs vers la fin du monde. En effet, s'il s'agit de s'enrichir, les hommes n'ont pas intérêt à entrer dans les ordres.

Objection 2: De même, l'attitude de Pierre fut tout de générosité proclamée puis de lâcheté devant la réalité. Il s'agit d'une psychologie très particulière et non le prototype d'une tendance ecclésiale vers la fin du monde.

Objection 3: Jean fut le seul apôtre au pied de la croix. Mais il fut présent plus par amitié humaine que par foi puisque l'Écriture nous dit qu'il crut quand il vit le tombeau vide, ce qui sous-entend qu'il ne croyait plus avant.

Objection 4: La plupart des autres apôtres s'enfuirent, dont certains «tout nus» ⁹³⁹. Il est inimaginable que, face aux événements de la fin, il y ait une telle lâcheté. L'Esprit de force n'a-t-il pas été donné?

Cependant: La vie et la mort de Jésus sont l'archétype de la vie et la mort de l'Église. Les tentations connues par ses apôtres se retrouveront à la fin de l'Église chez les clercs.

Conclusion: En contemplant la vie de Jésus, on s'aperçoit que, plus encore que des luttes extérieures, il eut à souffrir d'oppositions sourdes à l'intérieur du cercle de ses amis. La plus terrible d'entre elle fut le fait de son apôtre Judas. Sa révolte éclate en saint Jean ⁹⁴⁰, après qu'une femme pleurant ses péchés et pleine de reconnaissance pour la douceur de Jésus à son égard eût versé sur ses pieds un parfum de grand prix: " *Pourquoi ce parfum n'a-t-il pas été vendu trois cents deniers qu'on aurait donnés à des pauvres? Jésus lui répondit: Laissez-la: c'est pour le jour de ma sépulture qu'elle devait garder ce parfum. Les pauvres en effet, vous les aurez toujours avec vous; mais moi, vous ne m'aurez pas*

⁹³⁷ Luc 21, 28;

⁹³⁸ Jean 19;

⁹³⁹ Marc 14, 52;

⁹⁴⁰ Jean 12, 4;

toujours. ” L'attitude de Judas est compréhensible: trois cents deniers représentent un salaire ouvrier d'une année. Le geste d'amour gratuit de la femme lui parut une perte considérable par rapport à l'annonce de l'Évangile, qui est un message d'attention aux plus pauvres. Il oppose donc de fait l'amour de Jésus et l'amour des pauvres, deux commandements pourtant unis par Dieu en un seul. Il s'agit là sans aucun doute d'un signe des temps qui apparaîtra dans l'Église vers la fin du monde. Nous montrerons que le dernier antichristianisme séduirait le monde entier en raison des riches valeurs d'humanisme sans Dieu qu'il intégrera. S'il y eut jadis des chrétiens généreux mais peu clairvoyants pour se laisser séduire au nom de l'amour de Dieu, par le fanatisme religieux ou encore par le nationalisme et le marxisme, comment pourrait-il en être autrement de l'Humanisme qui ressemble beaucoup plus à l'Évangile du Christ? L'humanisme fait même partie du christianisme mais celui-ci sait le consacrer au Dieu aimé.

Solution 1: De nos jours, nous avons vu apparaître dans l'Église un courant de pensée très puissant qui réduit l'Évangile à la lutte pour le bien social. Ses membres sont familièrement qualifiés sous l'étiquette de *progressistes* parce qu'ils semblent en harmonie avec le progrès du monde. Ils se caractérisent par une sourde opposition aux décisions des papes jugées en décalage par rapport à notre temps. Ils critiquent en particulier ses positions en matière de comportement sexuel.» De quoi se mêle-t-il? Chacun est libre de mener sa vie privée selon sa conscience.» La liberté, telle est sans doute aux yeux de ce courant le qualificatif le mieux choisi pour résumer l'Évangile. “Il est l'Évangile de la liberté”, tel est le commentaire que l'on entend la plupart du temps. Il est surprenant comme une petite variation d'interprétation peut avoir de conséquences. Nous disions précédemment que l'Évangile se spécifie d'abord dans l'amour de Dieu et du prochain... L'amour de Dieu et du prochain est premier, la liberté conséquence. Ainsi, pour le courant progressiste, l'encouragement de l'Église pour la vie consacrée à la prière paraît être une perte de temps et d'énergie pour l'action sociale. L'amour gratuit de Jésus aimé et servi comme un époux au jour le jour paraît n'être le fruit que d'une fuite du monde. Ce courant de pensée ne se séparera jamais de l'Église par un schisme bien qu'il le soit par le cœur. Ne constitue-t-il pas un signe des temps très significatif car analogue à ce qu'on voit dans la vie de Jésus? Vers la fin du monde, il est probable que le progressisme humaniste ira en s'approfondissant. Il supportera de moins en moins l'infaillible fidélité des papes à l'Évangile. A l'image de Judas au moment de sa tentation, il aura sans doute un rôle de coopération dans l'œuvre qui aboutira à la fin de l'Église visible. Nous ne faisons pas oeuvre de prophète mais seulement d'observateur des idées et de leurs conséquences probables.

Solution 2: Un autre signe des temps, tout aussi significatif, mérite d'être rapporté. Quelques jours avant sa mort, Jésus voulut se comporter avec eux comme s'il était leur esclave. Il se mit à laver les pieds de ceux qui étaient à table. Mais Pierre ne voulut pas se laisser faire: «*Seigneur toi, me laver les pieds? Jésus lui répondit: Ce que je fais, tu ne le sais pas à présent; par la suite tu comprendras. Pierre lui dit: Non, tu ne me laveras pas les pieds, jamais! Jésus lui répondit: Si je ne te lave pas, tu n'as pas de part avec moi*”⁹⁴¹. Pierre n'agit ainsi qu'à cause de son amour pour Jésus, du sens de sa dignité de Maître et Seigneur. Son cœur était généreux mais absolument incapable de pensées divines. Pour lui, un Messie est fait pour devenir un roi politique. Un maître de vérité est fait pour avoir raison. Mais pour Jésus, un Messie est fait pour être le serviteur de tous jusqu'à en mourir. Là encore il convient d'être attentif car l'Église, conduite sur le même chemin d'abaissement que Jésus, connaîtra nécessairement de la part de certains de ses membres la même réaction. Il existe d'ailleurs depuis le Concile Vatican II un courant de pensée qui ressemble à s'y méprendre à saint Pierre le jour du lavement des pieds. Familièrement, il est qualifié de mouvement *intégriste* car il rêve de voir l'Église avec l'intégrité des traditions qui firent sa force au temps passé. Ils rêvent d'une Église sûre de sa Vérité, ne s'abaissant pas à s'adresser aux autres religions en courant le risque qu'ils considèrent comme actuel, d'être mis au même niveau qu'elles. Ils voudraient une liturgie de gloire, comme au temps des fastes, et non celle instaurée par les papes après le Concile. Ils n'arrivent pas à se rendre compte que le monde a changé, qu'il n'est plus chrétien en Occident. Aussi, la défense de la liberté

⁹⁴¹ Jean 13, 6;

religieuse, selon la conscience de chacun, leur paraît s'opposer aux décrets faisant du christianisme la religion des États du temps où ceux-ci étaient catholiques. Alors, tel saint Pierre devant Jésus ceint d'un tablier, ils ne reconnaissent plus leur Église en tenue de servante. Ils vont jusqu'à enseigner: «Les papes depuis Jean XXIII et le Concile sont peut-être des antipapes. *L'abomination de la désolation*⁹⁴² est dans le Temple Saint, c'est-à-dire aux sommets de l'Église atteints par l'apostasie.» Ils oublient qu'il est impossible que ce texte des Évangiles se réalise de cette manière à cause de la promesse solennelle de Jésus faite aux papes: «*J'ai prié pour que ta foi ne défaille pas.*» Ils interprètent mal des textes qu'ils savent pourtant adressés à tous les papes légitimement élus. Cette contradiction torture leur esprit. Mais, si l'on compare leurs agissements au comportement de saint Pierre qui les prophétise, on ne peut nier que leur révolte soit liée à leur bonne volonté et à leur amour (mal éclairé) du Seigneur. Saint Pierre se laissa finalement laver les pieds mais sa foi, sa confiance ne fut pas assez forte pour tenir face à la croix. Il en sera de même à la fin du monde pour ceux parmi les chrétiens qui rêveront encore d'une Église intègre et glorieuse. Ils ne tiendront pas. Ils s'enfuiront à la vue de la destruction spirituelle à venir. Ils n'auront pas comme ceux parmi les chrétiens qui se seront laissés formés par Marie, la capacité d'avoir part à la victoire finale de l'Église enfin devenue grande aux yeux de Dieu. Ils se diront plutôt, relisant fiévreusement les promesses de Jésus: «*les portes de l'enfer ne l'emporteront pas sur elle!*»⁹⁴³ que tout cela n'était peut-être que vanité... Ils passeront par les mêmes doutes que Pierre après l'arrestation et la mort de Jésus, doutes qui l'amènèrent à renier trois fois. Il y aura dans leur souffrance un signe des temps important.

Solution 3: Au pied de la croix, seule Marie croyait et vivait de l'intérieur, debout, la mort de Dieu. Elle ne douta pas un seul instant que Dieu transformerait cela en salut pour toutes les nations. Cette confiance unique ne se retrouve pas chez saint Jean pourtant présent à la croix et appelé «le disciple que Jésus aimait». Il en sera de même à la fin du monde lorsque l'Antéchrist triomphera: l'Église sera petite, réduite aux seuls domaines des cœurs et sans vie extérieure et politique. On la croira morte pour toujours, en reprenant la promesse visiblement manquée de Jésus. Qui pourra songer qu'au moment même où les portes de l'enfer sembleront avoir extérieurement tout détruit, comme à trois heures le jour de la mort de Jésus, que c'est absolument l'inverse aux yeux de Dieu, que tout est accompli et que le retour glorieux du Christ sera aussi rapide que les trois jours de son sépulcre. Personne ne pourra imaginer cela sauf ceux qui auront la même foi que Marie. Seule une foi invincible, digne de la mère de Dieu, tiendra en ces heures dernières. Tous les autres faibliront aussi sûrement que Jean face à ce qu'il ne comprit pas.

Solution 4: L'espérance théologique ne doit pas être confondu avec l'espoir qui attend un bien terrestre d'une puissance terrestre. A la fin du monde, seule l'espérance qui attend avec certitude la victoire de Dieu, qui est un bien de la vie éternelle, de la puissance divine, pourra vivre dans la joie les événements selon cette parole⁹⁴⁴: «*Quand vous verrez tout cela, redressez-vous et relevez la tête car votre rédemption est proche.*»

Article 8: L'Abomination de la désolation doit-elle s'installer dans le siège Apostolique?

Objection 1: Cela semble impossible. A la différence du Temple de Jérusalem qui était un lieu précis et pouvait facilement être transformé en temple des idoles, le Siège apostolique peut changer de lieu puisqu'il est là où est le Pape. C'est ce que nous apprend l'histoire: le Siège apostolique fut souvent déplacé en Avignon.

Objection 2: Le Siège Apostolique est un lieu matériel. Il ne peut donc être profané puisque le culte

⁹⁴² Mathieu 24, 15;

⁹⁴³ Mathieu 16, 18;

⁹⁴⁴ Luc 21, 28;

du Nouveau Testament est spirituel, selon cette parole du Seigneur⁹⁴⁵: «*L'heure vient ou ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père?.*»

Objection 3: Ce texte doit, semble-t-il, être interprété de toute autre façon: l'abomination de la désolation dans le temple saint signifiait et annonçait la venue d'un grand prêtre pervers qui collaborerait avec les Grecs pour installer une autre religion que celle du Dieu unique. Il s'agit du grand prêtre Jason⁹⁴⁶ et de ses successeurs. De même, à la fin du monde, il semble que l'on assistera à la venue d'un antipape sur le siège de Pierre. Il prêchera un anti-christianisme et entraînera un grand nombre à sa suite.⁹⁴⁷

Cependant: Le Seigneur annonce en saint Mathieu⁹⁴⁸: «*Lors donc que vous verrez l'Abomination de la désolation dont a parlé le prophète Daniel installée dans le Saint lieu (que le lecteur comprenne) alors que ceux qui seront en Judée s'enfuient dans les montagnes que celui qui sera sur la terrasse ne descende pas dans sa maison pour prendre ses affaires, et que celui qui sera aux champs ne retourne Pas en arrière Pour prendre son manteau! Malheur à celles qui seront enceintes et à celles qui allaiteront en ce jour là.*»

Conclusion: Comme on l'a montré, la ruine de Jérusalem et la destruction du temple perpétrée par les Romains sont des signes prophétiques de ce que subira le nouveau temple qui est l'Église à la fin des temps. Or d'après le Seigneur le signe symbolisé par «*l'abomination de la désolation dans le lieu saint*» sera ensuite donné. Historiquement, il s'agit d'une prophétie du prophète Daniel. Elle fut réalisée une première fois par le roi Antiochos Epiphane qui enjoint aux Juifs des pratiques païennes. La fidélité à la loi de Moïse devint un acte de rébellion politique. Et ce roi alla jusqu'à construire l'autel du *Baal Shamem* ou Zeus Olympien sur le grand autel des holocaustes au Temple de Jérusalem. Elle fut réalisée une deuxième fois par les Romains qui incendièrent le Temple et construisirent à la place un Temple consacré à leur Panthéon. La résistance juive qui se dressa alors ne réussit pas et fut définitivement anéantie en 135 après J.C.

De même, vers la fin du monde, l'Église subira une grande tribulation menée par l'Antéchrist. Elle aboutira, comme on l'a vu, à la destruction de l'Église visible et à l'arrêt du sacrifice eucharistique et il est certain que l'Antéchrist pour manifester en plénitude sa victoire sur le culte divin, établira une nouvelle Église consacrée aux cultes matérialistes et à l'adoration de l'homme. Tout au long de l'histoire, nous avons eu des préfigurations de ces antichristianismes. Mais le dernier aura la particularité d'être mondial et pacifiant au point de «*séduire les saints eux-mêmes.*»⁹⁴⁹

Quant à l'hypothèse de l'installation du Siège de cette nouvelle Église anti-chrétienne sur le lieu même où gouvernait auparavant l'Église romaine, c'est-à-dire dans la cité du Vatican où fut crucifié Pierre, il est possible qu'elle se réalise matériellement. Cependant d'autres estiment que le siège de l'Antéchrist sera la Ville Sainte, c'est-à-dire Jérusalem puisque l'Église de la fin des temps avant son martyre, aura un rapport avec le peuple d'Israël. Il est impossible d'être définitif sur de tels signes, au moins en ce qui concerne la matérialité de leur réalisation puisque leur signification est d'abord celle de la réalité spirituelle.

Solution 1: Le symbolisme du Temple a plusieurs sens dont le profond se rapporte au corps de l'homme, temple de son esprit que Dieu veut habiter. Comme on l'a montré, vers la fin du monde, la papauté sera détruite par l'Antéchrist. Celui-ci établira pour le monde entier un culte qu'il qualifiera d'universel, c'est-à-dire de catholique et il se proclamera seul sauveur du monde. Beaucoup d'hommes adhéreront à cette nouvelle religion, séduits par cette perspective d'unité mondiale à travers un seul culte. En ce sens, on peut dire que l'Antéchrist établira son temple *au fond des cœurs* qui sont le véritable temple de Dieu.

En un second sens, la présence de l'abomination dans le Temple saint peut signifier matériellement

⁹⁴⁵ Jean 4, 21;

⁹⁴⁶ 2 Macchabées 4, 5;

⁹⁴⁷ Donatienne de Lacheisserie, objection, Bois-le-Roi, septembre 1994;

⁹⁴⁸ Mathieu 24, 15;

⁹⁴⁹ Apocalypse 20, 8;

que les églises, les mosquées et tous les lieux où l'on adore le Dieu unique seront transformés en temple du démon. De même il est permis de penser que le Siècle Apostolique deviendra celui du nouveau culte.

Solution 2: Comme tous les lieux saints, le Siècle apostolique est consacré à Dieu et rien de profane ne peut s'y installer sans que cette consécration en soit souillée. C'est pourquoi, on avait l'habitude de purifier les églises où un crime avait été commis. De même, Judas Maccabées fit purifier le Temple de Jérusalem après sa profanation par les idoles grecques⁹⁵⁰. De ce fait, l'installation de l'abomination du culte des idoles dans le Siècle Apostolique constituera, s'il a lieu, un suprême blasphème et un défi à Dieu. Et il y aura grande désolation et douleur chez les croyants à cette époque.

Solution 3: Quoiqu'il arrive dans le futur, il est impossible qu'un pape légitimement élu se mette à enseigner en tant qu'il est pape autre chose que l'Évangile de Jésus. Toute l'histoire de l'Église le montre: nous avons eu des papes assassins, adultères ou polygames mais jamais de pape hérétique. La seule exception à ce fait, Honorius I qui enseigna un temps le monothélisme (Jésus n'aurait eu qu'une volonté divine, pas de volonté humaine) n'est pas significative puisque son affirmation dont il se rétracta par la suite, relève sans doute d'une erreur dans la formulation plus que d'une véritable hérésie. La raison de ce fait est simple: en tant qu'homme, les papes ne sont pas impeccables (incapables de péchés) mais en tant que successeurs de Pierre, ils sont infaillibles au plan doctrinal non de leur propre force mais parce que Jésus a promis⁹⁵¹: *«J'ai prié pour que ta foi ne défaille pas.»* Il est donc certain que, quelles que soient les décisions des papes du futur, non seulement en tant qu'ils exercent leur fonction de Magistère mais aussi, à un autre degré, en tant qu'ils sont Pasteur suprême, elles seront de Dieu. Pour illustrer ce fait, saint Jean Bosco fit un rêve concernant les épreuves de la fin du monde: Il voyait l'Église comme un navire secoué par la tempête; Mais seul survivaient au naufrage ceux qui s'appuyaient sur trois blancheurs: la Vierge Marie pour son espérance inébranlable à la croix, Jésus pour son eucharistie et son inhabitation dans l'oraison, le pape enfin pour sa foi toujours vraie. Ceci dit, nous avons vu (article 5) en quel sens la papauté sera signe de la fin du monde.

Article 9: Le Christ, lorsqu'il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre?

Objection 1: Le Christ ne trouvera pas la foi sur terre En effet, l'Écriture affirme que la Bête aura le pouvoir de vaincre les saints. Or sa victoire ne serait pas totale s'il restait la foi sur la terre.

Objection 2: A la mort de Jésus, qui est la préfiguration de celle de l'Église à la fin du monde, il ne resta personne pour croire excepté la Vierge Marie. Or la Vierge Marie était immaculée dans sa conception ce qui la rend différente du reste de l'humanité. Donc à la fin du monde, il n'y aura personne pour croire alors que tout semblera perdu

Objection 3: Une foi comme celle de Marie est réservée aux contemplatifs mais ne peut appartenir à la masse des chrétiens. Or, les ordres contemplatifs seront détruits Par l'Antéchrist à la fin des temps. Donc la foi ne subsistera pas sur la Terre.

Cependant: Le Seigneur dit à propos de saint Jean⁹⁵²: *«S'il me plaît qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne?»* Et l'évangéliste commente ainsi cette parole mystérieuse: *«le bruit se répandit alors chez les frères que ce disciple ne mourrait pas.»* Or Jésus n'avait pas dit à Pierre: *«Il ne mourra pas»* mais: *«si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne.»* Donc, lors au retour du Christ, il restera sur la terre des croyants dont la foi est symbolisée d'une manière allégorique par celle de saint Jean, le disciple

⁹⁵⁰ 2 Macchabées 10;

⁹⁵¹ Luc 22, 32;

⁹⁵² Jean 21, 23;

bien-aimé.

Conclusion: De même qu'à la croix subie par Jésus, il est resté quelques personnes (surtout des femmes) qui ont cru et n'ont jamais douté, de même lors de la passion que subira l'Église, et pendant le temps de sépulcre qui s'en suivra et qui précèdera immédiatement le retour du Christ, la foi demeurera sur la terre.

Or il est remarquable de voir que la seule personne à avoir infailliblement cru, d'une foi divine appuyée sur la seule confiance en la parole de Dieu, est la Vierge Marie. En effet, l'apôtre saint Jean lui-même fut davantage présent à la croix par amitié envers Jésus que par véritable foi divine comme le prouve le fait qu'il retrouva une foi plus assurée en voyant le sépulcre vide et le linceul posé à sa place⁹⁵³. Quant à Marie Madeleine, sa fidélité n'était pas exempte d'un motif humain comme l'indique la passion qu'elle éprouvait pour Jésus; Joseph d'Arimathie et Nicodème exprimèrent leur respect à un homme qu'ils admirèrent et non à un Dieu.

De même, à la fin du monde, seuls les croyants ayant une foi sera à l'image de celle de Marie pourront rester fidèlement dans l'attente de la résurrection finale. Et si l'on en croit les paroles de Jésus, une telle foi existera. C'est ce qu'il indique dans le texte cité à propos de saint Jean: ce disciple en effet, symbolise celui qui croit comme la Vierge Marie puisqu'il la pris chez lui à l'heure de la passion⁹⁵⁴. Mais il existera d'autres hommes à pleurer le grand malheur subi par l'Église, à l'image de Joseph d'Arimathie. Ceux-là auront le courage d'exprimer face à l'Antéchrist leur tristesse.

Solution 1: Cette victoire de l'Antéchrist ne sera pas totale puisque les temps de se lutte seront limités «à cause des élus qui devront avoir la vie sauve.»⁹⁵⁵ Quant à la victoire de l'Antéchrist, elle ne sera qu'apparente. Par ses manœuvres et la séduction appuyée sur l'efficacité des résultats dont il pourra se valoir, il fera disparaître toute apparence de culte extérieur. Mais il ne pourra jamais arracher de la nature humaine son orientation faite pour Dieu et l'éternité, ni la foi et la charité de ceux qui prient dans le secret. Le monde qu'il créera sera donc en apparence en paix sans Dieu et en réalité en état d'inanition spirituelle. Nous en avons une image dans le martyre subi par l'Église de Russie sous la violence de Staline.

Solution 2: La pureté de la foi de Marie, pour laquelle elle fut proclamée bienheureuse⁹⁵⁶ n'est pas hors de portée du reste des chrétiens. Cependant, elle ne peut être acquise que par une patiente éducation réalisée par la mère de Dieu. C'est pourquoi Jésus a confié sa mère à son disciple bien-aimé, invitant par la même occasion les autres à l'imiter. De même, le prière du Rosaire qui est une contemplation accompagnée de Marie de la vie de Jésus est une pratique essentielle pour l'acquisition de l'esprit de Marie.⁹⁵⁷

Solution 3: La vie contemplative n'est réservée aux ordres contemplatifs mais elle est donnée à tous les chrétiens selon cette parole du Christ «*Tu as caché cela aux sages et aux savants mais tu l'as révélé aux tout-petits*»⁹⁵⁸ Vers la fin du monde, la Vierge aura d'après saint Louis-Marie Grignon un rôle particulier puisqu'elle préparera en vue du martyre de l'Église une Église qui lui sera consacrée et qui sera rendue prête à vivre du mystère de sa compassion

QUESTION 31: Les signes donnés par la Vierge Marie

⁹⁵³ Jean 20, 28;

⁹⁵⁴ Jean 19, 26;

⁹⁵⁵ Mathieu 24, 22;

⁹⁵⁶ Luc 1, 45;

⁹⁵⁷ L'Église a fait de saint Louis-Marie Grignon de Montfort un Docteur de l'Église pour ses deux écrits sur Marie: «Le secret de Marie», «Le traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge.»

⁹⁵⁸ Luc 10, 21;

A propos de la Vierge Marie, qui est appelée Reine de l'Église, nous nous demanderons:

1. La Vierge doit-elle avoir un rôle, particulier à la fin du monde?
2. Apparaîtra-t-elle aux hommes?
3. Y aura-t-il des apparitions d'anges?
4. Deux témoins doivent-ils venir vers la fin du monde?

Article 1: La Vierge doit-elle avoir un rôle, particulier à la fin du monde?

Objection 1: Le culte de la Vierge Marie ne peut être particulier à la fin du monde au point de devenir indispensable pour garder la foi. En effet, la foi des chrétiens s'appuie en premier lieu sur le Seigneur Jésus, qui est l'unique médiateur entre Dieu et les hommes.

Objection 2: La Vierge Marie s'est toujours effacée derrière le Seigneur Jésus. On ne voit pas pourquoi elle devrait agir autrement à la fin du monde.

Cependant: Saint Bernard écrit: «de même que le Christ nous a été donné par la Vierge Marie une première fois, de même à la fin du monde il nous sera donné par elle une deuxième fois.» Donc la Vierge Marie aura un rôle particulier à la fin du monde.

Conclusion: O'après saint Louis-Marie Grignon, la Vierge prendra une importance de plus en plus essentielle vers la fin du monde⁹⁵⁹. Et il est facile d'en trouver la raison d'après ce que nous avons dit: lorsque l'Esprit de l'Antéchrist commencera à répandre sa séduction sur le monde, il deviendra très difficile de rester fidèle à son baptême car les attaques du démon porteront sur la légitimité même de la foi en Dieu qui est le fondement de tout l'édifice chrétien. Viendra donc un temps où seule une foi fondée sur le Roc qui est Jésus Christ lui-même pourra tenir. Et une telle foi n'est autre que celle de Marie. Il est donc probable que vers la fin des temps, elle sera expressément et de plus en plus recommandée aux chrétiens comme le modèle et l'éducatrice indispensable. Elle sera recommandée à la fin par la papauté dont le rôle est d'orienter la piété ces fidèles, et par les saints qui seront intimement mus par l'Esprit Saint à proclamer l'urgence d'une telle dévotion.

Lorsque viendra l'Antéchrist et ses armées matérielles, il détruira la papauté et empêchera la célébration de l'eucharistie. Alors la Vierge restera le seul support intérieur des fidèles dans leur désir de rester fidèles au Seigneur Jésus. Elle aura donc un rôle indispensable dans ces moments difficiles. C'est ce qu'exprime C'est ce qu'exprime le verso de la médaille donnée par la Vierge à sainte Catherine Labouré lors de son apparition à la rue du Bac (1830): Elle représente une croix qui est portée par un M symbolisant que vers la fin du monde, la foi dans la rédemption de la croix ne tiendra que chez ceux qui auront la Vierge au centre de leur vie de prière.

Solution 1: Une chose peut être indispensable de deux manières: 1. D'une manière absolue au point qu'on ne peut rester croyant sans l'avoir. En ce sens, la Vierge Marie ne sera pas indispensable à la fin du monde mais seulement l'esprit intérieur dont elle a vécu jusque dans l'attente du sépulcre où tout semblait perdu. 2. D'une manière relative, en tant qu'elle permet de mieux réaliser la fin désirée. De cette manière, on peut dire qu'un ascenseur est nécessaire pour monter. Pris en ce sens, la Vierge Marie sera indispensable puisqu'elle enseignera aux chrétiens à vivre de cet esprit de foi dont elle a elle-même vécu. Elle représentera un moyen surajouté par la miséricorde de Jésus pour ceux qu'il a choisis pour vivre dans la compassion ces dernières heures du monde.

Solution 2: Vers la fin du monde, lorsque le temps sera compté, le Seigneur demandera à la Vierge de préparer une Église sainte et immaculée à son image. Quant à la Vierge, elle ne recevra pas un culte finalisé par elle-même mais elle n'aura pas d'autre but que de conduire les hommes vers Jésus. C'est ce qu'exprime saint Louis-Marie: «Lorsque l'on crie Marie, elle répond Jésus.»⁹⁶⁰

⁹⁵⁹ Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge, éd. Du seuil, Paris, 1966, p. 55;

⁹⁶⁰ Citation de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus;

Article 2: La Vierge apparaîtra-t-elle aux hommes?

Objection 1: Cela ne semble pas. Si elle apparaît aux hommes, elle supprimera la foi puisque tous auront vu la vérité du message évangélique. Or la vertu de foi est nécessaire au salut à cause de l'humilité qu'elle entretient dans le cœur de l'homme.

Objection 2: Le signe donné par l'Apocalypse au chapitre 12 doit être pris au sens symbolique puisqu'il peut signifier plusieurs choses comme l'Église, Israël, et l'âme des saints. Donc il ne signifie pas que la Vierge apparaîtra réellement.

Objection 3: D'après l'apocalypse, la femme est enceinte et crie dans les douleurs de l'enfantement. Or la Vierge Marie est déjà glorifiée. Elle ne peut donc souffrir, donc cette parole de l'apocalypse ne parle pas d'elle.

Cependant: L'apocalypse 12 annonce *«un signe grandiose apparut dans le ciel: une femme! le soleil l'enveloppe, la lune est sous ses pieds et douze étoiles couronnent sa tête. Elle est enceinte et crie dans les douleurs de l'enfantement.»* Et d'après les saints, ce signe est celui de l'Église, d'Israël et de la Vierge Marie. Donc la Vierge se rentra visible à la fin du monde.⁹⁶¹

Conclusion: La Vierge a reçu au pied de la croix Jean pour fils. Et cette nouvelle maternité signifie qu'elle est rendue responsable de mener le disciple bien aimé par un enseignement intérieur vers le Christ et son apparition glorieuse. Saint Luc confirme cette profondeur de la Vierge puisqu'elle *«gardait tous les enseignements de son fils dans son cœur.»*⁹⁶² C'est pourquoi on doit affirmer que la mission de Marie est d'abord intérieure.

Cependant, les attaques du démon sur la foi surabondant, les grâces de Dieu surabonderont de la même façon. Et comme l'homme est un être sensible, il convient qu'il reçoive par des signes sensibles extérieurs, certaines révélations selon l'urgence des temps qu'il vit. C'est pourquoi il convient que la Vierge apparaisse vers la fin du monde, attirant ainsi l'attention des hommes vers la nécessité d'une conversion avant qu'il ne soit trop tard et que l'Antéchrist paraisse.

Cependant le signe de la femme revêtue du soleil, c'est-à-dire de l'amour de Dieu, quant à la lune sous ses pieds (ce qui signifie la pureté de son âme immaculée) et douze étoiles (ce qui signifie sa maternité sur l'Église), ne sera donné d'une façon glorieuse qu'au moment du retour du Christ dont il accompagnera l'apparition.

Solution 1: Dans les temps qui précéderont la fin du monde, la Vierge n'apparaîtra pas à tous les hommes mais seulement à quelques-uns qui recevront la mission de proclamer au monde le contenu de ses paroles. Et elle accompagnera ses apparitions de certains signes et miracles suffisants pour manifester aux fidèles et à la hiérarchie ecclésiastique la vérité de sa venue. Cependant, même chez ceux qui l'auront vu, la foi ne disparaîtra pas tout à fait puisqu'elles n'auront pas en même temps la vision de l'essence divine qui seule peut supprimer toute obscurité dans l'intelligence.

Solution 2: Il est vrai que les signes annoncés par l'Apocalypse ont un sens symbolique. Cependant, rien n'empêche que Dieu les donne matériellement aux hommes vers la fin du monde afin de marquer leur imagination et de mieux les convaincre de la proximité de l'épreuve. C'est ce qu'on voit dans l'apparition de la rue du Bac à sainte Catherine en 1830 et où la Vierge donna sur une médaille le signe annoncé par l'Apocalypse.

Solution 3: Les douleurs de l'enfantement ne signifient pas que la Vierge souffre mais qu'elle a reçu mission de conduire l'Église dans l'enfantement qui l'introduira tout entière dans la gloire de l'autre monde.

⁹⁶¹ A. Feuillet, La femme vêtue du soleil (Apocalypse 12), et la glorification de l'épouse du Cantique des cantiques (6, 10), Nova et Vetera, 1984, 1;

⁹⁶² Luc 2, 51;

Article 3: Y aura-t-il des apparitions d'anges?

Objection 1: L'ange de l'Apocalypse est présenté comme «*debout sur le soleil*»⁹⁶³ ou encore «*avec le pied droit sur la mer, le gauche sur la terre.*»⁹⁶⁴ Et il est évident que ces textes ont un sens symbolique. Ils veulent simplement montrer que les décisions viennent de Dieu qui est comme le soleil et qu'elles concernent le monde entier symbolisé par la terre et la mer. Donc il n'y aura donc pas d'apparitions d'anges.

Objection 2: L'ange est une créature spirituelle. S'il apparaît, ce ne peut être qu'en se façonnant une apparence de corps. Or ce qui est une apparence n'est pas la vérité. Il ne convient donc pas que des anges apparaissent à la fin du monde.

Cependant: L'Apocalypse annonce⁹⁶⁵: «*L'ange que j'avais vu, debout sur la mer et sur la terre, leva la main droite au ciel et jura par celui qui vit dans les siècles des siècles*» «*Plus de délai! Mais aux jours où l'on entendra le septième ange, quand il sonnera de la trompette alors sera consommé le mystère de Dieu.*» Donc il y aura des apparitions d'anges.

Conclusion: Si l'on regarde attentivement les textes de l'Apocalypse, on doit admettre que leur sens est d'abord symbolique. Ils signifient sous un mode allégorique l'ordre des décisions de Dieu concernant l'humanité. Cependant, comme on l'a vu, Dieu rend parfois visible d'une façon matérielle de telles décisions. Ainsi il n'est pas indispensable qu'avant la fin du monde il y ait de réelles, apparitions d'anges. Et ces anges peuvent signifier l'envoi de prophètes dont la parole puissante rappellera à l'humanité la proximité de la fin du monde, puisque, au sens étymologique, le mot ange signifie envoyé de Dieu.⁹⁶⁶

⁹⁶³ Apocalypse 19, 17;

⁹⁶⁴ Apocalypse 10, 2;

⁹⁶⁵ Apocalypse 10, 6;

⁹⁶⁶ Dans son Traité de la vraie dévotion à Marie, (*lire plus loin*) saint Louis-Marie Grignon de Montfort annonce explicitement la venue de tels témoins.

Cette interprétation là est même, si l'on considère la façon dont Dieu nous sauve, aussi certaine que les autres. Dieu ne peut laisser les hommes affronter l'époque de l'Antéchrist sans proposer à ceux qui seront attentifs, toutes les armes de la survie spirituelle. S'il envoie sa mère dans de nombreuses apparitions, c'est qu'elle est la plus capable de former des âmes contemplatives. Mais il lui adjoint de nombreux témoins afin que toutes les sensibilités entendent le message. Certains sont déjà venus et, unique parmi tous les autres, sainte Thérèse brille au cœur de l'apostasie en marche. Son témoignage est le même que celui d'Hénoch: «*Elle marcha avec Dieu, puis elle disparut car Dieu l'enleva!* » A la fin du monde, lorsque l'Antéchrist viendra, les hommes croyants n'auront qu'à l'imiter: marcher avec Dieu dans le secret de la charité. Alors Jésus reviendra et les enlèvera. Vers la fin du monde, avant que le règne de l'Antéchrist ne rende toute prédication impossible, il est probable que le Seigneur suscitera des nouveaux Elie qui prêcheront dans le monde entier l'Evangile. C'est ce que Jésus semble annoncer («semble» car ces textes ont plusieurs niveaux de sens): «*Cette bonne nouvelle sera annoncée dans le monde entier, en témoignage à la face de toutes les nations. Et alors viendra la fin.* » (Mathieu 24, 14.) Saint Louis-Marie Grignon de Montfort décrit les apôtres des derniers temps de la façon suivante (Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge, édition du seuil, Paris, 1966, 49ss):

«*Ces grandes âmes, pleines de grâce et de zèle, seront choisies pour s'opposer aux ennemis de Dieu, qui frémiront de tous côtés, et elles seront singulièrement dévotes à la Très Sainte Vierge, éclairés par sa lumière, nourries de son lait, conduites par son esprit, soutenues par son bras et gardées sous sa protection, en sorte qu'elles combattront d'une main et édifieront de l'autre. D'une main, elles combattront, renverseront, écraseront les hérétiques avec leurs hérésies, les schismatiques et leurs schismes, les idolâtres avec leur idolâtrie, et les pécheurs avec leurs impiétés; et, de l'autre main, elles édifieront le temple du vrai Salomon et la mystique cité de Dieu.* » «*Mais qui seront ces serviteurs, esclaves et enfants de Marie? Ce seront un feu brûlant, ministres du Seigneur qui mettront le feu de l'amour divin partout. Ce seront comme des flèches dans la main du puissant (ps. 126, 4), dans la main de la puissante Marie pour percer ses ennemis. Ce seront des enfants de Lévi, bien purifiés par le feu de grandes tribulations et bien collés à Dieu, qui porteront l'or de l'amour dans le cœur, l'encens de l'oraison dans l'esprit et la myrrhe de la mortification dans le corps, et qui seront partout la bonne odeur de Jésus-Christ aux pauvres et aux petits, tandis qu'ils seront une odeur de mort aux grands, aux riches et aux orgueilleux mondains.*

Ce seront des nues tonnantes et volantes par les airs au moindre souffle de l'Esprit saint, qui, sans s'attacher à rien ni s'étonner de rien, ni se mettre en peine de rien, répandront la pluie de la parole de Dieu et de la vie éternelle; ils tonneront contre le péché, ils gronderont contre le monde, ils frapperont le diable et ses suppôts, et ils perceront d'outré en outré, pour la vie ou pour la mort, avec leur glaive à deux tranchants de la parole de Dieu, tous ceux auxquels ils seront envoyés de la part du Très-Haut.

Ce seront des apôtres véritables des derniers temps, à qui le Seigneur des vertus donnera la parole et la force pour opérer des merveilles et remporter des dépouilles glorieuses sur ses ennemis; ils dormiront sans or ni argent et, qui plus est, sans soin, au milieu des autres prêtres, et ecclésiastiques et clercs; et cependant ils auront les ailes argentées de la colombe, pour aller avec la pure intention de la gloire de Dieu et du salut des âmes, où le Saint-Esprit les appellera, et ils ne laisseront après eux, dans les lieux où ils auront prêché, que l'or de la charité qui est l'accomplissement de toute la loi.

Enfin, nous savons que ce seront de vrais disciples de Jésus-Christ, qui marcheront sur les traces de sa pauvreté, humilité, mépris du monde et charité, enseignant la voie droite de Dieu dans la pure vérité, selon le saint Evangile, et non selon les maximes du monde, sans se mettre en peine ni faire acception de personne, sans épargner, écouter ni craindre aucun mortel, quelque puissant qu'il soit. Ils auront dans leur bouche le glaive à deux tranchants de la parole de Dieu; ils porteront sur leurs épaules l'étendard ensanglanté de la Croix, le crucifix dans la main droite, le chapelet dans la

Solution 1: Et cela répond à la première objection. Cependant on doit dire que l'ange de l'apocalypse est déjà venu sur la terre et à parlé par la bouche d'un grand prophète canonisé par l'Église, saint Vincent Ferrier. Ce dernier annonça qu'il était cet ange que saint Jean vit voler par le milieu du Ciel, criant à haute voix *«peuples, craignez le Seigneur et rendez-lui gloire, parce que le jour du jugement approche»* Et ce saint confirma la vérité de ses paroles en ressuscitant un mort et en faisant bien d'autres miracles. C'est pourquoi l'Église en le canonisant au XV^{ème} siècle, lui a donné le titre d'«ange de Dieu.» Saint Vincent Ferrier annonça la venue après lui d'autres envoyés qui parleront de la fin du monde.

Solution 2: Lorsque les anges se rendent visibles, ils ne veulent pas faire croire aux hommes qu'ils ont un corps qui leur est personnel mais ils veulent adapter leur langage à l'homme en manifestant par des signes sensibles le contenu de leur message. C'est pourquoi l'Écriture montre de nombreuses apparitions d'anges. Ainsi le deuxième livre des Macchabées⁹⁶⁷ raconte qu'au cours d'un combat *«les ennemis virent apparaître cinq hommes magnifiques qui se mirent à la tête des Juifs et les adversaires, bouleversés par l'éblouissement se dispersèrent dans le plus grand désordre.»* De même, avant la fin du monde, il pourra y avoir des signes semblables. Mais de tels miracles, s'ils ont lieu, ne suffiront pas à retourner le cœur des incrédules qui sauront trouver des explications naturelles au phénomène.

Article 4: Deux témoins doivent-ils venir vers la fin du monde?⁹⁶⁸

Objection 1: Il semble difficile d'affirmer que deux témoins viendront d la fin du monde. En effet, le texte de l'Apocalypse dont on parle est allégorique. On doit donc dire qu'il s'agit d'une image représentant un témoignage spirituel de l'Église.

Objection 2: Les deux témoins ne peuvent signifier l'Église et l'islam puisque ces deux religions sont par essence en opposition à cause de leur foi différente sur le mystère du Christ.

Objection 3: Les deux témoins semblent être l'Église et Israël et non l'Église et l'islam. C'est ce que suggère le texte de saint Paul qui parle de l'olivier franc et de l'olivier sauvage⁹⁶⁹.

Cependant: L'Apocalypse⁹⁷⁰ annonce la venue de deux témoins qui prophétiseront avant d'être mis à mort puis de ressusciter.

Conclusion: Traditionnellement, on considère que les deux témoins qui doivent venir à la fin des temps sont Hénoch et Elie, les deux hommes justes dont l'Écriture raconte qu'ils ne moururent pas mais furent enlevés au ciel. Hénoch fut le septième patriarche après Adam⁹⁷¹: *«Hénoch marcha avec Dieu, puis il disparut car Dieu l'enleva.»* Quant à Elie, il disparut dans un char de feu sous les yeux du prophète Elisée⁹⁷². Certains théologiens juifs et chrétiens pensèrent donc que ces deux prophètes attendaient dans le paradis terrestre et devaient revenir à la fin du monde annoncer la venue ou le retour du Christ. Cependant, si l'on regarde les Écritures, on doit parler autrement. En effet, le

gauche, les sacrés noms de Jésus et de Marie sur leur cœur, et la modestie et mortification de Jésus-christ dans toute leur conduite. Voilà de grands hommes qui viendront, mais que Marie fera par ordre du Très-Haut pour étendre son empire sur celui des impies, idolâtres et Mahométans. Mais quand cela sera-t-il? Dieu seul le sait: c'est à nous de nous taire, de prier, soupirer et attendre: Expectans expectavi. »

⁹⁶⁷ 2 Macchabées 10, 29;

⁹⁶⁸ Les anciens juifs croyaient en la venue d'Hénoch et d'Elie eux-mêmes, à partir d'un paradis terrestre où ils attendaient vivants leur heure. Nous ne nous attarderons pas sur cette vision dont l'Évangile manifeste suffisamment le caractère mythologique (cf Marc 9, 12-13.) Consulter aussi:

Bellarmin, Apologia, Opera, éd. Vives, t. 12, p. 171-176;

Grail, Jean-Baptiste et Elie, «Vie spirituelle », juin 1949, 8-106;

Augustin, In Joan, 4, 5-6, P. L., 35, 1408;

⁹⁶⁹ Romains 11, 16;

⁹⁷⁰ Apocalypse 3, 13;

⁹⁷¹ Genèse 5, 22;

⁹⁷² 2 Romains 12, 11;

Seigneur affirme que le prophète Elie qui devait revenir n'était autre que Jean-Baptiste, le fils d'Elisabeth⁹⁷³. Il ne peut donc s'agir matériellement de cet Elie qui a vécu au temps de la reine Jézabel, mais il s'agit plutôt d'un homme revêtu de l'esprit d'Elie, c'est-à-dire de sa spiritualité.

Il en sera donc de même à la fin du monde. Et pour connaître ce que peuvent représenter les spiritualités d'Enoch et d'Elie, il suffit de regarder leur vie. Ainsi Enoch représente la fidélité intérieure puisqu'il marcha avec Dieu. Il est l'esprit de l'amour de Dieu. Quant à Elie, il est remarquable par le zèle qui le brûlait à l'égard du Seigneur. Il n'hésita pas à faire cesser toute pluie durant son ministère pour conduire les hommes à la conversion. De même, il leur prouva la vanité du Dieu Baal en ridiculisant ses prophètes par un défi où le vrai Dieu devait répondre. Il fit mettre à mort les serviteurs de Baal. L'esprit d'Elie est donc celui de l'intransigeance de la Foi, celui de la fidélité extérieure au Seigneur. Et Jean-Baptiste, qui n'hésita pas à reprocher au roi Hérode son péché avec la femme de son frère jusqu'à en perdre la vie fut réellement rempli de ce zèle de l'honneur de Dieu.

Ainsi, les deux témoins qui doivent venir à la fin du monde pour témoigner extérieurement de Dieu peuvent représenter en un sens spirituel, la vie contemplative qui est l'esprit d'Enoch et la vie apostolique qui vit du zèle d'Elie. Pris en ce sens, Hénoch et Elie doivent être considérés comme présents à chaque époque à travers les moines et les apôtres.

Selon une autre interprétation, si l'on suit le texte de l'Apocalypse, ils sont les deux oliviers, c'est-à-dire selon sont Paul l'Église et Israël d'un côté, qui ne formeront qu'un seul olivier à la fin du monde lorsque Israël se convertira au Christ, et l'islam de l'autre. Ainsi, vers la fin du monde, l'Église du Christ sera aux yeux du monde témoin de l'amour de Dieu tandis que l'islam proclamera avec l'intransigeance de sa foi le Dieu unique et leur témoignage uni sera pour le monde insupportable. C'est pourquoi l'Apocalypse parle de la guerre que leur fera le démon, jusqu'à les détruire.

Une troisième interprétation n'est pas exclue: Celle qui pense que les deux témoins seront deux prophètes suscités par Dieu à la fin du monde et dont l'efficacité apostolique sera immense à cause des nombreux charismes dont ils seront revêtus. Ces deux hommes, revêtus avec puissance de la confiance d'Enoch et du zèle d'Elie, ramèneront à Dieu de nombreux hommes.⁹⁷⁴

Pour confirmer ce double témoignage d'un envoyé de l'amour chrétien et du zèle musulman, on peut trouver dans les enseignements de l'islam une théologie analogue concernant les signes de la fin du monde à propos du «*Mahdi*.»⁹⁷⁵ Le Prophète a annoncé l'apparition d'un homme parmi sa communauté. Le *Mahdi* (le bien guidé) répandra la justice sur toute la terre qu'il trouvera dominée par le despotisme et l'injustice. Le Prophète a affirmé que son nom correspondra au sien et que le nom de son père correspondra à celui du père du Prophète Il est de la tribu de *Quraich*. Il restera sur terre sept ans. Dieu le fera intègre et vertueux car il est bien guidé. En son époque apparaîtra l'imposteur, l'Antéchrist. Jésus arrivera à l'aube alors que les musulmans se préparent pour accomplir la prière de *subh*. C'est le Mahdi qui sera l'Imam (guide de la prière.) Jésus priera derrière lui. Le Mahdi est évoqué dans des *hadiths* authentiques. Il n'y a aucun désaccord à ce sujet. Il est un descendant du Prophète Il est un homme pieux qui ordonnera le bien et condamnera les actes blâmables. Il vivra à l'époque où descendra Jésus, tous deux s'activeront pour réparer ce qui a été détruit et remettre cette communauté, qui s'est éloignée des prescriptions islamiques, sur le droit chemin. On est loin de la version chi'ite qui considère le *Mahdi* comme absent, en état d'occultation majeur. Il est appelé, d'après les chi'ites, Muhammad al-Hassan al-'Askari, un des fils d'al-Husayn Ibn'Ali. Ils prétendent qu'il est dans une galerie souterraine depuis plus de mille ans. Ils attendent son

⁹⁷³ Mathieu 17, 12;

⁹⁷⁴ *Saint Césaire d'Arles commente ce texte de l'Apocalypse (Collection les Pères dans la foi, Desclée de Brouwer, p. 88) «Et je donnerai à mes deux témoins c'est-à-dire aux deux Testaments, de prophétiser et ils prophétiseront pendant mille deux cent soixante jours.»* Il a dit le nombre de la dernière persécution, de la paix future et de tout le temps qui s'écoule à partir de la passion du Seigneur: parce que l'un et l'autre temps ont le même nombre de jours, ce que l'on dira en son lieu. » *Couverts de sacs* »c'est-à-dire de cilices, du fait qu'ils sont établis dans les rangs des pénitents, c'est-à-dire de ceux qui confessent leurs péchés, car il les dit couverts de sacs par esprit d'humilité.

«Et lorsqu'ils auront achevé leur témoignage la bête qui monte de l'abîme leur fera la guerre.» Il montre ouvertement que ces choses arriveront avant la dernière persécution, quand il dit: «*Lorsqu'ils auront achevé leur témoignage* »

«*Et si quelqu'un veut leur nuire ou les tuer un feu sort de leur bouche et dévore leurs ennemis* »c'est-à-dire si quelqu'un nuit ou a voulu nuire à l'Église, à la prière de sa bouche il sera consumé par le feu divin soit dans le présent pour sa correction, soit dans le siècle à venir pour sa damnation. «Sur les places de la grande ville », c'est-à-dire au milieu de l'Église.» Et les peuples de divers peuples, tribus et langues, verront leur corps pendant trois jours et la moitié d'un jour »c'est-à-dire trois années et six mois; En effet il mêle les temps, tantôt le présent, tantôt le futur, comme le Seigneur dit: «Une heure viendra où tout homme qui vous aura tué, estimera qu'il a rendu honneur à Dieu »

⁹⁷⁵ La mort et le jugement dernier selon les enseignements de: l'islam, Rayhane éditions 1991, Fdal HAJA, p. 57;

retour alors que toute existence à une fin. Ainsi, cette prétention n'a aucun fondement théologique et ne saurait être admise d'un point de vue rationnel. Le cas du «*Mahdi chi'ite*» n'est évoqué dans aucun texte sacré. Le cas de Jésus est clairement évoqué dans le Coran et la *sunna*. L'arrivée du Mahdi à la fin des temps est destinée à rétablir la vérité de la religion. Il remettra les gens sur le chemin du véritable islam. Abu Satid al-Khudari (Que Dieu soit satisfait de lui) a dit: «Le Mahdi sortira des derniers de ma communauté. Dieu lui accordera des pluies abondantes et de la terre fera sortir la végétation. Il donnera de fortes sommes d'argent. Le cheptel sera abondant et la communauté musulmane sera forte. Il vivra l'espace de 70 ou 80 pèlerinages (Rapporté par al-Hakim.)' Abdallah Ibn Mas'ud (Que Dieu soit satisfait de lui) a rapporté que l'envoyé de Dieu a dit: «S'il ne reste de ce monde qu'un seul jour, Dieu le prolongera jusqu'à ce qu'il ressuscite un homme des miens. Son nom correspond au mien, le nom de son père à celui de mon père. Il répandra la justice et l'équité sur toute la terre, comme elle a été remplie d'injustice et de tyrannie.»

Solution 1: La texte de l'Apocalypse n'est pas *d'abord* à prendre au sens matériel. Ainsi que la mission des deux témoins doit durer 1060 jours, c'est-à-dire trois ans et demi, cela signifie qu'ils auront la même mission que le Christ dont la prédication a duré trois ans et demi; De même, que leurs cadavres doivent rester sans vie trois jours et demi signifie qu'ils vivront la même passion que le Christ puis ressusciteront comme lui. Cependant, le sens spirituel de ces textes *n'exclut pas forcément une certaine littéralité*. Il est donc possible que tes deux témoins représentent l'Église et Israël ou encore l'Église et l'islam qui subiront comme nous l'avons dit, les attaques de l'Antéchrist à la fin au monde; Ils peuvent aussi représenter deux hommes aussi réels que Jean Baptiste lors de la première venue du Christ. Et la raison de cette multiplicité des sens de ces textes vient de Dieu qui peut manifester aux hommes le même mystère de multiples manières.

Solution 2: Vers la fin du monde, lorsque l'Antéchrist commencera ses attaques contre Dieu, les divisions et les oppositions entre le christianisme et l'islam paraîtront moins importantes devant la gravité du danger. Aussi, il est probable qu'il y aura un rapprochement entre tous les adorateurs de Dieu qui donneront ainsi un seul témoignage.

Solution 3: En un certain sens, les deux témoins peuvent représenter l'Église et Israël. C'est ainsi que durant des siècles, dans les nations chrétiennes où habitait une partie du peuple d'Israël en exil, Dieu fut adoré par ces deux religions. Cependant, vers la fin du monde, lorsque Israël adhérera à la foi au Christ, il ne fera qu'un avec l'Église. Le monde n'aura donc plus que deux religions issues d'Abraham et ces deux religions témoigneront devant l'Antéchrist.

QUESTION 32: L'Antéchrist⁹⁷⁶

Selon saint Paul, il faut tenir comme une certitude que le retour du Christ sera précédé par la venue de l'Antéchrist⁹⁷⁷: «*Je vous en supplie, mes frères, que personne ne se laisse troubler comme si le jour du Seigneur était près d'arriver. Car le Fils de Dieu ne descendra pas une seconde fois qu'on n'ait vu paraître l'Homme de péché, le fils de perdition, celui qui doit se déclarer l'adversaire, s'élever au-dessus de tout ce qui est appelé Dieu ou qui est adoré, jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu, s'y montrant comme s'il était Dieu.*»

A propos de l'Antéchrist, il faut étudier:

1. Pourquoi Dieu permettra-t-il ce mal avant le retour du Christ?

⁹⁷⁶ A propos de l'Antéchrist, il existe de nombreuses interprétations depuis les plus matérielles aux plus métaphoriques Augustin, Epist, 199, 46; P. L., 33, 922-926.

⁹⁷⁷ 2 Thésaloniens 3, 4-5;

- 2: Qu'est-ce que l'esprit de l'Antéchrist dont parle saint Jean?
- 3: L'Antéchrist sera-t-il un homme ou un démon fait homme?
- 4: Qu'est ce que le chiffre de la Bête?
- 5: Peut-on savoir quelle sera l'idéologie de l'Antéchrist?
6. Peut-on savoir quelle sera l'œuvre de l'Antéchrist?

Article 1: Pourquoi Dieu permettra-il ce mal avant la venue du Christ?

Relire la Question 26, article 3

Article 2: Qu'est ce que l'esprit de l'Antéchrist dont parle saint Jean?

Objection 1: Il semble que l'esprit de l'Antéchrist n'est pas l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu. En effet, saint Jean montre qu'il est un esprit qui s'oppose à la foi dans l'incarnation du Christ⁹⁷⁸.

Objection 2: D'après saint Jean, l'Antéchrist est un homme qui doit venir⁹⁷⁹. Il semble qu'il sera animé par un démon qui inspirera tous ses actes. Donc l'esprit de l'Antéchrist est Lucifer lui-même.

Cependant: Saint Jean écrit: «*A ceci reconnaissez l'esprit de Dieu: tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu dans la chair est de Dieu et tout esprit qui ne confesse pas Jésus n'est pas de Dieu. C'est là l'esprit de l'Antéchrist.*»

Conclusion: Comme son nom l'indique, l'esprit de l'Antéchrist est l'inverse de l'esprit du Christ. Comme le Christ est l'image de la sagesse de Dieu, on peut déduire que l'esprit de l'Antéchrist s'oppose directement à la sagesse de Dieu dans ce qu'elle a d'essentiel.

Il faut donc chercher à savoir quelle est la valeur première de la sagesse de Dieu. Comme nous l'avons montré, Dieu a créé les êtres spirituels en vue de les introduire dans la vision de son essence. Mais cette béatitude suprême ne peut être communiquée qu'à ceux qui l'aiment. Parce que Dieu est amour, sans aucun mélange d'égoïsme, il désire créer un monde où, unis à lui par l'amour d'amitié, tous les hommes s'aiment au point de former une communion de saints. C'est pourquoi la sagesse de Dieu considère *la charité et ses deux commandements*, comme la plus haute vertu. C'est ce qu'exprime saint Augustin lorsqu'il dit qu'être dans la cité de Dieu, c'est aimer Dieu jusqu'au mépris de soi.

En conséquence, on peut dire que l'esprit de l'Antéchrist consiste dans l'opposé de cet amour oblatif: c'est «*l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu et du prochain.*»⁹⁸⁰ Il s'agit donc d'une révolte contre l'ordre de Dieu. Son premier effet s'appelle l'orgueil (l'exaltation de sa propre volonté comme source du bien et du mal.) Cet esprit de révolte s'est manifesté dès le commencement de la création, quand une partie des esprits angéliques se détourna de Dieu, refusant de servir comme le Seigneur le leur avait demandé, et s'exaltant en eux-mêmes à cause de l'amour excessif de leur dignité. C'est pourquoi l'on peut dire que l'esprit de l'Antéchrist trouve son origine première dans l'orgueil luciférien, symbolisé dans l'Apocalypse par le dragon⁹⁸¹.

Dans l'humanité, l'esprit de l'Antéchrist qui s'oppose à la charité est symbolisé la première fois par l'arbre de la connaissance du bien et du mal parce qu'Adam et Eve, à cause d'un amour désordonné d'eux-mêmes, refusèrent de se soumettre aux commandements de Dieu mais se donnèrent à eux-mêmes une morale d'où la charité était exclue. L'orgueil humain est symbolisé dans l'Apocalypse par

⁹⁷⁸ 1 Jean 2, 18;

⁹⁷⁹ 1 Jean 4, 3;

⁹⁸⁰ Saint Augustin, les deux cités;

⁹⁸¹ Apocalypse 12, 3;

la bête de la mer avec sept têtes et dix cornes⁹⁸². L'une des têtes, blessée à mort, et qui avait été guérie, symbolise cet orgueil qui est vaincu sans cesse par la faiblesse de la condition humaine mais renaît malgré tout sans cesse. Les autres têtes sont les six autres péchés capitaux par lesquelles les hommes cherchent leur bien individuel: l'avarice, la luxure, l'envie, la paresse, la colère. Ainsi, on peut dire que l'esprit de l'Antéchrist qui est l'amour égoïste de soi est source de tous les péchés intérieurs qui sont dans le monde (les sept têtes), et de tous les actes extérieurs mauvais (les dix cornes.)

Solution 1: Puisque l'esprit de l'Antéchrist est l'opposé de la charité, il lutte contre tout ce qui conduit à la charité et il essaye de construire tout ce qui va dans le sens de l'amour de soi et de l'orgueil. C'est pourquoi les orgueilleux rejettent le Christ et sont prêts à nier sa mission, même si elle leur est démontrée par les miracles les plus éclatants. Lors du jugement dernier, l'esprit de l'Antéchrist sera donc manifesté à tous par ce péché dont parle saint Jean ou par tout autre blasphème contre le Saint Esprit.

Solution 2: Au sens moral, on peut dire que l'esprit de l'Antéchrist est Lucifer. En effet, comme nous l'avons montré, l'Ange révolté est celui qui inspire à tout homme la révolte contre Dieu et l'amour de soi. Cependant, au sens ontologique, Lucifer ne peut être l'esprit de l'Antéchrist puisque il est, quant à son être, créé car Dieu et bon. Seul son choix a fait de lui un ange révolté. Il est donc plus correct de parler de la spiritualité de l'Antéchrist. En ce sens, elle vient de Satan et lui est commune avec les hommes pervers.

Article 3: L'Antéchrist sera t-il un homme ou un démon fait homme?

Objection 1: Il semble que l'Antéchrist sera plutôt un homme qu'un démon. La Vierge annonce dans son apparition de la Salette qu'il naîtra de l'union d'une fausse religieuse juive et d'un évêque.

Objection 2: Saint Jean affirme⁹⁸³: *«C'est que beaucoup de séducteurs se sont rependus dans le monde, qui ne confessent pas Jésus venu dans la chair. Voilà bien le séducteur, l'Antéchrist.»* Il semble que l'Antéchrist sera une secte et non un homme.

Objection 3: Les textes qui parlent de l'Antéchrist semblent être des mythes signifiant par allégorie l'universalité des tyrans et des persécuteurs qui viendront dans le monde. Il s'agit donc non d'un homme mais de l'image collective de tous les impies et les hérésiarques qui combattent Dieu.⁹⁸⁴

Cependant: Saint Paul écrit aux Thessaloniens⁹⁸⁵: *«Auparavant doit venir l'apostasie et se révéler l'homme impie, l'Être perdu, l'Adversaire, celui qui s'élève au-dessus de tout ce qui porte le nom de Dieu ou reçoit un culte, allant jusqu'à s'asseoir en personne dans le sanctuaire de Dieu, se produisant lui-même comme Dieu.»*

Conclusion: En suivant les textes prophétiques de l'Écriture sur l'Antéchrist, on doit admettre qu'il ne s'agit pas seulement d'une spiritualité, bien que l'apôtre montre que l'impiété est déjà à l'œuvre; Il ne s'agit pas seulement des nombreux faux prophètes qui sont venus⁹⁸⁶; Il s'agit en définitive d'un homme qui viendra à la fin du monde et résumera en lui avec perfection tout le mystère du péché:

1) Quant à son intelligence, il adoptera l'esprit de l'opposition au Christ d'une manière parfaite et il saura enseigner cette doctrine avec logique et persuasion. Il s'opposera par son enseignement à tout ce qui est respectable et sacré⁹⁸⁷. *« Il s'exaltera avec audace contre le Dieu des dieux et réputera*

⁹⁸² Apocalypse 13, 1;

⁹⁸³ 2 Jean 8;

⁹⁸⁴ D. Buzy, Antéchrist, D. B, Suppl, I, 1928, p. 305;

⁹⁸⁵ 2 Thessaloniens 2, 4;

⁹⁸⁶ 1 Jean 2, 18;

⁹⁸⁷ Daniel 11, 31;

comme néant le Dieu de ses pères.»

2) Quant à l'efficacité, il recevra en don de la part du démon le pouvoir d'accomplir toute sorte de prodiges séducteurs qui sembleront confirmer la vérité de ses dires. Certains Pères, s'appuyant sur le livre de l'Apocalypse au chapitre 13 n'hésitent pas à affirmer qu'il ira jusqu'à s'élever dans les airs comme Siméon le Magicien et qu'il opérera une résurrection apparente. Il sera donc pour le monde d'une grande séduction, plus que tous les autres Antéchrists venus précédemment. Saint Thomas affirme que, de même que la plénitude de la Divinité habite corporellement dans le Verbe Incarné, ainsi la plénitude de tout mal habitera dans l'Antéchrist dont la mission et les oeuvres seront une copie inversée de la mission et des oeuvres de Jésus Christ.

La raison qui explique l'humanité charnelle de l'Antéchrist tient à ceci: la connaissance et l'action de l'homme étant liées au corps, il ne convient pas que ce qui le conduit à la connaissance et à l'action reste purement spirituel ou abstrait. C'est pourquoi le Verbe éternel de Dieu, voulant s'adresser parfaitement aux hommes, s'est fait chair. C'est pourquoi, à l'heure de la mort, la parole de Dieu et celle du démon seront données à travers des apparitions sensibles. C'est pourquoi aussi les antichristianismes, lorsqu'ils réussissent, s'incarnent toujours dans la personne d'un leader politique qui les prêche. Aussi en fut-il pour le racisme avec Hitler.

Ceux qui tiennent l'opinion selon laquelle l'Antéchrist sera un démon fait homme ne doivent pas être suivis. En effet, Le démon n'a pas le pouvoir d'assumer une nature humaine au point de former un seul être avec elle, tel que le fit Dieu dans l'humanité du Christ. En effet, la puissance naturelle du démon n'est autre que celle de la nature angélique. Elle est donc limitée à certains effets secondaires mais ne peut atteindre la substance des réalités. Un tel pouvoir sur l'être des choses appartient par essence à Dieu qui est cause de l'être. En conséquence, le démon ne peut s'unir à un homme que de deux manières:

1) En assumant son corps à la manière d'un moteur extérieur, comme on le voit dans certaines possessions démoniaques. Mais dans ce cas, ce n'est pas vraiment l'homme qui agit. C'est le démon qui agit par l'intermédiaire des actes corporels du possédé. Il ne semble pas que cela puisse correspondre à l'Antéchrist qui agira de lui-même puisqu'il sera l'homme impie, selon saint Paul.

2) En coopérant avec l'homme par une union morale en vue d'une oeuvre commune. Et une telle unité qui est celle que l'on trouve dans les contrats de sorcellerie semble davantage convenir à la perversité de l'Antéchrist. Il semble donc qu'il sera un sorcier.

Solution 1: Cette parole de l'apparition de la Salette peut être prise en divers sens selon que l'on regarde l'Antéchrist comme une spiritualité ou comme un homme: en tant que spiritualité, l'esprit de l'Antéchrist naîtra du judéo-christianisme. C'est ce que saint Jean signifie⁹⁸⁸: «*il est sorti de chez nous*» Et la raison en est que la foi et la charité, qui mûrissent à l'extrême l'intelligence et le cœur de l'homme Jusqu'à l'absolu du don de soi, s'ils sont rejetés, conduisent à l'inverse qui est l'absolu de l'amour de soi. Et nous avons une image de cela dans le fait que tous les prophètes des athéismes contemporains étaient soit chrétiens soit Juifs d'origine et étaient tous de culture occidentale judéo-chrétienne.

Cependant, si l'on regarde l'Antéchrist en tant qu'il sera un homme, on peut présumer qu'il singera Jusque dans son origine la naissance du Christ qui a eu pour mère la Vierge immaculée. Ainsi on peut supposer par analogie que son adversaire déclare, suscite par Satan, naîtra d'une union impure et sera le fruit d'une femme d'impudicité «il sera fils de la fornication »dit saint Jean Damascène⁹⁸⁹.

Solution 2: Comme nous l'avons montré, il viendra avant le dernier Antéchrist, d'autres Antéchrist qui en seront les préfigurations.

Solution 3: Il est permis de lire dans un sens allégorique les textes concernant l'Antéchrist puisqu'ils sont universellement donnés pour les hommes de tous les temps qui auront à subir la violence injuste

⁹⁸⁸ 1 Jean 2, 19;

⁹⁸⁹ Œuvres, Livre L, chap. 27;

des tyrans. Cependant, le sens allégorique ne s'oppose pas à une lecture littérale du texte.⁹⁹⁰

Article 4: Qu'est-ce que le chiffre de la Bête?

Objection 1: Dans diverses langues, les chiffres peuvent se traduire en caractères alphabétiques, et réciproquement les lettres alphabétiques en caractères chiffrés. Il semble donc que le chiffre 666 signifie le nom de l'Antéchrist, dans une langue inconnue qu'on ne pourra discerner qu'au jour de sa venue.

Objection 1: On a pu calculer que ce chiffre le nom du roi à l'époque où fut écrit l'Apocalypse. Donc 666 signifie Néron qui est le symbole des persécuteurs impies.

Cependant: l'Apocalypse écrit⁹⁹¹: «*Tous, petits et grands, se feront marquer sur la main droite et sur le front du nom de la Bête ou au chiffre de son nom. C'est ici qu'il faut avoir de la finesse! Que l'homme doué d'esprit calcule le chiffre de la Bête, c'est un chiffre d'homme: son chiffre, c'est 666.*»

Conclusion: La parole de Dieu est donnée à tous les hommes, de telle façon que son sens n'échappe pas complètement à ceux qui la lisent et s'en imprègnent. Il est donc impossible que son premier sens appartienne aux savants calculateurs. Il doit exister une signification plus simple et plus proche du commun des fidèles.

Dans l'Écriture, on voit que certains chiffres sont donnés avec une signification symbolique qui revient toujours. Ainsi, le chiffre trois signifie la plénitude de la divinité puisque Dieu est en trois personnes; de même, le chiffre sept signifie la perfection de la création puisque le monde fut achevé le septième jour par le repos de Dieu qui dit que tout était très bon. C'est de cette manière qu'il faut regarder le chiffre de la Bête. Et plusieurs interprétations peuvent être données qui se rejoignent en une seule:

1) Dans l'Écriture Sainte, Dieu affirme sans cesse à l'homme qu'il lui a donné six jours pour travailler⁹⁹²: «*Pendant six jours tu travailleras et feras tout ton ouvrage. Mais le septième jour est un sabbat pour Yahvé ton Dieu*» Ainsi, si l'homme oublie le septième jour qui est consacré à Dieu, il se marque lui-même de la marque du chiffre six qui signifie qu'il vit sans Dieu.

2) Dans la loi⁹⁹³, Dieu commande aux maîtres qui s'achètent la main d'œuvre d'un esclave Hébreu, de le garder six années puis de le laisser aller libre la septième année sans qu'il doive rien payer. Si le maître n'agit pas ainsi la septième année, n'obéissant pas à la loi de Dieu, il se marque lui-même du chiffre six qui signifie l'homme sans Dieu.

3) Selon le philosophe Aristote, il existe sept axes par lesquels l'homme peut être étudié selon tout ce qu'il est. En effet, on peut connaître l'homme en tant 1- qu'il existe, par la philosophie première; 2- qu'il possède une nature humaine et c'est la philosophie de la nature et de la vie; 3- qu'il est capable de transformer l'univers et c'est la philosophie du travail; 4- qu'il est capable de connaître ce qui existe et c'est la philosophie critique; 5- qu'il peut être en rapport avec un autre homme et c'est la philosophie morale; 6- qu'il vit en communauté et c'est la philosophie politique; 7- qu'il dépend de l'Être Premier et c'est la théologie naturelle. Ainsi, celui qui supprime de la connaissance humaine le rapport avec Dieu, ne voulant étudier l'homme qu'en tant qu'il se possède lui-même, se marque du chiffre de la Bête qui est six.

En conclusion, on peut dire que le chiffre de la Bête signifie l'acte par lequel l'homme s'exalte contre

⁹⁹⁰ Aussi Gerhoch de Reichersberg (1093/1094-1169) voit-il juste, quand il considère l'Antéchrist comme une sorte de principe de l'histoire de l'Église, «qui ne se concrétise pas en une personne, mais sous mille figures. Il fait table rase de l'image traditionnelle: il faut n'y voir qu'un être allégorique, et non historique. L'Antéchrist doit s'entendre littéralement de tout homme qui est *Christo Filio Dei contrarius* mérite ce nom. En d'autres termes, chacun est Antéchrist qui détruit *l'ordo* et foment la *confusio*.» Quoi qu'il en soit des généralisations outrancières que le prévôt pessimiste en ait tirées concernant le but, le fond de sa pensée est pourtant juste, à savoir que l'Antéchrist n'est un que dans la multitude de ses manifestations historiques, dont chaque époque, à sa manière, est menacée.

⁹⁹¹ Apocalypse 13, 17 et 18;

⁹⁹² Exode 20, 9;

⁹⁹³ Exode 21, 1;

Dieu. C'est pourquoi l'Apocalypse l'appelle un chiffre d'homme. Et si le chiffre six est répété trois fois, c'est parce que l'Antéchrist réalisera un monde où l'homme vivra parfaitement, quoique séparé de Dieu. Il pensera avoir établi un ordre divin dans une humanité sans Dieu.

Solution 1: Cette interprétation n'exclut pas d'autres lectures plus savantes du chiffre de la Bête. Il n'est donc pas exclu que la Bible qui est l'œuvre parfaite de la révélation de Dieu renferme d'une manière codée le nom des tyrans qui opprimeront le monde et principalement du dernier d'entre eux qui détruira provisoirement sur la terre le règne de Dieu.

Solution 2: L'Empereur Néron est une image prophétique quoique imparfaite de l'Antéchrist qui viendra à la fin du monde. Il n'est donc pas exclu que son nom soit présent sous le chiffre de la Bête, de la même façon que la Bible a coutume de symboliser le monde en tant qu'il dépend du péché par des noms de lieux comme Babylone ou l'Égypte.

Article 5: Peut-on savoir quelle sera l'idéologie de L'Antéchrist?⁹⁹⁴

Objection 1: Il ne se peut pas que l'Antéchrist conduise l'humanité non seulement à une apostasie des religions révélées mais aussi à un rejet explicite de Dieu et de ses volontés alors même que son existence sera reconnue. Ce serait un blasphème contre l'Esprit, et Dieu ne pourrait tolérer qu'une génération entière se damne.

Objection 2: Il n'est pas possible que l'Antéchrist réussisse dans ses œuvres et crée un monde sans Dieu, selon la signification de son chiffre. En effet, un tel monde est impossible à cause du cœur de l'homme qui est fait pour l'éternité.

Objection 3: Il ne semble pas que l'Antéchrist sera détruit par le retour du Christ. En effet, l'Apocalypse parle d'un temps de mille années pendant lequel l'humanité vivra en paix avec Dieu tandis que le démon sera provisoirement enchaîné en enfer, au point qu'il ne pourra plus fourvoyer les nations⁹⁹⁵. Le retour du Christ aura donc lieu ultérieurement, après ces milles années et non au temps de l'Antéchrist.

Cependant: Les Écritures donnent certaines prophéties générales suffisantes pour avoir une certaine idée de l'idéologie de l'Antéchrist. Saint Paul écrit aux Thessaloniens⁹⁹⁶: *«Il s'élève au-dessus de tout ce qui porte le nom de Dieu ou reçoit un culte, allant jusqu'à s'asseoir en personne sur le trône de Dieu, se produisant lui-même comme Dieu.»*

Conclusion: Si l'on suit l'Écriture, on doit affirmer que l'Antéchrist, à la fin du monde établira son projet insensé *d'humanité sans Dieu*. Car il s'agit bien là, selon les textes les plus explicites de l'Écriture, du projet de l'Antéchrist. Mais, pour mieux comprendre ce qui est présent à la racine de son idéologie, on doit considérer deux choses: 1) la finalité qu'il visera: étant au service de Lucifer, il cherchera en premier lieu non à construire mais à détruire le bien réel que sont l'humilité et l'amour; 2) la manière dont il l'établira à la fin du monde. Pour établir fortement l'homme dans l'individualisme et l'orgueil, il utilisera des moyens politiques et réalisera un nouvel ordre du monde⁹⁹⁷.

⁹⁹⁴ L'Apocalypse, Césaire d'Arles, Collection les Pères dans la foi, Desclée de Brouwer, p. 65:

«Lorsqu'il ouvrit le sixième sceau, il y eut un grand tremblement de terre », c'est-à-dire la dernière persécution.» Et le soleil devint noir comme un sac de crin et la lune devint tout entière comme du sang et les étoiles tombèrent sur la terre.» Ce que sont le soleil et la lune, les étoiles le sont aussi, c'est-à-dire l'Église, mais la partie est à comprendre du tout. Ce n'est pas en effet toute l'Église qui tombe du ciel. Mais il dit tout parce que la dernière persécution s'étendra à tout l'univers. Et alors ceux qui auront été justes, demeureront dans l'Église comme dans le ciel: Mais les cupides, les hommes injustes et adultères accepteront de sacrifier au diable. Et alors ceux qui se disaient chrétiens seulement en paroles, telles les étoiles, tombent du ciel qui est l'Église.» Comme un figuier agité par un grand vent laisse tomber des figes vertes.»

⁹⁹⁵ Apocalypse 20, 1;

⁹⁹⁶ 2 Thessaloniens 2, 4;

⁹⁹⁷ Voir l'article suivant;

Pour comprendre quel bien qu'il réussira à détruire, il faut se rappeler ce qui constitue la racine première de la révolte contre Dieu. C'est en effet en comprenant la cause originelle que l'on peut en saisir l'effet ultime dans l'humanité. La révolte est fondamentalement celle de Lucifer. Il est dit dans le livre de la Genèse⁹⁹⁸ qu'il «rampe sur son ventre» en ce sens qu'il passe aujourd'hui son temps, aidé de l'armée des anges déçus, à tenter l'homme et la femme sur des péchés matériels. C'est un travail étrange pour des créatures purement spirituelles. Mais c'est aussi une oeuvre très intelligente car très adaptée à l'homme. Il éduque l'homme par où il est le plus accessible à l'apprentissage de l'amour égoïste de soi. Il s'efforce de l'entraîner là où il peut le mieux le saisir. Mais tout cela ne constitue qu'une première étape. Il espère qu'à l'heure de la mort, devenu individualiste, chaque homme le suivra dans le péché qui motive son action et qui n'a plus de rapport avec la chair, si ce n'est sa racine d'égoïsme et d'orgueil exalté. La vraie révolte de Lucifer n'est pas le péché de la chair, la convoitise de l'argent ou de la vanité. Elle est un refus total, face à la parole de Dieu suffisamment manifestée, de son projet d'établir l'univers selon l'ordre de l'amour et de l'humilité. Lucifer désire un autre ordre, celui que donne l'intelligence et la puissance naturelle. C'est ainsi que, à l'heure de la fin, chaque homme reçoit de manière objective et face à sa liberté, la prédication par Satan du bien qui se trouve en enfer.

C'est de cette manière que doit être compris le projet ultime de Lucifer et de son serviteur l'Antéchrist en ce qui concerne les communautés humaines. De même qu'il fait tomber les individus dans les actes de l'égoïsme charnel dans le seul but du blasphème contre l'Esprit Saint, de même il s'efforce de conduire l'humanité dans divers péchés politiques pour en arriver, au terme à la révolter explicitement contre Dieu. Il semble que c'est ainsi qu'agira le dernier antéchrist à la fin du monde, conduisant l'humanité à certains comportements ultimes et limites. Ces événements, terribles au plan spirituel, ressembleront fortement au blasphème contre l'Esprit Saint tel que nous l'avons défini. Pourtant, il ne faut pas confondre. Une apparence de blasphème contre l'Esprit n'est pas nécessairement sa réalité. Il peut arriver qu'un groupe d'homme se mette à rejeter Dieu tout en sachant qu'il existe, mais sans savoir, à cause de l'entraînement d'une folie collective, ce qu'il fait vraiment. «*Père, pardonne leur, ils ne savent pas ce qu'ils font*», disait Jésus à propos de ce peuple qui avait vu ses miracles, l'acclamait quelques jours plus tôt avant de rire devant sa mort. C'est pourquoi, même lorsque ces événements arriveront, il ne faudra pas douter de la puissance de Dieu qui ne permet le mal que pour un bien supérieur, lié au salut éternel du plus grand nombre.

Solution 1: L'observation des comportements humains dans les sociétés occidentales au XXème siècle donne une certaine idée de ce que sera l'orgueil collectif de la fin. Une humanité attachée à sa liberté au nom de ses plaisirs égoïstes peut aller jusqu'à rejeter l'idée même de Dieu, alors même qu'elle en connaît l'existence. Jésus disait: «*Même si un mort ressuscitait, ils ne croiraient pas.*» Ils ne croient pas parce qu'il leur est pénible de croire et d'en tirer les conséquences morales. Mieux vaut ne pas se poser de questions plutôt que de perdre la liberté de profiter du quotidien. Il en sera de même à la fin du monde. Pour l'illustrer, on peut se rappeler des paroles du pape Paul VI. En 1968, il prononça le discours suivant: ⁹⁹⁹ «*La science ramènera l'homme à Dieu. Un célèbre savant a dit: plus j'étudie la matière, plus je découvre l'esprit. Celui qui scrute la matière voit qu'il existe des lois. Ce monde qui semblait opaque et inerte est une merveille et le pape pense que ce sera précisément la science qui ramènera à Dieu les masses, les hommes modernes, la jeunesse, elle qui semblait les en éloigner. Lorsqu'il sera devenu sage et vraiment intelligent, le monde dira «je dois tirer la leçon de ce que je vois. Ce n'est pas moi qui ai créé tout cela: le monde a été créé par quelqu'un qui a répandu sa sagesse sur toute chose.*» C'est donc la science elle-même qui oblige à être religieux et celui qui est intelligent doit se mettre à genoux et dire: «Dieu est là.» «Le scientifique Einstein avait déjà fait ce cheminement: ¹⁰⁰⁰ «Je désire savoir comment Dieu a créé le monde. Je m'intéresse à la pensée de Dieu, le reste, tel ou tel phénomène, est détail.»

Or malgré cette évidence qui ne fera que croître avec les progrès de la science, malgré les signes et miracles donnés par Dieu, il est possible que l'humanité dans son ensemble accepte intellectuellement

⁹⁹⁸ Genèse 3, 14;

⁹⁹⁹ Paul 6, 1968, Documentation Catholique n° 603;

¹⁰⁰⁰ Recueil de textes, Piveteau, "L'évolution", encyclopédie universitaire, p. 10;

la réalité de l'existence d'un Créateur et d'un jugement dernier, mais prenne volontairement la résolution de lutter contre. En France, une telle honnêteté intellectuelle est politiquement exclue car incorrecte. Nous avons là l'image, à l'échelle d'un pays, de ce qui sera peut-être pratiqué de manière universelle vers la fin du monde. En tout état de cause, la voie d'un aveuglement volontaire entretenu par ses élites est un phénomène sociologique possible.

Solution 2: Selon saint Paul¹⁰⁰¹, la persécution ultime perpétrée par l'Antéchrist sera permise par Dieu «*parce que les hommes n'ont pas reçu l'amour de la vérité pour être sauvés. En punition, Dieu leur enverra un esprit qui donnera l'efficacité à l'erreur, en sorte qu'ils croiront à l'erreur, afin que tous ceux qui n'ont pas cru à la vérité, mais qui se sont plus dans l'injustice, soient condamnés.*» Ce texte doit être interprété comme suit: «en punition», c'est-à-dire par mode d'éducation.» Il leur enverra un esprit de sorte qu'ils croiront à l'erreur», en ce sens qu'ils vivront jusqu'à l'absurdité de la logique de leur péché, collés au temps présents, incapable de discerner la destruction à long terme qui sort toujours de l'amour égoïste. Ils recevront dès cette terre le salaire de leur péché sous la forme des diverses souffrances et angoisses qui en sont le salaire naturel. Ainsi, celui qui se croit immortel dans sa jeunesse souffre davantage quand arrive la vieillesse; celui qui construit sa vie sur les plaisirs immédiats demande la mort quand il ne peut plus jouir; Ils vivront jusqu'à leur mort l'absence de Dieu dans les misères spirituelle, jusqu'à qu'il révèle sa vérité et son amour et leur propose son pardon. Alors beaucoup se tourneront vers lui, dans la confusion, mais avec beaucoup d'amour puisqu'ils auront été beaucoup pardonnés.

En outre l'Antéchrist est destiné à faire ressortir et à manifester avec éclat la fidélité et la constance de ceux dont les noms sont écrits dans le livre de vie et que toutes ses violences et ses artifices n'auront pu parvenir à ébranler.

En tout cela, l'homme ne sera pas tenté plus qu'il ne peut en supporter car la grâce de Dieu sera donnée en abondance à cette époque. On doit aussi affirmer que tout cela aboutira en une victoire finale, jusque dans la politique, de Dieu grâce à la Parousie du Christ.

Solution 3: Selon saint Augustin, les mille années ont un sens symbolique et ne doivent pas être prises au sens matériel comme un temps qui suivrait la venue de l'Antéchrist. Elles signifient que, quoiqu'il arrive dans le monde par la faute du démon, il s'agit avant tout d'une volonté de Dieu qui prépare ainsi dans l'épreuve la charité des fidèles, en vue de leur bonheur éternel. On doit donc dire, à la suite de saint Paul, que le règne de l'Impie sera le signe formel et définitif du retour immédiat du Christ. Et cela est important pour l'espérance des fidèles qui vivront ces moments difficiles. Comme la Vierge Marie, ils devront vivre de l'espérance certaine de la résurrection finale imminente.

Article 6: Peut-on savoir quelle sera l'œuvre de l'Antéchrist?

Objection 1: Il s'agit de regarder maintenant non plus l'esprit de l'Antéchrist, mais les œuvres de puissance qu'il réalisera pour séduire les hommes. Il ne semble pas qu'il fera disparaître les guerres, les famines et les maladies. Le livre de l'Apocalypse montre que ces fléaux sont envoyés par Dieu pour éviter à l'homme un mal pire: l'orgueil et sa conséquence, la damnation éternelle. Dieu qui veut le salut de tous ne pourra permettre que de tels remèdes disparaissent.

Objection 2: De même, il ne pourra réaliser l'unification de l'humanité, la disparition des nations, des langues. Cette division vient de Dieu et date du début de l'humanité, à la tour de Babel¹⁰⁰²: «*Allons! Descendons et confondons leur langage pour qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres.*» Il empêcha ainsi que l'humanité ne se prenne pour Dieu, dans sa puissance. Puisqu'il s'agit du salut éternel, Dieu divisera de nouveau les hommes et ne laissera pas l'Antéchrist réussir.

Objection 3: Dieu ne permettra pas qu'il fasse disparaître toutes les religions.

¹⁰⁰¹ 2 Thésaloniens 2, 10 à 12;

¹⁰⁰² Genèse 11, 7;

Objection 4: C'est *a fortiori* vrai pour la maîtrise de l'arbre de vie: «*Dieu posta devant le jardin d'Eden les chérubins et la flamme de leur glaive fulgurant pour garder le chemin de l'arbre de vie.*» Si l'homme trouvait le moyen de rendre éternelle sa vie sur la terre, loin de Dieu, une telle permission de Dieu dépasserait l'entendement.

Objection 5: Il n'est pas crédible qu'à la fin, le dernier Antéchrist révèle de manière explicite l'existence de Satan et le projet de révolte universelle de l'humanité à sa suite contre Dieu et le mystère de la charité. Il sera un homme intelligent. Il comprendra que les hommes, une fois éclairés, rejèteront une telle révolte comme suicidaire.

Objection 6: Selon l'Apocalypse¹⁰⁰³, l'Antéchrist ne réussira pas dans ses oeuvres: «*Les rois de la terre se mettront tous d'accord pour remettre à la Bête leur puissance et leur pouvoir. Ils mèneront campagne contre l'Agneau mais l'Agneau les vaincra.*»

Objection 7: Au cours de l'histoire, les divers Antéchrists ont eu en commun de manifester un grand mépris pour la vie humaine. Ils tuèrent des hommes par tous les moyens possibles, depuis la guerre jusqu'aux actes qualifiés de libérateurs de la souffrance comme l'avortement, l'euthanasie ou le suicide. Il semble donc que l'Antéchrist final, pour montrer à Dieu le peu de valeur de l'humanité, la conduira à s'autodétruire dans une dernière guerre mondiale.

Cependant: Le texte de saint Paul aux Thésaloniciens¹⁰⁰⁴ manifeste avec d'autre la réussite de l'Antéchrist, mais sa réussite éphémère: «*Dès maintenant oui, le mystère de l'impiété est à l'œuvre. Mais que seulement celui qui le retient soit d'abord écarté. Alors l'Impie se révélera. Le Seigneur le fera disparaître par le souffle de sa bouche, l'anéantira par la manifestation de sa Venue. Sa venue à lui, l'Impie, aura été marquée par l'influence de Satan, de toute espèce d'œuvres de puissances, de signes et de prodiges mensongers, comme de toutes les tromperies du mal.*»

Conclusion: Les textes de l'Écriture révèlent que l'Antéchrist, par des manœuvres diverses, sera efficace. A la fin du monde établira son projet insensé *d'humanité sans Dieu*. Il pourra être reconnu comme le dernier Antéchrist par le fait qu'il réalisera de *manière mondiale* ce projet désiré par nombres d'hommes avant lui.

Voulant établir la puissance de l'égoïsme et de l'orgueil, ces deux valeurs essentielles dans le service de la révolte du démon caché sous cette lutte, il saura agir pour proposer aux hommes la réalisation concrète de l'humanité égoïste, orgueilleuse et sans Dieu. Pour comprendre son œuvre, il faut se demander jusqu'où il est possible de réaliser un monde sans Dieu et sans véritable amour, de telle manière que les hommes s'y complaisent au moins dans la partie sensible de leur être.

En regardant l'histoire de l'humanité, on peut discerner diverses étapes dans la réalisation de l'œuvre des Antéchrists. De même que l'égoïsme et l'orgueil d'un enfant ne sont pas les mêmes que celui d'un homme libre arrivé à la plénitude de la maîtrise de soi, de même l'Antichristianisme du début portant sur les plaisirs charnels et les guerres de domination paraîtra enfantin par rapport à celui de l'humanité lorsqu'elle aura mûri. Quand on regarde l'histoire de l'humanité, on constate que les antichristianismes ont empiré par étapes, de manière analogue à ce qui est visible dans la vie d'un individu quand il mûrit dans le péché. Ainsi, les péchés peuvent, chez celui qui se damne, empirer en trois étapes selon que l'égoïsme est dû à la faiblesse de leur chair, à l'ignorance de l'amour de Dieu ou au contraire à la lucidité d'une volonté obstinée dans le mal. De même, on peut discerner trois étapes du péché dans l'histoire de l'humanité:

1) *Le péché contre le Père (faiblesse):* Les tyrans du commencement de l'humanité sont, à l'image de Néron, des hommes exaltés dans leur pouvoir ou par leur plaisir. Ils suivent leurs convoitises. Ils sont souvent les esclaves de leurs passions qu'ils appliquent à la politique, pour le malheur de leur peuple. Leur motivation n'est pas l'ignorance de l'existence de Dieu mais le plus souvent, le péché contre le

¹⁰⁰³ Apocalypse 17, 14;

¹⁰⁰⁴ 2 Thésaloniciens 2, 5;

Père, c'est-à-dire une certaine faiblesse due à l'emprise des trois convoitises (plaisirs, argent, pouvoir.) Puisque c'est au Père éternel qu'on attribue la force, ces Antéchrists s'opposent au Père. C'est aussi à de genre de péché que se rendirent coupable bien des chrétiens lors des guerres de religion, salissant l'Église d'une tâche définitive.

2) *Le péché contre le Fils (ignorance)*: Après la révolution française, l'humanité entra dans une nouvelle étape puisqu'il ne s'agit plus seulement de convoitise mais, pour la première fois, de la conviction que le christianisme et les religions révélées ne sont que des inventions de la superstition. Il y eut chez ces hommes, à partir de cette époque, une véritable ignorance de l'existence de Dieu. On l'appelle péché contre le Verbe puisque c'est au Verbe qu'est attribué par appropriation, la connaissance en Dieu pour le bien des hommes. Les antichristianismes de cette époque s'efforcèrent donc de construire un système nouveau, une idéologie capable de donner à l'humanité le bonheur «sans référence à Dieu.» On tâtonna tragiquement. Mais les diverses tentatives d'humanisme sans Dieu, -le nationalisme (exaltation du pouvoir), le capitalisme et son opposé le marxisme (exaltation de l'argent), l'hédonisme (exaltation des plaisirs)-, ont tous en commun la croyance, souvent sincère, que Dieu n'existe pas et qu'une nouvelle humanité doit naître. Le XX^{ème} siècle est à cet égard significatif de la manipulation du démon caché sous l'histoire puisqu'il inspira à l'homme des idéologies effrayantes aboutissant aux massacres de masse, d'Auschwitz à l'avortement.

3) *Le péché contre l'Esprit Saint (lucidité, maîtrise de soi, face à Dieu)*: Arrivé à ce point, il y aura une dernière étape pour que la plénitude du mystère de l'iniquité soit révélée. Il est déjà venu beaucoup d'Antéchrist, mais ils n'ont jamais été que des préfigurations du dernier puisqu'ils n'ont jamais osé ou pu proclamer de manière explicite sur la terre *la grandeur du blasphème contre l'Esprit Saint*. Cela leur était impossible car l'orgueil humain ne l'aurait pas reçu. Mais, vers la fin du monde, une troisième étape doit être franchie, si l'on en croit la lettre des Ecritures. L'existence de Dieu étant reconnue, il est probable qu'on verra l'humanité lutter explicitement contre lui. Le texte suivant et d'autres semblables peuvent le suggérer¹⁰⁰⁵: «*Et le quatrième ange répandit sa coupe sur le soleil; alors, il lui fut donné de brûler les hommes par le feu, et les hommes furent brûlés par une chaleur torride. Mais, loin de se repentir en rendant gloire à Dieu, ils blasphémèrent le nom du Dieu qui détenait en son pouvoir de tels fléaux.*» Il semble donc que les hommes se révoltent contre un Dieu dont ils connaissent l'existence.

S'agit-il d'un péché contre l'Esprit Saint, devenu la manière de vivre de l'humanité entière? Nous avons vu dans la première partie qu'un individu peut aller très loin dans le péché. Il peut aller jusqu'au refus libre et conscient de tout amour oblatif, quitte à se séparer pour l'éternité de Dieu en enfer. Il n'existe pas de plus grand péché. Mais l'humanité *dans son ensemble* ne peut aller jusque là parce que le blasphème contre l'Esprit Saint est le fait d'un individu libre et non d'une communauté. Chaque être humain est unique et il n'existe pas sur terre d'unanimité totale ni pour le mal ni pour le bien. Il est unimaginable que l'humanité choisisse comme un seul homme de lutter contre Dieu de manière libre et consciente, c'est-à-dire en sachant qu'il existe et ce qu'il veut.

Il est cependant possible à l'humanité de commettre un tel péché, en tant que ses autorités politiques la structure autour de lui. L'humanité *dans son ensemble* constitue une structure où chaque individu peut être conditionné et entraîné vers des actions qu'il ne ferait pas seul. Dans certaines conditions, une communauté, ses dirigeants et ses médias peuvent prendre un tel ascendant sur les individus, qu'ils semblent unanimement d'accord avec la direction de l'ensemble. Jean-Paul II appelait ce mécanisme «*une structure du péché.*» Il employait cette expression dans l'analyse sociologique du nazisme en Allemagne. Chaque allemand, pris individuellement se serait sans doute révolté à l'idée de l'extermination par la guerre de millions d'hommes innocents. Pourtant, le peuple tout entier, entraîné dans un enthousiasme communicatif (désir de revanche nationale, misère matérielle et morale, charisme de son guide), applaudit l'idée d'une guerre. Il en sera ainsi à la fin du monde. Mais, de même que le nazisme des allemands pris individuellement ne résista pas à la manifestation de sa vraie nature, de même, il ne faut pas croire que chacun de ceux qui soutiendra avec enthousiasme l'Antéchrist à la fin du monde se damnera à l'heure de la mort, quand le Christ dévoilera la vérité. La victoire de l'Antéchrist sera de courte durée. D'après l'Apocalypse¹⁰⁰⁶, elle durera trois jours et

¹⁰⁰⁵ Apocalypse 18, 8-10;

¹⁰⁰⁶ Apocalypse 11, 9;

demis, c'est-à-dire le temps d'un sépulcre, le temps que les fidèles qui resteront en vie à cette époque puisse être l'image de la Vierge Marie après la mort de son Fils, vivre de l'attente de la résurrection finale de l'Église. Selon saint Paul, l'Impie sera anéanti d'un seul coup par la manifestation de la Venue du Seigneur, par le souffle de sa bouche¹⁰⁰⁷.

Solution 1: La victoire de l'Antéchrist final sera extérieure, c'est-à-dire médiatique et politique. Mais elle ne pourra jamais atteindre le fond même de la nature humaine, faite par essence pour l'infini de Dieu. C'est pourquoi, s'il lui est possible avec un minimum d'organisation et d'intelligence politique de faire disparaître les fléaux cités en ce qui concerne leur signification matérielle, il lui est impossible de le faire au plan de leur signification psychologique et spirituelle. Rappelons quelle sera la vie des hommes qui auront suivi l'Antéchrist dans son projet de monde sans Dieu. Juste avant le retour du Christ, nous pouvons être sûrs de ceci: Dieu aura été en grande partie oublié par l'humanité (*le soleil s'obscurcira* etc.) L'Église et tout ce qui porte le nom de Dieu auront disparu du paysage des nations. Peu d'hommes penseront encore à la possibilité d'une vie après la mort (c'est ce que Jésus appelle *le signe du fils de l'homme*.) En effet, en disparaissant, l'Église imitera sa croix et son sépulcre de trois jours, ainsi que Jonas dans le ventre de la baleine. A cause de l'absence de l'Église qui prêche, les hommes ne croiront plus en la vie éternelle et se croiront condamnés à une mort définitive. Mais, simultanément, il y aura une grande paix extérieure et sociale produite par l'Antéchrist (*quand on dira paix et sécurité*) ainsi qu'une grande souffrance intérieure à cause de la disparition de l'Espérance (*les nations de la terre seront dans l'angoisse*.) Daniel les résume en une phrase: "*Beaucoup seront purifiés, les méchants feront le mal et les méchants ne comprendront pas*"¹⁰⁰⁸. Le monde dans son ensemble, c'est-à-dire la très grande majorité des hommes, se retrouvera sur une terre habitable et correctement gérée. On n'y manquera de rien au plan matériel mais il n'y aura plus de nourriture pour les âmes.

Or "*l'homme ne vit pas seulement de pain mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu*"¹⁰⁰⁹. Il y aura donc une grande famine spirituelle, si terrible dit Jésus, "*que si ces jours n'avaient été abrégés, nul n'aurait eu la vie (spirituelle) sauve*"¹⁰¹⁰. Devant cette soif, il y aura deux réactions. Certains, les plus faibles, souffriront sans comprendre que c'est l'absence de Dieu qui les consume. Comment pourra-t-il en être autrement puisque nul prophète ne sera là pour le leur révéler. Il y aura en ce temps une multiplication des angoisses, des névroses et des suicides. On cherchera la lumière mais on ne la trouvera pas car, ajoute saint Mathieu¹⁰¹¹: "*Aussitôt après la tribulation, le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus sa lumière, les étoiles tomberont du ciel et les puissances des cieux seront ébranlées.*" Ce texte n'a pas en premier lieu, comme toujours en matière apocalyptique, une signification matérielle. Il signifie que le soleil de Jésus aura disparu du fait de celle des hommes de Dieu capables de le révéler aux âmes; la lune (qui reflète les rayons du soleil et les adoucit) n'est autre que tout ce qui reflète Dieu comme dans une image pour le monde: Jésus dans son humanité, Marie, les saints... Le fait que la lune ne donne plus sa lumière signifie donc une disparition de tout ce qui peut être signe de la présence de Dieu pour l'homme. Les étoiles qui tombent du ciel représentent les prédicateurs qui, avant la venue de l'Antéchrist, indiquaient la route du Ciel mais, après, ne montreront plus que la terre à bâtir.

Solution 2: L'antéchrist réussira car Dieu le laissera réussir. Pour comprendre son oeuvre, Jésus invite à se référer aux prophéties de Daniel¹⁰¹². Voici les trois principales:

"*Quatre royaumes viendront qui n'auront pas la force du précédent. Et, au terme de leur règne, au temps de la plénitude de leurs péchés, se lèvera un roi au visage fier, sachant pénétrer les énigmes. Sa puissance croîtra en force (non en raison de sa propre puissance), il tramera des choses inouïes, il prospérera dans ses entreprises, il détruira des puissants et le peuple des saints. Et, par son intelligence, la trahison réussira entre ses mains. Il s'exaltera en son cœur et détruira un grand*

¹⁰⁰⁷ 2 Thésaloniciens 2, 8;

¹⁰⁰⁸ Daniel 12, 10;

¹⁰⁰⁹ Mathieu 4, 4;

¹⁰¹⁰ Mathieu 24, 22;

¹⁰¹¹ Mathieu 24, 22;

¹⁰¹² Mathieu 24, 15;

nombre par surprise. Il s'opposera au Prince des princes (le Christ) mais, sans acte de main, il sera brisé. Elle est vraie la vision qui a été dite. ”¹⁰¹³

“ (...) et après soixante-deux semaines, un messie sera supprimé, et il n'y a plus pour lui (de place.) La ville et le sanctuaire seront détruits par un prince qui viendra. Sa fin sera dans le cataclysme et, jusqu'à la fin, la guerre et les désastres décrétés. Et il consolidera une alliance avec un grand nombre. Le temps d'une semaine; Et le temps d'une demi-semaine, il fera cesser le sacrifice perpétuel et l'oblation et sur l'aile du temple sera l'abomination de la désolation jusqu'à la fin, jusqu'au terme assigné pour le désolateur. ”¹⁰¹⁴

“ Je regardais, moi Daniel, et voici: deux anges se tenaient debout, de part et d'autre du fleuve. L'un dit à l'homme vêtu de lin (le Christ) qui était en amont du fleuve: quand se produiront ces choses inouïes? J'entendis l'homme vêtu de lin, qui se tenait en amont du fleuve: il leva la main droite et la main gauche vers le ciel et attesta par l'Eternel Vivant: “ pour un temps, des temps et un demi-temps, et toutes ces choses s'achèveront quand sera achevé l'écrasement de la force du Peuple Saint. ” J'écoutais sans comprendre; puis je dis: Mon Seigneur, quel sera cet achèvement? Il dit: Va, Daniel; ces paroles sont écrites et scellées jusqu'au temps de la Fin; Beaucoup seront lavés, blanchis et purifiés; les méchants feront le mal, les méchants ne comprendront point; les savants comprendront. A compter du moment où sera aboli le sacrifice perpétuel et posée l'abomination de la désolation: 1290 jours. Heureux qui tiendra et atteindra 1335 jours. Pour toi, va, prend ton repos; et tu lèveras pour ta part à la fin des jours. ” ¹⁰¹⁵

Ces trois prophéties nous sont données selon un genre littéraire apocalyptique. Le Seigneur utilise cette manière symbolique de s'exprimer lorsqu'il veut nous amener à comprendre des événements qui à ses yeux se ressemblent mais peuvent se produire plusieurs fois au cours des époques. Leur première réalisation est racontée dans le livre des martyrs d'Israël¹⁰¹⁶. Sur ordre des princes grecs, on interdit le culte de Dieu. On transforma le temple de Jérusalem en un sanctuaire dédié à Zeus Olympien (l'Abomination de la désolation dans le lieu saint!). On punit de mort ceux qui s'obstinaient à garder la religion du Dieu unique. Ces événements du passé sont l'image de ce qui se produira à la fin du monde, en raison de l'Antéchrist, non pas seulement à l'échelle du culte extérieur mais dans le temple des cœurs humains. Fondé sur ces textes et sur ce qui est discernable dans l'évolution du monde post-chrétien, essayons de nous faire une idée de l'œuvre de l'Antéchrist.

Lorsque, par suite de l'apostasie grandissante dans le monde entier, les forces spirituelles de ceux qui adorent Dieu auront suffisamment diminué, Satan jugera que l'heure est venue. Les quatre royaumes annoncés à Daniel¹⁰¹⁷ symbolisent toutes les guerres, les idéologies, les forces de destruction qui ne cessent d'affaiblir l'Église et les religions. Alors, Satan inspirera à un homme de commencer à agir. L'Antéchrist, car c'est de lui qu'il s'agit, entreprendra de parler à quelques personnes puis, très vite, à cause de la force de conviction de ses arguments, on viendra plus nombreux l'écouter. “ Sa puissance croîtra en force, affirme Daniel¹⁰¹⁸, non par sa propre puissance. ” C'est que, caché derrière lui, inspirant son discours et l'électrisant, Satan sera présent. Il lui communiquera en raison de ses pouvoirs angéliques un extraordinaire charisme pour convaincre et les hommes sortiront après l'avoir écouté le cœur brûlant. La teneur de ses paroles semble pouvoir être ainsi résumée: “Depuis que le monde existe, les hommes se sont entre-tués. Au début de l'humanité, ils le firent pour conquérir la terre. Ils étaient animés par la convoitise. Ils ne réfléchissaient pas à la brièveté de leur vie et qu'il eût été préférable pour eux de vivre en paix tant qu'ils en avaient le temps. Ensuite, les souffrances amenèrent les hommes à réfléchir: ils mûrirent et, devant la brièveté de la vie humaine, ils inventèrent l'idée d'une vie après la mort. Ils tentèrent d'interdire les guerres de conquêtes matérielles et, pour imposer cette façon de voir, ils inventèrent les guerres de religion. Il en sortit un mal pire que le premier car les hommes tuaient sans avoir peur de la mort. Les hommes mûrirent encore et se rendirent compte de l'illusion dans laquelle ils vivaient: ils comprirent le rôle du hasard dans l'apparition de leur existence. Alors ils créèrent des idéologies nombreuses et insensées et tentèrent

¹⁰¹³ Daniel 8, 22-26;

¹⁰¹⁴ Daniel 9, 26-27;

¹⁰¹⁵ Daniel 12, 5-13;

¹⁰¹⁶ 1 Macchabées 1, 41-64; 2 Macchabées 6, 1-9;

¹⁰¹⁷ Daniel 8, 22;

¹⁰¹⁸ Daniel 8, 23;

d'imposer à tous les hommes ce qui leur semblait être le bonheur. Il en sortit des guerres encore plus terribles que les guerres de religion car on tuait tout homme qui ne pensait pas comme soi, sans espérer pour la victime autre chose que le néant. L'heure est venue de rejeter définitivement la guerre et toutes ses causes. Après ces siècles de souffrance, le monde est mûr pour comprendre que la vie vaut la peine d'être vécue *sur terre*, dans le bonheur. Et le bonheur est à la portée du monde. Sa clef en est la liberté et le respect d'autrui instaurée comme loi de toutes les nations. Depuis des années, les instances mondiales essayent de créer ce monde nouveau mais ne peuvent y parvenir à cause du manque d'unité des gouvernants. Aussi est-il devenu urgent de s'unir autour d'un gouvernement unique fortement porté par le projet. ”

Ce discours plaira car il sera ressenti par la majorité des hommes comme vrai. Il enthousiasmera les nations avides de bonheur et de stabilité. Plus encore que les autres, une partie des chrétiens de cette époque se mettra au service de ce grand projet. Leur sens de l'amour du prochain les poussera à cela. “ C'est l'Evangile de Jésus, les entendra-t-on proclamer partout. Jésus n'a pas voulu autre chose que cela: aimez vous les uns les autres. ” Le texte de Daniel décrit cette séduction exercée sur le peuple de Dieu en ces termes: “*Il détruira des puissants et le peuple des saints. Et, par son intelligence, la trahison réussira entre ses mains.*”¹⁰¹⁹. Car il s'agit d'une trahison, d'une apparence du christianisme dont nous avons montré la fausse ressemblance. Très vite, poussé par l'enthousiasme des peuples séduits, l'Antéchrist progressera en popularité. Pourtant, Dieu permettra que des voix s'élèvent pour manifester aux hommes la vraie nature de cet homme. Avec netteté et précision, ils profiteront des derniers moments de liberté pour prêcher. L'Apocalypse de saint Jean présente symboliquement ces voix sous la figure de deux témoins¹⁰²⁰. Ils ne sont pas autre chose que tous ceux qui, à cette époque avancée en apostasie, auront gardé un sens du projet de Dieu sur le monde suffisamment grand pour l'expliquer: “*Tout ce qui porte le nom de Dieu*”¹⁰²¹, c'est-à-dire selon le Concile Vatican II, toute religion qui dispose l'homme à attendre un salut après la mort. La première d'entre toutes est évidemment la religion de Jésus puisqu'elle ne fait pas que disposer au salut mais le donne déjà à travers la prière du cœur et les sacrements de la charité. Ainsi, il est probable et même certain que Dieu suscitera un pape ou des apôtres qui diront: “L'humanisme oui! Mais avec Dieu! N'oubliez pas Dieu. Il ne nous a mis sur terre que pour le Ciel de son cœur. Il existe. Il est amour!” Cet Evangile sera prêché à tous. Chacun l'entendra (sans doute grâce aux moyens de communication encore plus développés que ceux que nous connaissons aujourd'hui.) Pourtant, il ne sera pas reçu. Les hommes seront trop attachés à la terre pour se soucier ou désirer un paradis céleste. Le message de l'Antéchrist correspondra beaucoup plus à leurs désirs. L'Église et le pape de cette époque seront pauvres et humbles de cœur comme jamais ils ne l'auront été au cours de l'histoire. Une si profonde qualité aura été préparée par les décennies précédentes et les humiliations de la progression de l'apostasie. Elle sera revêtue de l'esprit de douceur d'Hénoch et de la force d'Elie. Mais l'Église ne sera pas seule. Les religions seront alors si faibles et si peu nombreuses en fidèles qu'elles ne songeront plus à se faire la guerre. Le vrai oecuménisme sortira des souffrances spirituelles de la fin. Les bouddhistes prieront avec les chrétiens, les musulmans croyants avec les juifs, chacun dans le respect des convictions de l'autre, unis dans la confession commune: «La mort n'est pas le néant. Il y a un salut après la mort!» Le témoignage de l'islam sera différent de celui de l'Église, selon ce que nous avons cru pouvoir dire de ses épreuves futures: “Si des membres de notre religion comme de toutes les religions se sont conduits en fanatiques par le passé, c'est qu'ils ne comprenaient pas bien le message du Coran. Pardon pour leurs crimes. Mais le Dieu d'Abraham existe. Il a créé l'homme et attend de lui adoration et soumission. Il nous donnera dans l'autre monde le bonheur éternel auprès de lui. ” L'islam aussi aura appris la pauvreté et pureté de sa foi, à cause de l'apostasie de ses masses dégoûtées des crimes et des guerres du passé. En ce qui concerne Israël, revenu d'après les prophéties dans sa terre de Palestine, l'attitude du peuple devant l'Antéchrist sera analogue. La plus grande partie sera séduite par son message, comme tout le reste de l'humanité. Ils y verront même le Messie de la gloire annoncé par la Bible et qui doit venir pour régner sur toutes les nations, pour instaurer la paix. Quelques uns au contraire resteront fidèles à la foi d'Abraham et des prophètes, dénonçant conjointement aux chrétiens

¹⁰¹⁹ Daniel 8, 24;

¹⁰²⁰ Apocalypse 11;

¹⁰²¹ 2 Thésaloniciens 2, 4;

et aux musulmans le faux messianisme, le «messianisme temporel» de l'Homme impie. Ce dernier combat spirituel sera terrible et sans merci. Il ne se fera pas avec des armes d'acier mais dans les cœurs. Aux yeux de Dieu, tout échec en ce domaine de la part du peuple de ses saints serait bien plus terrible que le meurtre car c'est de la vie éternelle qu'il s'agit. C'est pourquoi l'Apocalypse et les diverses prophéties de l'Écriture décrivent ces combats de l'Antéchrist comme des guerres et des meurtres abominables, inimaginables. De fait, il est probable que l'Antéchrist ne triomphera que par des armes spirituelles, celles de ses idées, de son intelligence, de ses ruses¹⁰²². C'est ainsi: plus l'humanité approchera de son terme et se spiritualisera, plus ses guerres seront celles de l'Homme sans Dieu contre l'Homme au service de Dieu. Ce sont deux conceptions du monde opposées et qui l'emportent plus par la parole que par les armes. L'Antéchrist l'aura compris, lui qui connaît l'Histoire. Très vite, porté par l'enthousiasme des nations devant son projet politique, l'Antéchrist étendra son pouvoir sur le monde entier: *“Il consolidera une alliance avec le grand nombre”*¹⁰²³. Il n'aura d'ailleurs que l'opposition de quelques groupes spirituels isolés à son action puisque le monde entier, disposé par des années d'apostasie, sera en communion avec lui. Intelligemment et avec respect des différentes mentalités humaines, il centralisera le gouvernement du monde et saura mettre les sciences et les techniques au service de tous. Il supprimera définitivement la famine. De même, la médecine fera reculer la maladie dans les nations les plus reculées. Il multipliera les lois de ce genre et il réussira. Il établira pour la première fois dans toute l'histoire de l'Humanité une paix universelle. Chacun pourra le constater. A cause des forces armées intelligemment utilisées au service de la paix, il saura séparer et pacifier les ennemis d'hier. *“Quand les hommes diront paix et sécurité(...)”* commente saint Paul¹⁰²⁴. Ce sera bien sûr au yeux de Dieu une fausse paix, c'est-à-dire non fondée sur la charité mais sur l'intérêt commun. Mais elle sera réelle, palpable. Le commerce mondial en sera dopé, le capital des nations croîtra sans effets sociaux pervers trop visibles, étant encadré par des lois sociales justes. Chacun sera obligé de constater la réalisation des promesses. On se réjouira en disant: *“Maintenant que la paix est acquise sur le monde, rien ne sera plus impossible à l'homme: prolonger la durée de la vie, conquérir de nouveaux espaces habitables, vivre de loisirs dans le travail et de travail dans le loisir! Profiter des joies les plus douces ou les plus fortes. Ce sera un véritable paradis.”* La puissance de l'Antéchrist sera alors définitivement consolidée devant les nations.

Solution 3: Sûr de sa force, *“il s'exaltera dans son cœur et détruira un grand nombre par surprise”*¹⁰²⁵. En effet, il saura discerner le risque considérable que représentent les restes des religions pour la durée de son oeuvre. Il sera intelligent et ne négligera pas la puissance des idées. Il connaîtra la faille de son système d'humanité sans Dieu: cette soif insatiable du cœur de l'homme vers l'absolu, le tout-autre, la religion, en un mot vers Dieu. Sans doute ce danger lui paraîtra-t-il d'autant plus réel que l'Église, dans un dernier sursaut, aura su prêcher avec un certain succès les failles présentes dans l'humanisme sans Dieu (les deux témoins.) Aussi, appuyé sur ses premiers succès, il proposera aux peuples la loi suivante: *“La liberté est le bien le plus précieux de l'homme, celui qui lui permet de se réaliser en plénitude durant sa vie. Or, depuis des siècles des hommes ont abusé de la faiblesse des plus petits, de leurs angoisses, et leur ont proposé des systèmes idéologiques ou religieux qui les tenaient dans la souffrance grâce à l'espoir d'un hypothétique bonheur dans l'au-delà. Nous devons protéger la liberté de nos enfants et leur éviter de se laisser séduire par les idéologies ou par les sectes religieuses. En conséquence, et pour le bien de tous, il est temps d'établir une loi interdisant toute prédication publique ou privée des idéologies politiques et des sectes religieuses du passé.”* Quelle sera la réaction des hommes devant une telle proposition? Elle sera sans doute peu enthousiaste que pour les autres, empreinte d'une certaine gêne, à cause de la liberté d'expression qui apparaîtra diminuée, et de cette nostalgie de Dieu, de la Vie qu'il proposait qui ne saurait être entièrement effacée de la nature humaine. Mais l'Écriture Sainte est formelle sur ce point: l'Antéchrist entreprendra une lutte contre le peuple de Dieu et réussira. C'est même, si l'on suit saint Paul et Daniel, le signe majeur qui devra précéder le retour du Christ: *«Toutes ces choses s'achèveront quand sera ache-*

¹⁰²² Daniel 8, 25;

¹⁰²³ Daniel 9, 26;

¹⁰²⁴ 1 Thésaloniens 5, 3;

¹⁰²⁵ Daniel 8, 25;

vé l'écrasement du Peuple Saint. ”¹⁰²⁶. En agissant ainsi, l'Antéchrist réalisera en plénitude les nombreuses prophéties de l'Écriture: “ *Il s'élève au-dessus de tout ce qui porte le nom de Dieu, il s'assoit en personne dans le sanctuaire de Dieu, il se produit lui-même comme Dieu* ”¹⁰²⁷ puisqu'il se juge digne d'établir sur l'univers les lois décidant de toutes choses, le bien et le mal, l'origine de la vie, son but et la manière de la vivre. Lorsque l'Écriture affirme qu'il établira son siège dans le sanctuaire de Dieu, elle ne veut pas signifier autre chose. Il se produira comme le Maître suprême de la vérité (*Magister*), comme le berger de tous (*Pastor Oves*) et même comme l'organisateur de toutes les fêtes et réjouissance de l'humanité nouvelle (*Pontifex maximus.*) Ces trois titres, attribués traditionnellement aux papes de l'Église catholique, sont une délégation des titres de Dieu. En ce sens là, l'Antéchrist sera l'*Antidieu* des derniers temps. On voit que celui qui, à cette époque, vivra profondément de sa foi chrétienne n'aura aucun risque de le confondre avec un vrai pape. C'est aussi en ce sens qu'il faut interpréter les prophéties de Jésus annonçant «*l'Abomination de la désolation dans le temple saint.*»¹⁰²⁸

Solution 4: Le jardin d'Eden et l'arbre de vie sont le symbole du rêve ultime de l'homme. Puisqu'il désire vivre éternellement, dans la maîtrise de sa liberté, il ne cesse d'en rechercher le moyen. Ainsi vit-on Staline expérimenter des recettes de vie éternelle, et voit-on des hommes faire congeler leur corps dans l'espoir d'être ramenés à la vie un jour. Vers la fin du monde, l'homme percera le secret de la mortalité. Il ne résistera pas à la tentation de modifier la durée de la vie humaine. La connaissance du génome humain le permettra puisque c'est dans le message génétique qu'est inscrite cette limite à laquelle la vie terrestre est soumise par Dieu selon la lettre de la Genèse¹⁰²⁹: «*Puisque l'homme n'est que chair, sa vie ne sera que de 120 ans.*»

Si l'on suit la lettre du livre de la Genèse, avant cette décision divine due à l'abus du péché, les hommes vivaient *sept cent, huit cents ans*¹⁰³⁰. Il n'est pas aberrant de croire que ces chiffres ont une valeur réelle. Vers la fin du monde, il est probable que l'Antéchrist réalisera cela, revenant ainsi aux sources de l'humanité. L'Apocalypse rejoindra la Genèse, de même que le péché premier d'Adam et Eve¹⁰³¹: «*Vous serez comme des dieux, maître du bien et du mal* », sera celui de la fin de manière explicite.

Mais cette oeuvre butera sur une limite infranchissable: celle de la mortalité de toute chair. Il sera impossible à l'Antéchrist, malgré toute sa science, de rendre immortels les individus. Il ne pourra que les faire *paraître* immortels en allongeant leur vie. En effet, si Dieu ne réalise pas l'Assomption de l'homme dans l'éternité, son corps est finalement toujours détruit car l'état de sa matière n'est pas entièrement soumis à son esprit;

Solution 5: Nous l'avons montré dans l'article précédent, l'humanité ne se comprend pas seulement comme la somme des libertés individuelles. Elle est aussi une structure sociologique parce que la plupart des hommes suivent le courant qui domine. En ce sens, il peut y avoir un acte politique et mondial de défis à Dieu, qui est le fait de la grande majorité, quoique très peu en saisissent la profondeur. Lors de la passion de Jésus, le peuple entier, c'est-à-dire sa partie bruyante, visible dans la rue, réclama sa mort, allant jusqu'à dire¹⁰³²: «*Son sang, qu'il retombe sur nous et sur nos enfants.*» De même, à la fin du monde, il y aura une révolte explicite, politique et médiatique contre Dieu qui ressemblera, extérieurement, à un blasphème contre l'Esprit. Mais, intérieurement, il ne sera que médiatisation et phénomène sociologique.

Solution 6: La victoire de l'Antéchrist ne sera qu'apparente et provisoire. Elle sera anéantie en un instant par la Vérité que saint Paul appelle le souffle de la bouche du Seigneur. Et cette victoire finale sera inaugurée par l'apparition dans le ciel du signe de la croix sur lequel l'Agneau fut immolé¹⁰³³,

¹⁰²⁶ Daniel 12, 7;

¹⁰²⁷ 2 Thésaloniciens 2, 4;

¹⁰²⁸ Mathieu 24, 15;

¹⁰²⁹ Genèse 6, 3;

¹⁰³⁰ Voir par exemple Genèse 5, 6; 6, 3 etc.;

¹⁰³¹ Genèse 3, 5;

¹⁰³² Mathieu 27, 25;

¹⁰³³ Mathieu 24, 30;

c'est-à-dire par l'intense souffrance que connaîtront les hommes, sans pouvoir l'expliquer à cause de l'inanition spirituelle. Ils auront soif, ils brûleront sans aucune possibilité d'identifier qu'il s'agit de l'absence de Dieu. Mais l'heure de la mort pour certains, le retour du Christ pour la dernière génération révélera ce qui leur était caché et la raison de ce silence de Dieu.

Solution 7: Le démon inspire aux hommes de tuer parce que l'homicide est l'un des péchés les plus mortels pour l'amour. Mais il ne le fait que dans un seul but: qu'à l'heure de sa mort le criminel choisisse dans sa perversion de le suivre dans la révolte de l'enfer. C'est pourquoi, plutôt que de tuer les corps, il cherche à tuer les âmes selon la parole de Jésus¹⁰³⁴. C'est pourquoi, à la fin, il ne cherchera pas à détruire l'humanité mais à la convaincre de se révolter contre Dieu lucidement dans un blasphème contre le Saint Esprit.

A l'argument du cependant, il faut répondre: la réussite de l'Antéchrist sera certes *éphémère*. Mais il faut se garder d'être trop affirmatif pour l'interprétation de ce mot. Certains disent que (et je l'ai enseigné aussi longtemps), lorsque l'antichristianisme mondial paraîtra, alors le retour du Christ sera nécessairement réalisé dans les quelques années qui suivront, puisque toutes les prophéties auront été réalisées. Mais tout cela n'est pas certain, au moins si l'on parle du sens *politique* de ce retour. De même, Jésus annonça son retour «*avant que cette génération ne passe.*»¹⁰³⁵ Les chrétiens crurent interpréter à bon droit sa parole comme l'annonce du retour visible et général, avant la mort du dernier de ceux qui l'avaient connu. Or il revint effectivement avec puissance pendant cette génération. Mais cela se produisit de manière invisible pour les habitants de la terre, à la mort de chacun et non pour tous en même temps. De même, il se peut que Dieu laisse l'humanité vivre des siècles ou des millénaires dans son antichristianisme. Dans cette hypothèse, il laissera l'homme construire dans sa liberté le monde qu'il souhaite. Tout sera alors réalisable par l'Antéchrist et ses successeurs, selon cette parole de la Genèse¹⁰³⁶: «*Maintenant, aucun dessein ne leur sera impossible.*» Tout peut être imaginé au plan des réussites techniques de l'humanité, aussi bien dans le domaine de la maîtrise de la vie et de sa transformation que de la colonisation de l'univers. Il y aura une grande gloire matérielle et une grande misère spirituelle. Il se révélera à chaque homme à l'heure de sa mort, comme nous l'avons montré dans la première partie.

QUESTION 33: Le signe du fils de l'Homme

Quatre questions:

Article 1: Le signe du fils de l'homme est-il le signe de la croix?

Article 2: Est-il le signe de Jonas?

Article 3: La croix apparaîtra t-elle réellement dans le ciel à la fin du monde?

Article 4: Les hommes seront-ils terrorisés par l'apparition du signe du Fils de l'Homme?

Article 1: Le signe du fils de l'homme est-il le signe de la croix?

Objection 1: Il ne semble pas: Lorsque Jean demande à Jésus s'il est le Messie attendu, celui-ci lui fait répondre¹⁰³⁷: «*Allez rapporter à Jean ce que vous avez vu et entendu: Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent, la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres.*» Il semble donc que le signe du Fils de l'homme consiste avant tout en la puissance des miracles opérés par Dieu.

¹⁰³⁴ Luc 12, 4;

¹⁰³⁵ Luc 21, 32;

¹⁰³⁶ Genèse 11, 6;

¹⁰³⁷ Luc 7, 22;

Objection 2: Lors de sa passion, le Christ donna des signes de sa mission: la terre trembla, les rochers se fendirent, des morts ressuscitèrent et se montrèrent à beaucoup de gens. Il semble donc que le signe du fils de l'homme ne consiste pas dans la croix mais dans des phénomènes effrayants comme ceux-là.

Objection 3: Au début de l'Église, les chrétiens se donnaient comme signe de reconnaissance de leur foi un poisson. Il semble qu'il s'agit donc ici du signe du fils de l'homme.

Cependant: le Seigneur dit¹⁰³⁸: *«Lorsque vous aurez élevé le fils de l'homme, alors vous saurez que Je Suis»* Or le Christ qui est Dieu fut élevé sur la Croix. Donc la croix est le signe de l'homme fait Dieu; de même, à la fin du monde, il convient que le signe qui manifestera la prochaine élévation de l'homme à la vision de Dieu soit la croix.

Conclusion: La mission du Christ sur la terre consiste essentiellement dans la manifestation de l'amour qui se communique en profusion à ceux qui l'aiment. C'est en mourant pour nous que Jésus a manifesté avec puissance son amour pour les hommes. Il a montré que pour accéder à la vie éternelle et aux qualités intérieures qui lui sont présumées, il n'y a pas de meilleur moyen que la souffrance de la vie terrestre. Et cet amour est l'article de foi le plus important, selon la parole de saint Jean: *«Et nous, nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous et nous y avons cru»*¹⁰³⁹. C'est pourquoi les chrétiens se sont donnés pour signe de reconnaissance la croix dont ils tracent le signe sur leur corps, manifestant ainsi leur foi dans le salut opéré par le Christ à la croix. C'est pourquoi l'Église chante à Pâques: *«Bénie sois-tu, Croix! C'est par toi que le salut est entré dans le monde.»* C'est pourquoi le Christ dit aux Lévites qui demandent un signe de sa puissance¹⁰⁴⁰: *«Vos n'aurez pas d'autre signe que celui de Jonas. De même que Jonas est resté dans le ventre du poisson pendant trois jours, ainsi le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre durant trois jours et trois nuits.»*

Solution 1: Les miracles et la prédication de l'Évangile ne sont pas les signes spécifiques du fils de l'homme mais ils témoignent aux yeux des hommes de la mission divine de n'importe quel envoyé de Dieu. C'est pourquoi l'Écriture rapporte de Josué, lorsqu'il arrêta le soleil¹⁰⁴¹: *«Il n'y a pas eu de journée pareille, ni avant ni depuis, où Dieu ait obéi à la voix d'un homme.»* Et un tel miracle manifesta à tous que Dieu était avec le peuple d'Israël.

Solution 2: La croix en elle-même est signe de la condition du fils de l'homme puisqu'il fut dans la misère sur cette terre. Quant aux miracles qu'il accomplit, ils signifient que Jésus est aussi Fils de Dieu et qu'il est plus fort que le péché et ses conséquences dont il ébranle l'empire. C'est pourquoi des morts ressuscitèrent manifestant sa victoire sur la mort. Le signe du Verbe fait chair est donc la croix glorieuse. Cependant, le signe du fils de l'homme est la croix douloureuse.

Solution 3: Le signe du poisson permettait aux chrétiens de se reconnaître entre eux alors que les persécutions sévissaient. En effet, ils ne pouvaient arborer extérieurement le signe de la croix qui les aurait trop facilement fait repérer par les persécuteurs romains. Quant au signe du poisson, il convenait car son orthographe grecque (ICHTUS) donne les initiales du nom de Jésus-Christ, fils de Dieu. Un tel signe disparut de la tradition chrétienne à la fin des persécutions. Il ne s'agit donc pas du signe du fils de l'homme mais simplement d'un signe provisoire adopté par les chrétiens à une certaine époque de leur histoire.

Article 2: Le signe du fils de l'homme est-il le signe de Jonas?

¹⁰³⁸ Jean 8, 28;

¹⁰³⁹ 1 Jean 4, 16;

¹⁰⁴⁰ Mathieu 12, 40;

¹⁰⁴¹ Josué 10, 14;

Objection 1: Le propre d'un signe est de manifester ce qui est signifié. Or le signe de Jonas, qui est le sépulcre, manifeste plutôt l'échec de la condition humaine que la victoire du ressuscité. Donc il ne peut être le signe du Fils de l'homme.

Cependant: Le Seigneur dit aux Juifs incrédules¹⁰⁴²: *« Cette génération réclame un signe, et de signe il ne lui sera donné que celui de Jonas. De même en effet que Jonas fut dans le ventre du monstre marin trois jours et trois nuits, de même le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre durant trois Jours et trois nuits. »* Le signe de Jonas signifie donc le mystère du sépulcre.

Conclusion: Le signe de Jonas symbolise et annonce dans l'Évangile la future passion du Seigneur: Il a pris sa croix en vérité, subissant jusqu'à la mort les souffrances. La baleine qui engloutit Jonas signifie la mort que le Christ a endurée; le salut de Jonas qui fut rejeté sur le rivage vivant signifie la résurrection du Sauveur. Le signe de Jonas rappelle donc aux croyants la prophétie d'Isaïe sur le Christ¹⁰⁴³: « Homme de douleur, familier de la souffrance, comme quelqu'un devant qui on se voile la face, méprisé, nous n'en faisons aucun cas. Or ce sont nos souffrances qu'il portait et nos douleurs dont il était chargé » Le sépulcre est avec la croix le plus grand signe de l'amour de Dieu. Il peut être considéré avec elle comme le signe du Fils de l'homme. Il marque tout ce qui est fait ici-bas par les fils des hommes puisque la finalité de la vie terrestre, loin d'être en elle-même, consiste à s'achever dans la mort. L'homme doit découvrir alors sa limite et sa misère et, par là même, se tourner vers Dieu et son salut.

Solution 1: Le sépulcre vécu par le Christ n'était pas la fin de sa mission puisqu'il est ressuscité d'entre les morts. Mais ce temps de sépulcre manifeste aux hommes l'intensité de son amour qui, pour nous sauvé, ne nous impose pas d'en haut une vie de purification, mais la vit lui-même alors qu'il n'en a pas besoin.

Pendant que son corps reposait au tombeau, son âme descendait dans le séjour des morts. Comme l'enseigne Urs von Balthazar¹⁰⁴⁴. Il est certain que le Christ accepta de vivre pendant ce séjour dans l'Hadès notre condition humaine. Il sauva tout l'homme en vivant tout de la vie de l'homme excepté le péché. Nous comprenons ainsi que le signe de Jonas, c'est-à-dire le sépulcre, manifeste conjointement à la croix l'amour excessif de Dieu.

Article 3: La croix apparaîtra-t-elle réellement dans le ciel à la fin du monde?

Objection 1: Il semble que la croix n'apparaîtra pas comme un signe glorieux du retour du Christ à la fin du monde. En effet, une telle apparition supprimerait le mérite de la foi ce qui ne convient pas à la sagesse de Dieu;

Objection 2: On voit mal pourquoi la croix devrait apparaître avant celui qui fut crucifié. En effet, elle est le signe du supplice et n'a de valeur qu'à cause de la charité du Sauveur.

Objection 3: La croix ne signifie pas pour tous les hommes le salut: pour les musulmans par exemple, il est plutôt signifié par le croissant. Or on a dit que le Seigneur adapte ses signes à la sensibilité de chacun. Donc elle ne doit pas apparaître à la fin du monde.

¹⁰⁴² Mathieu 12, 39;

¹⁰⁴³ Isaïe 53;

¹⁰⁴⁴ En disant cela, le Cardinal Balthazar se sépare radicalement de la position thomiste traditionnelle. Saint Thomas affirmait en effet que le Christ avait conservé durant toute sa passion la vision béatifique dans son intelligence. En conséquence, il ne pouvait souffrir dans son esprit qui était bienheureux. Le mystère du sépulcre devenait mystère glorieux de prédication aux âmes des défunts. La foi Catholique n'oblige pas à tenir cette opinion: Si elle affirme avec netteté que le Christ a eu la vision béatifique dès le premier instant de sa conception (il n'a pas eu à prendre conscience qu'il était Dieu!), elle regarde comme une hypothèse possible qu'il ait pu accepter de suspendre l'exercice de cette vision au moment de sa passion. On devine les perspectives bouleversantes qu'ouvre cette recherche inaugurée avec l'encouragement des papes Paul VI et Jean-Paul II par Balthazar.

Objection 4: La fin du monde est semblable, comme nous l'avons montré, à la fin de chaque individu en particulier. Or la croix glorieuse n'apparaît pas à la mort de chacun.

Cependant: ¹⁰⁴⁵ «*Et alors apparaîtra dans le ciel le signe du Fils de l'homme; et alors toutes les races de la terre se frapperont la poitrine et l'on verra le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel avec puissance et grande gloire.*»

Conclusion: L'apparition du signe du Fils de l'homme, à la fin des temps peut être prise en deux sens.

1) Le premier sens est le plus certain car il touche l'aspect spirituel, quoique réel du mystère. Il s'agit de la passion et du sépulcre que devra subir l'Église à l'image de son Seigneur. Dans ce sens, le signe du Fils de l'homme est la croix douloureuse ou encore le signe de Jonas. L'Église, en vivant du même mystère que le Christ manifesterait invisiblement aux yeux du monde le mystère de la charité quand elle pousse l'homme à donner sa vie pour son frère. Seuls quelques-uns comprendront en ces heures douloureuses le signe de Jonas ainsi donné, à l'image de la Vierge Marie durant les trois Jours du sépulcre. Et ce signe de Jonas sera pour les croyants qui resteront le signe certain et définitif sur lequel ils pourront fonder leur foi en l'imminence immédiate du retour du Christ ¹⁰⁴⁶: «*Relevez-vous et redressez la tête car votre Rédemption est proche.*»

2) En un second sens qui complète et manifeste sensiblement le premier pour les hommes plus charnels, il s'agit de l'apparition de la croix glorieuse qui précédera le retour du Christ et marquera la fin du sépulcre de l'Église. Cette apparition manifesterait au monde entier la victoire du Christ et celle de l'Église à sa suite. Devant la lumière de la croix, l'humanité sera obligée de reconnaître la valeur salvatrice de la passion du Christ et de l'Église à sa suite, d'une manière analogue au centurion romain à la croix ¹⁰⁴⁷: «*Vraiment, celui-ci était le fils de Dieu.*»

Solution 1: Comme nous l'avons dit, l'apparition de la croix glorieuse, ni même celle du Christ ne suppriment totalement la foi. Certes les hommes seront obligés de reconnaître l'existence de Dieu et de son Messie, à cause de l'évidence de ces signes. Cependant, ils seront amenés à adhérer par la foi en la possibilité de la gloire qui est la vision de l'essence divine. Et il est probable que certains, à cause de la perversité de leur cœur, refuseront volontairement de croire à cette promesse, se plongeant ainsi dans la damnation éternelle. D'autres se contenteront de noter le phénomène, sans en tirer les conséquences, mais comme on prend un miracle quand on ne s'attache qu'à son caractère merveilleux. Seuls quelques-uns ressentiront en profondeur la gravité des événements de cette époque et le drame profond qu'aura été l'éradication des religions et de l'Église.

Solution 2: Il convient que la croix apparaisse dans la lumière véritable de son mystère. En effet, c'est par elle que le Sauveur a effacé la cédula de notre péché et a ouvert pour nous la porte du Ciel. De même, c'est par elle que l'Église unie à la passion du Christ a mérité pour l'humanité tout entière la manifestation glorieuse et définitive de ce salut; enfin, c'est par elle que tout homme est introduit dans la gloire puisque tous doivent mourir à eux-même pour renaître à la vie éternelle.

Solution 3: Comme nous l'avons dit, à la fin du monde, l'Évangile aura été prêché partout, de telle façon que nul n'ignorera complètement la signification de la croix. Cependant, même si certains l'oublient complètement, ils comprendront à ce moment sa signification puisque l'apparition de la croix glorieuse sera accompagnée par une intuition intérieure infusée par Dieu qui enlèvera dans l'intelligence de chacun l'ignorance quant à ce mystère. C'est pourquoi «*toutes les races de la terre se frapperont la poitrine.*»

Solution 4: Chaque individu, à l'heure de sa mort, s'il ne voit pas sensiblement apparaître la croix glorieuse, n'est pas moins conduit de deux manières à vivre de ce signe: 1) Physiquement puisqu'il meurt; 2) Intérieurement par la grâce du Seigneur puisqu'il reçoit la révélation de l'amour qui est allé

¹⁰⁴⁵ Mathieu 24, 30;

¹⁰⁴⁶ Luc 21, 28;

¹⁰⁴⁷ Marc 15, 39;

jusqu'à s'offrir en sacrifice pour le sauver. D'autre part, il comprend qu'il lui faut lui-même renoncer à l'amour égoïste de soi-même, à la manière du grain de blé qui meurt, s'il veut entrer dans la béatitude éternelle.

Article 4: Les hommes seront-ils terrorisés par l'apparition du signe du fils de l'homme?

Objection 1: On ne peut craindre ce qui est un bien. Or la venue du Seigneur sera un bien puisqu'elle manifestera la victoire sur le péché et sur la mort qui sont les deux maux principaux.

Objection 2: le Seigneur dit que tous les hommes se frapperont la poitrine. Un tel geste semble figurer davantage le repentir que la peur. Donc les hommes ne seront pas terrorisés par l'apparition du signe du signe du Fils de l'homme.

Objection 3: le signe de la croix précèdera de peu l'apparition glorieuse de Christ lui-même. Or nul ne peut avoir peur du Christ qui est l'essence même de la bonté.

Cependant: Isaïe, en parlant de la manifestation de Dieu dit aux hommes¹⁰⁴⁸: *«Va dans le rocher, terre-toi dans la poussière devant la terreur de Dieu, devant l'éclat de sa majesté, quand il se lèvera pour faire trembler la terre. L'orgueil humain baissera les yeux.»*

Conclusion: La crainte est une passion qui a pour objet un mal que l'homme fuit. Or, que la venue du Christ manifestée par la croix puisse être vécue par l'homme comme un certain mal, cela ne peut tenir à la personne du Christ lui-même puisque, étant l'image de Dieu, il n'y aura rien en lui qui ne soit bonté. Or nul ne peut haïr la bonté en tant que telle. Il la fuit à cause d'autre chose qui l'accompagne. Ainsi, les pécheurs dont l'intention de vie se porte vers les biens de ce monde, seront terrorisés à l'idée de perdre leurs richesses. Et cette crainte mondaine les conduira à rejeter la venue du Christ comme un mal. C'est ce qu'on voit très concrètement à la mort des mondains. L'apparition pour eux de la proximité de cet événement est source des plus grandes terreurs.

Ceux qui serviront Dieu sans toutefois l'aimer avec l'amour de charité éprouveront devant la croix du Seigneur de la peur à cause des peines qu'ils sauront devoir subir pour leurs fautes. Il s'agit d'une crainte servile. Ainsi, certains hommes se convertissent-ils vers Dieu à l'approche de leur fin par peur du jugement.

Ceux enfin qui aimeront Dieu éprouveront lors de sa venue de la crainte à cause des péchés qui resteront en eux. Leur amour du Seigneur provoquera la crainte de ne pas paraître purs en sa présence. Il s'agit d'une crainte filiale ou encore, pour ceux dont la charité sera parfaite, d'une crainte chaste semblable à celle qu'éprouvent les époux entre eux lorsque leur amour réciproque atteint une grande délicatesse dans sa forme.

Ainsi, on doit dire que tous les hommes éprouveront une grande crainte lors de la manifestation glorieuse du Seigneur par la croix, même si la crainte des bons sera d'une autre nature que celle qu'éprouveront les méchants.

Solution 1: La victoire sur le péché n'est pas un bien pour ceux qui vivent dans le péché. Elle représente plutôt la ruine de leurs espérances puisque personne n'emporte dans l'au-delà le fruit de ses rapines. De même, en tant qu'il reste dans le cœur de tout homme vivant sur la terre des restes du péché, les saints eux-mêmes craindront la venue du Seigneur. Toutefois, cette crainte ne portera pas sur la victoire du Christ elle-même mais plutôt sur le fait que cette victoire n'a pas encore tout pris dans leur âme.

Solution 2: Le geste qui consiste à se frapper la poitrine représente simplement le regret. Or il est

¹⁰⁴⁸ Isaïe 2, 10;

possible que l'homme regrette plusieurs choses: la perte de ses biens, l'obligation de subir une peine ou encore le fait de ne pas avoir assez aimé.

Solution 1: L'apparition du Christ qui suivra celle de la croix manifesterá pleinement la bonté de Dieu qui est miséricordieux et lent à la colère. Elle fera disparaître toute crainte servile chez les bons puisqu'ils aimeront Dieu et désireront subir les peines du purgatoire avec joie pour se rendre conforme à leur Sauveur. Cependant, cette apparition glorieuse ne supprimera en rien la crainte mondaine chez ceux qui seront donnes au péché et perdront tout. De même elle ne supprimera pas la crainte filiale mais aura tendance à la transformer en une crainte chaste à cause de la grandeur de l'amour que les saints éprouveront pour Dieu.

QUESTION 34: La fin du monde¹⁰⁴⁹

Nous avons déjà étudié le mystère du retour du Christ à propos de la mort individuelle (Question 8) et au début de cette section. A propos de la fin du monde qui suivra immédiatement le retour du Christ, nous nous poserons six questions:

- 1) Dieu mettra-t-il fin au monde tel qu'il est ici-bas?
- 2) La fin des temps se distingue-t-elle de la fin du monde?
- 3) Peut-on distinguer sept temps dans l'histoire de l'humanité?
- 4) Connaît-on la date de la fin du monde?
- 5) Peut-on dire au moins que nous sommes dans les derniers temps?
- 6) La fin du monde consiste-t-elle dans le retour glorieux du Christ?
- 7) Tous les hommes mourront-ils?
- 8) La fin du monde sera-t-elle une destruction ou une transformation dans un autre monde?

Article 1: Dieu mettra-t-il fin au monde tel qu'il est ici-bas?

Objection 1: Cela ne semble pas. Dans le livre de la Genèse, après avoir détruit le monde par le déluge, Dieu dit: *«plus jamais je ne frapperai tous les vivants comme je l'ai fait. Tant que durera la terre, semailles et moissons, froidure et chaleur, été et hiver, jour et nuit ne cesseront plus.»* Donc Dieu ne mettra pas fin à l'ordre du monde tel qu'il est ici-bas.

Objection 2: Dieu fait tout avec ordre, poids et mesure. Il a donc créé l'univers parfait. Il n'y a donc pas de raison à ce qu'il lui donne un terme.

Objection 3: Par la faculté de génération, les espèces vivantes sont ordonnées par Dieu à durer sans fin, puisque les parents engendrent un être semblable à eux-mêmes, que lui-même donne la vie à un semblable. Or ce que Dieu a ordonné à la durée ne peut manquer à sa finalité. Donc l'ordre du monde ne cessera jamais.

Objection 4: Le monde matériel a été créé par Dieu pour que l'homme se prépare à entrer en possession de la gloire éternelle. Une telle œuvre divine a son origine dans son infinie bonté qui veut se communiquer. Or il ne convient pas que cette bonté trouve une limite en s'arrêtant à un nombre fini d'élus. Il convient donc que la terre dure toujours pour que, éternellement, des hommes nouvellement créés se préparent à entrer dans la gloire.

Cependant: le Seigneur annonce en saint Mathieu¹⁰⁵⁰: *«Ainsi en sera t-il à la fin du monde: »Les anges se présenteront et sépareront les méchants d'avec les justes.»* Or actuellement, la méchanceté est unie à la justice donc l'ordre du monde tel qu'il est ici-bas ne durera pas toujours.

¹⁰⁵⁰ Mathieu 13, 49;

Conclusion: Le monde d'ici-bas doit avoir une fin. Et cela peut être prouvé aussi bien par la raison naturelle que par la foi.

1) Par la raison naturelle, l'homme peut se rendre compte que les éléments du monde courent à leur destruction. C'est ce que démontrent les scientifiques à propos de toutes les réalités matérielles, depuis les atomes, les astres, jusqu'aux vivants individuels et aux espèces. Tout est soumis à la loi de l'entropie. Tout se dégrade. Ainsi, le soleil qui est un corps d'énergie limitée, doit cesser son rayonnement par épuisement de sa capacité réactive; de même le mouvement atomique des éléments qui composent la matière tend à se dégrader insensiblement. En conséquence, on doit dire que l'univers matériel qui est notre milieu vital finira nécessairement, s'il reste soumis aux seules lois naturelles qui le dirigent, par devenir impropre à la vie. Seul Dieu est capable de le rendre éternel, à condition qu'il lui infuse à partir de sa propre puissance, une énergie capable de renouveler son activité. Saint Paul le confirme¹⁰⁵¹: «*Elle passe la figure de ce monde.*»

2) Par la foi, il est évident que l'ordre du monde tel qu'il est ici-bas ne durera pas, puisque la terre n'est pour l'homme qu'un séjour temporaire où il subit l'épreuve et est éduqué en vue d'entrer en possession de la béatitude éternelle qui consiste en la vision de Dieu. Ainsi, lorsque tous les hommes dont Dieu a décidé la naissance, auront terminé leur vie terrestre, le monde tel qu'il est ici-bas n'aura plus aucune utilité. C'est ainsi que, dès maintenant, la mort de chaque individu est comparable pour lui à la fin du monde puisqu'il entre dans une autre dimension de l'univers créée par Dieu. Le Christ reviendra et son apparition, comme l'éclair de l'Orient à l'Occident, mettra fin au cycle des générations et à la nécessité du purgatoire de cette terre.

Le cardinal Ratzinger commente¹⁰⁵²: «Le monde qu'elles observent est caractérisé par un antagonisme qui lui est propre: d'une part, c'est un monde qui s'use, en vertu du principe de l'entropie, qui par conséquent est engagé dans un mouvement vers un néant insipide; d'autre part, c'est un monde qui apparaît emporté dans un devenir vers des unités de plus en plus complexes et donc dans un mouvement ascensionnel. La question de savoir où s'achèvera ce mouvement, pris au dilemme du déclin et de l'épanouissement, ne reçoit pas de réponse évidente, même si elle penche davantage dans le sens du déclin que de l'épanouissement. Seul un principe qui viendrait de l'extérieur peut permettre ici une affirmation nouvelle. Le message chrétien attend à la fois l'un et l'autre: le déclin par le déroulement du cours normal du monde, et l'épanouissement par cette puissance nouvelle, venue de l'extérieur, qui s'appelle le Christ. D'ailleurs, la foi ne voit pas dans le Christ une réalité vraiment extérieure, mais le point de départ véritable de tout l'être créé qui, par suite, venant de l'extérieur, peut épanouir ce qu'il y a de plus intime dans le cosmos.»

Solution 1: Dans ce passage de la Genèse, Dieu s'engage à ne plus soumettre le monde à une destruction massive comme celle qui frappa les hommes lors du déluge. Mais il ne prétend pas que le monde n'aura pas de fin. Cette fin est au contraire suggérée par le texte: «*Tant que durera la terre.*» C'est donc que la fin du monde ne sera pas provoquée par une catastrophe de la nature mais par la venue glorieuse de Dieu qui mettra un terme au cycle des générations.

Solution 2: L'univers a été créé parfait, selon le livre de la Genèse. Cela était «très bon» Cependant, il s'agit d'une perfection relative et provisoire et non de la perfection plénière de la fin qui sera atteinte lorsque l'univers sera glorifié. Ainsi, on dit qu'un enfant est parfait relativement à son âge et non selon la perfection essentielle de la nature humaine qui n'est atteinte qu'à l'âge adulte.

Solution 3: Que les espèces vivantes portent en elles-mêmes par la génération la capacité de durer toujours ne signifie pas qu'il doit en être ainsi mais qu'il aurait pu en être ainsi si la sagesse de Dieu l'avait voulu. Mais une telle pérennité des espèces n'est pas voulue par Dieu comme une fin en soi, mais simplement comme un moyen en vue du bien de l'homme qui trouve dans les formes de vie inférieures une utilité pour la vie de son corps et de son esprit. Dans la vision béatifique, l'homme n'en aura plus besoin puisque Dieu sera pour lui source de tous les biens. La vie végétale et animale

¹⁰⁵¹ 1 Corinthiens 7, 31;

¹⁰⁵² RATZINGER J, La mort et l'au-delà, Communio-Fayard, 1994, p. 200;

telle qu'elle est ici-bas sera donc inutile. Non en avons un signe dans l'histoire de la vie. Les espèces ne sont en fait pas éternelles. Soumises aux lois de la génération, elles perdent la détermination de leur richesse génétique. Elles finissent par se dégrader et disparaître. On a d'ailleurs un signe de cela dans le fait que bien des espèces végétales et animales du passé ont déjà disparu totalement de la surface de la terre.

Solution 4: Le nombre des hommes a été fixé par Dieu et c'est un nombre fini. La raison en est qu'une société dont les membres seraient infinis en nombre ne peut être ordonnée et est ingouvernable. Or l'univers recrée pour les élus proclamera la gloire de Dieu par l'ordre qui y règnera selon la hiérarchie de la charité. C'est pourquoi l'Écriture affirme¹⁰⁵³: «*le temps viendra où seront au complet leurs compagnons de service.*»

Article 2: La fin des temps se distingue-t-elle de la fin du monde?¹⁰⁵⁴

Objection 1: Il semble que ce soit la même chose. Le prophète Daniel¹⁰⁵⁵ parle «*du temps de la fin*» ce qui paraît être synonyme de la «*fin des temps.*»

Objection 2: Quand les temps seront accomplis, il n'y aura plus de délai avant la venue du Christ; Il en a été déjà ainsi lors de sa première venue selon Jean-Baptiste «le temps est accompli et le royaume des cieux est proche: repentez vous et croyez à l'Évangile»¹⁰⁵⁶. Il est donc inutile de distinguer la fin des temps et la fin du monde.

Cependant: Dans l'Évangile, Jésus parle de la fin du temps des nations. Mais il ne dit pas que la fin du monde viendra immédiatement, donc il y a une différence entre les deux.

Conclusion: Chaque individu, ainsi que le monde dans son ensemble, a reçu de la part de Dieu un certain délai, et une série de périodes pour accomplir son pèlerinage terrestre. Ce délai a un terme connu de Dieu et qui est appelé fin du monde. Ainsi, pour chaque individu, la mort représente la fin du monde; De même, l'humanité connaîtra un jour un terme définitif dans son pèlerinage terrestre. Il sera accompli par le retour glorieux du Christ et suivi immédiatement par la destruction du cosmos et par sa transfiguration. Ce terme définitif est appelé par l'Écriture «*la fin du monde.*»

Mais auparavant, Dieu dans sa providence assigne à l'homme des temps, selon la parole de Qohelet¹⁰⁵⁷: «*Il y a un temps pour toutes choses sur la terre: un temps pour enfanter et un temps pour arracher le plant*» Ainsi, chaque homme reçoit de Dieu un certain nombre de temps en vie terrestre pour qu'il puisse se préparer au jugement dernier. Le premier de ces temps est vécu par chacun dans le sein de sa mère puisqu'il suit la conception. Il est suivi normalement par le temps de l'enfance, puis par d'autres périodes. Pour ceux qui y parviennent, la vieillesse représente toujours le dernier temps, et *la fin des temps* puisqu'elle précède toujours la mort. Il en est de même pour le monde: Dieu lui accorde des temps. Chaque civilisation reçoit un temps pour durer avant de sombrer dans la décadence; le temps de la loi de Moïse s'est achevé après la résurrection du Christ et a été suivi par le temps de la grâce. Ce temps de la grâce est, nous le savons avec certitude dans la foi, le dernier temps de l'humanité puisqu'il n'y aura pas d'autre Alliance de Dieu avec l'homme avant la fin du monde. Il dure pourtant depuis de nombreux siècles, de la même manière que la vieillesse d'un homme peut

¹⁰⁵³ Apocalypse 6, 11;

¹⁰⁵⁴ Péguy aimait distinguer dans l'histoire les «périodes» et les «époques.» Dans les périodes, rien de grand n'arrive, la vie de l'humanité suit son cours sans aventures extraordinaires. Comme un fleuve tranquille et paresseux, les nations et les civilisations se hâtent lentement vers une fin qui ne les préoccupe qu'à demi. Dans les époques au contraire, le fleuve s'agite et tourbillonne, les remous succèdent aux remous, les digues se rompent et ce sont alors les grandes catastrophes. Mais c'est aussi l'heure des héros.

Depuis 1914 et 1939, nous sommes entrés dans une époque de l'histoire. Il est difficile d'en douter. Certains s'en désolent. Si l'on songe aux ruines accumulées par deux guerres mondiales et on ne sait combien de guerres «en chaîne», on est tenté de les suivre. Mais le chrétien fait confiance à la Providence rédemptrice qui ne permet le mal qu'en vue d'un plus grand bien.

¹⁰⁵⁵ Daniel 11, 35;

¹⁰⁵⁶ Marc 1, 15;

¹⁰⁵⁷ Qohelet 3;

durer de longues années. Ainsi, depuis la résurrection du Christ, nous sommes dans «le dernier temps.» Lorsque certains signes précis annoncés par Jésus seront accomplis, nous saurons que la fin de cette période sera arrivée ce sera donc «la fin du monde» puisqu'il n'y aura pas d'autre période de délai terrestre. La fin du monde est donc le «*terminus ad quem*» du dernier temps. Le Christ reviendra dans sa Gloire.

Solution 1: Immédiatement avant la fin du monde, il y aura un temps particulièrement difficile pour l'humanité puisqu'il sera lié à des guerres «entre le roi du nord et du midi» selon Daniel¹⁰⁵⁸, à des tremblements de terre et à beaucoup d'autres malheurs. Ce temps de la fin précèdera de peu la fin du monde mais n'est pas identifiable à la fin du monde elle-même, de même que la dernière phase d'un mouvement n'est pas identifiable à son terme final.

Solution 2: Si l'on regarde la fin des temps comme le moment où les prophéties de l'Écriture seront toutes accomplies, alors nous pouvons dire que nous sommes déjà dans la fin des temps, de la même manière que saint Paul¹⁰⁵⁹: «*Nous touchons à la fin des temps.*» En effet, le Christ a accompli l'Écriture en plénitude par sa venue, sa prédication, sa mort et sa résurrection. Cependant, l'expérience nous montre qu'après la venue du Christ qui était le dernier des temps de l'humanité, Dieu a laissé à l'humanité un autre temps pour se convertir. C'est pourquoi la fin des temps ne doit pas être confondue avec la fin du monde, même si elle annonce l'imminence de cette fin ultime, selon l'Apocalypse¹⁰⁶⁰: «*Il n'y aura plus de délai!*»

Article 3: Peut-on distinguer sept temps dans l'histoire de l'humanité?

Objection 1: Le chiffre sept semble davantage lié à une volonté de concorder avec les sept jours de la création qu'à une véritable nécessité liée à la révélation. On aurait pu diviser tout autrement les phases de l'histoire, comme on le voit chez Joachim de Flore.

Objection 2: Pour parler de sept temps, il faut pouvoir dater. C'est possible pour les trois premières phases. Mais la phase d'évangélisation, celle du rejet de l'Évangile et de l'apostasie sont des phases vécues en permanence dans l'Église et non des événements datables comme la révélation faite à Moïse ou l'incarnation du Verbe.

Objection 3: Il ne semble pas qu'on doive compter sept «jours» après la venue du Christ. En effet, encore aujourd'hui, chacune de ces sept phases est vécue par une ou plusieurs parties de l'humanité. Ainsi, certaines tribus reculées vivent séparées de toute révélation comme au temps du silence de Dieu. Elles adorent encore des idoles et des démons; Les juifs, quant à eux, vivent de la deuxième phase puisqu'ils attendent le Messie; Certaines chrétientés ont déjà apostasié et bien des antéchrist sont déjà venus. D'autre part, des civilisations entières ont déjà vécu le retour du Christ puisque tous leurs membres sont morts.

Cependant: Jésus parle dans le discours eschatologique¹⁰⁶¹ de trois temps qui sont comparables aux trois phases de l'accouchement.

Conclusion: L'histoire de l'humanité est sainte, dirigée de l'intérieur par Dieu. Son but unique est, rappelons-le, de rendre chaque homme humble pour qu'il puisse *aimer* Dieu et son prochain et entrer dans la salle des noces où il sera l'époux. Il dirige chaque personne individuellement par le travail de son ange gardien. Mais il dirige aussi l'humanité à travers son histoire. Pour cela, il dispose d'un ordre

¹⁰⁵⁸ Daniel 11, 40;

¹⁰⁵⁹ I Corinthiens 10, 11;

¹⁰⁶⁰ Apocalypse 10, 6;

¹⁰⁶¹ Mathieu 24, 8 «*Et tout cela ne fera que commencer les douleurs de l'enfantement.*»

d'anges appelés «*Princes*» par l'Écriture et qui, d'après Denys, connaissent parfaitement ce qu'il faut faire pour diminuer l'orgueil des peuples.

Dans la première partie, nous avons décrit *les trois premiers temps* de l'humanité qui suivirent la chute d'Adam et Eve. 1) Le temps où Dieu se taisait, 2) le temps où il promit à quelques-uns un sauveur, 3) celui enfin où il se fit chair et annonça l'Évangile. Chacune de ces périodes dispose les cœurs au salut. Ces trois temps, commencés après le péché originel, sont toujours d'actualité. Ils sont vécus de nos jours par des milliers d'hommes qui n'ont jamais entendu parler du Christ.

Après son Ascension, Jésus annonce de nouveau trois temps, trois étapes de l'histoire durant lesquelles il préparera les nations à son retour glorieux. On peut les discerner à la lecture de son discours eschatologique¹⁰⁶² et des multiples prophéties dispersées ici et là dans les lettres des apôtres.

4) *Le premier de ces temps est celui de l'extension de l'Évangile dans le monde. C'est une période accompagnée de luttes et de souffrances nombreuses.*

5) *Le second est celui du rejet de l'Évangile par le monde.*

6) *Le troisième est le temps de sa disparition quasi complète du monde.*

Il convient de remarquer qu'on peut facilement mettre en parallèle ces trois temps avec ceux de la vie de Jésus. (4) D'abord écouté, il fut (5) ensuite rejeté puis (6) mis à mort. L'Esprit saint conduisit l'Église de la même façon qu'il le fit pour les trois ans de la vie apostolique du Christ. L'humanité vit donc sur terre six jours (elle connaît six phases) 7) puis vient le septième, *le jour du Seigneur*, inauguré par le retour du Christ. Bien des symboles bibliques trouvent leur interprétation dans cette remarque, en particulier celui de la création du monde en six jours. La recréation y trouve son modèle.

Pour mieux comprendre le caractère concret de ces événements, il peut être utile de se remémorer la vie de saint Pierre, le premier pape. Elle est une allégorie. Elle raconte l'action de Dieu sur l'Église.

4) Premier temps: Les succès apostoliques. Pierre sortit de la maison où il venait de vivre quelques jours caché des juifs en présence de Marie et des disciples de Jésus. L'Esprit saint venait de fondre sur lui sous la forme de langues de feu. Animé de sa force, il se mit à prêcher sans crainte dans la rue. Certains le crurent ivre de bon matin tant l'Esprit le tenait. Pourtant, les gens qui écoutaient eurent " *le cœur transpercé.* " Ils furent trois mille en ce jour-là à demander le baptême¹⁰⁶³.

5) Deuxième temps: le temps des demi-succès. Après leurs brillants succès apostoliques des débuts, Pierre et Paul furent confrontés à la lutte. Les oppositions se firent plus nombreuses non seulement de la part de l'État romain («*vous serez haïs de toutes les nations à cause de mon nom*») mais aussi des hérétiques chrétiens («*il en viendra beaucoup en mon nom...*»). La puissance des premiers temps ne fut bien sûr pas le fait de Pierre mais de l'Esprit qui coopérait avec lui pour implanter solidement la toute jeune Église dans le monde. Ceci devrait être présent au cœur des apôtres d'aujourd'hui qui s'épuisent à prêcher et obtiennent (difficilement) une ou deux conversions ici et là. Ce n'est pas toujours à cause de leur manque de sainteté personnelle mais à cause de l'Esprit saint qui vient quand il veut. En effet, dans n'importe quelle foule humaine, il peut instantanément susciter des milliers de chrétiens. Très peu de gens sont réellement obstinés dans le mal et la moindre prédication un peu aidée par les charismes divins, touche les cœurs. Si l'Esprit ne vient pas, c'est qu'il a ses raisons et ses raisons sont toujours bonnes. Il saura en faire sortir du bien pour l'apôtre rendu plus pauvre et pour les auditeurs indifférents qu'il saura rattraper au bon moment. Il a le temps. Il peut même évangéliser à l'heure de la mort. D'autre part, une vie terrestre passée sans le connaître n'est pas un mal absolu car elle accroît la soif d'un salut.

6) Troisième temps: Le temps de la prison et de l'exécution. Pour comprendre cette souffrance, il ne suffit pas de discerner l'action bien réelle du démon qui s'efforce de détruire l'Évangile. Trop souvent, les chrétiens ont donné la part exclusive à l'ange déchu pour expliquer leurs échecs. Le démon ne peut agir qu'en raison de la permission accordée par Dieu. C'est ainsi, le démon désire détruire le bien et Dieu le laisse agir un peu ou beaucoup car il sait tout transformer en bien pour la vie éternelle. Pierre et Paul furent persécutés, mis en prison, battus et exécutés. Ils vécurent la même croix que Jésus et sortirent sans doute de ce monde sans orgueil, abreuvés de douleur et assoiffés de Dieu. Jésus avait prévenu Pierre: " *Quand tu étais jeune, tu mettais toi-même ta ceinture et tu allais où tu voulais. Quand tu auras vieilli, tu étendras les mains et un autre te ceindra et te mènera où tu ne voudras pas.*

¹⁰⁶² Mathieu 24 et 25 et les parallèles en Marc et Luc;

¹⁰⁶³ Actes 2, 14-41;

Il signifiait, en parlant ainsi, le genre de mort par laquelle Pierre devait glorifier Dieu ”¹⁰⁶⁴. Tout ce que fait Jésus est ainsi marqué par la croix à cause de l'humilité et de la charité qui seules demeurent dans la vie éternelle.

Solution 1: Nous accordons cette objection. On pourrait par exemple mettre l'époque qui précède le péché originel sous un jour et unifier le temps qui précède la venue du Christ en un seul puisque l'annonce d'un salut fut donné dès le départ, quoique de manière imprécise¹⁰⁶⁵: «*Ta descendance écrasera la tête du serpent.*» De même, les temps qui suivent la venue du Christ pourrait être divisés autrement, par exemple comme le fait Jésus quand il les décrit à la manière d'un accouchement avec ses premiers signes, les douleurs et l'accouchement lui-même.

Solution 2: Ces trois temps ainsi que le règne de l'Antéchrist ne sont pas uniquement des événements symboliques ou spirituels. Leur réalisation est aussi certaine que l'étaient pour les juifs les prophéties de l'Ancien Testament. Quand un prophète annonçait qu'une jeune fille vierge serait enceinte, les juifs n'y voyaient pas seulement un symbole, une image d'Israël en attente de la manifestation de Dieu. Il en est de même pour les événements de la fin du monde. Chaque prophétie de Jésus a un sens symbolique, c'est certain, mais aussi un sens historique: “*Le ciel et la terre passeront mais mes paroles ne passeront pas.*”¹⁰⁶⁶. La raison en est que l'homme n'est pas fait que d'esprit, mais que ce qui est spirituel en lui se réalise toujours de quelque manière dans son corps, sa psychologie et dans le monde qui l'entoure. C'est ce que l'Esprit saint veut, et cela sera. Toute la difficulté consiste à démêler leur écheveau. Les trois temps qui précéderont le retour du Christ peuvent déjà être en partie datés. Le premier, celui de l'annonce de l'Évangile, commence avec le jour de la Pentecôte et dure jusqu'à aujourd'hui. Il se caractérise par l'extension de la chrétienté à travers le monde et par des luttes que le Seigneur appelle “*des guerres et des rumeurs de guerre*”¹⁰⁶⁷. Le second, le temps de l'apostasie qui se généralise, trouve des racines dans les idées de la fin du Moyen Âge et de l'excès de la domination du pouvoir chrétien (guerres de religion en particulier) et de son rejet au siècle des Lumières. En effet, nul ne peut apostasier ce qu'il n'a d'abord reçu¹⁰⁶⁸. Mais il commence au plan politique avec les soubresauts antichrétiens de la Révolution française. Il continue à s'étendre jusqu'à aujourd'hui. Quant au troisième temps, celui du règne mondial d'un Antéchrist, de la disparition politique de tout ce qui porte le nom de Dieu¹⁰⁶⁹, il n'est pas encore commencé. Nous pouvons l'affirmer avec certitude en cette fin de millénaire. L'Antéchrist n'est pas là même si divers courants antichrétiens oeuvrent puissamment, même si de nombreux Antéchrist sont déjà venus. On constate la proximité de sa réalisation à travers les courants humanistes qui rêvent de plus en plus, depuis les deux guerres mondiales, d'un monde unifié en une seule nation et langue. Nous montrerons que pour saint Paul, c'est la preuve que le retour glorieux du Christ n'est pas imminent¹⁰⁷⁰. Il ne reviendra pas se montrer à l'humanité tant que les dernières prophéties n'auront pas été réalisées.

Solution 3: La signification historique de ces trois temps ne s'oppose pas aux autres sens. Il faut se rappeler que les paroles prophétiques de Dieu ne parlent jamais en premier lieu de l'histoire ou de la politique mais d'abord de ce qui concerne le salut des âmes dans leur rapport personnel avec Dieu. Cependant, appliquées à l'histoire, les trois temps qui précéderont le retour du Christ peuvent être datés comme nous l'avons vu. Dieu maintient à chaque époque un témoignage vivant de ces phases afin que chacun comprenne que chacune lui sert pour le salut. Le règne de l'Antéchrist, quoique maintenant les hommes séparés de Dieu, n'en disposera pas moins au salut que la phase primitive où l'humanité vivait de sauvagerie. En effet, par la souffrance et la mort qui de toute façon révèle à l'homme ce qu'il est, chacun est éduqué dans la voie de l'humilité et de l'appel du salut. C'est ce que

¹⁰⁶⁴ Jean 21, 18;

¹⁰⁶⁵ Genèse 3, 15;

¹⁰⁶⁶ Mathieu 24, 34;

¹⁰⁶⁷ Mathieu 24, 4-11;

¹⁰⁶⁸ Les chrétientés soumises par l'islam ont-elles déjà réalisée cette prophétie portant sur l'apostasie (Afrique du Nord, Turquie)? Sans doute. Mais la prophétie prendra sa plénitude quand elle concernera non une Eglise particulière mais l'universalité des chrétientés. La disparition de la papauté en sera le signe politique le plus visible.

¹⁰⁶⁹ 2 Thésaloniens 2, 4;

¹⁰⁷⁰ 2 Thésaloniens 2, 1-3;

signifie cette parole de l'Opéra *Starmania*: «Y a-t-il quelqu'un dans l'univers, qui puisse entendre nos appels? »

Article 4: Connaît-on la date de la fin du monde?

Objection 1¹⁰⁷¹: Si le commencement d'une chose est connu avec précision, sa fin peut l'être aussi, «puisque toute chose a sa mesure temporelle.» Or, il en est ainsi du commencement de l'univers, il en sera de même par conséquent de sa fin et de la résurrection et du jugement qui doivent l'accompagner.

Objection 2: Il est dit, dans l'Apocalypse, de «la femme », symbole de l'Église, que «Dieu lui avait préparé une retraite, afin qu'elle y fût nourrie pendant 1260 jours.» Daniel, lui aussi, assigne un nombre déterminé de jours qui semblent bien être des années, comme dans Ezéchiel «Je t'ai compté un jour pour un an.» L'Écriture nous fait donc connaître exactement l'époque de la fin du monde et de la résurrection.

Objection 3: L'Ancien Testament est la figure du Nouveau, et nous en connaissons exactement la durée. Nous connaissons donc, par là même, celle du Nouveau Testament et, du même pour l'époque de la fin du monde et de la résurrection, puisqu'il doit durer jusque-là: «*Voici, je suis avec vous jusqu'à la fin du monde.*»

Objection 4: l'Écriture affirme que Dieu ne fait rien sans en parler à ses serviteurs les prophètes. Il semble donc que certains connaissent la date de la fin du monde, au moins les prophètes.

Objection 5: Il en est de la date de la fin du monde comme de celle de la mort de chaque homme en particulier, puisque les prophéties de l'Écriture unissent dans un seul regard ces deux événements. Or il peut arriver qu'un homme connaisse l'heure de sa mort, soit parce que Dieu lui a dit, comme on le voit pour certains saints, soit parce qu'il la conjecture avec l'art médical; soit qu'il la provoque par le suicide. Donc il doit être possible de connaître la date de la fin du monde.

Objection 6: Il semble que le Christ au moins connaisse la date de la fin du monde puisque tout jugement lui a été remis¹⁰⁷².

Objection 7: Que la fin du monde doive avoir lieu, c'est une certitude de foi puisque c'est une prophétie de prédestination. Il doit en être de même pour la date de cet événement. Elle doit donc être connaissable par certains et annoncée d'une manière cachée par les Écritures.

Objection 8: Il semble que la fin du monde ne se produira pas aussitôt après le retour du Christ mais après 1000 années de règne qu'il aura passé en paix sur la terre d'après le livre de l'Apocalypse 20.

Cependant: Jésus affirme¹⁰⁷³: «*Quant à la date de ce jour, et à l'heure, personne ne les connaît, ni les anges des cieux, ni le fils, personne que le Père seul.*» C'est pourquoi tout prophète qui prétend annoncer une date ou une année fait œuvre de présomption et ne doit pas être suivi. Il ne peut dire qu'une chose, c'est que la fin est pour «*bientôt*»¹⁰⁷⁴, puisque, chacun le sait, la mort individuel ne tarde jamais à arriver, en général moins d'un siècle après le moment où l'on parle.

Conclusion: Si la fin du monde n'a pas eu lieu juste après la première venue du Christ, c'est que Dieu

¹⁰⁷¹ Objection 1 à 3 de saint Thomas dans le Supplément de sa somme de théologie;

¹⁰⁷² Jean 5, 22;

¹⁰⁷³ Mathieu 24, 36;

¹⁰⁷⁴ Apocalypse 1, 1;

a décidé de laisser un temps à l'homme pour qu'il puisse se convertir, selon saint Pierre¹⁰⁷⁵: *«Le Seigneur ne retarde pas l'accomplissement de ce qu'il a promis, comme certains l'accusent de retard, mais il use de patience envers vous, voulant que personne ne périsse, mais que tous arrivent au repentir.»* Il en sera peut-être de même lorsque l'Antéchrist sera là et que les derniers chrétiens observeront un nouveau retard. C'est pour cette raison que la date de la fin du monde est absolument inconnaissable par personne. Dieu peut la retarder comme il le veut, dans sa sagesse qui prévoit le salut du plus grand nombre. Pour mieux le comprendre, il faut se souvenir qu'il existe en effet deux sortes de prophéties:

1) Les prophéties de prédestinations qui sont données lorsque Dieu annonce un événement qui est fixé d'une façon immuable par sa providence. Ainsi, qu'une Vierge doive enfanter, que le Messie doive souffrir, que la fin du monde doive avoir lieu précédée par la venue d'un Antéchrist, voici des prophéties qui se réalisent infailliblement, selon cette parole de Jésus: *«Pas un iota de la loi ne sera enlevée sans qu'elle soit accomplie.»*

2) Les prophéties de menaces ou de promesses. Elles ne se réalisent que sous condition. Ainsi, lorsque le prophète Jonas annonçait la destruction de la ville de Ninive, il était sous-entendu qu'elle n'aurait lieu que si le peuple restait dans son péché. La ville s'étant convertie, la destruction n'eut pas lieu. Il en est de même de la date de la fin du monde: étant dépendante d'une condition à savoir le temps que Dieu laisse à l'homme pour se convertir, elle peut être reculée ou avancée selon sa miséricorde et à la prière de ceux qui sont proches de lui par la charité. Ainsi, nul ne peut connaître à l'avance une telle date car elle est, en ce qui concerne l'homme inconnaissable. On le voit parfois dans la vie des saints pour la fin des individus. Ainsi, le Padre Pio provoqua à sa prière de nombreuses fois la mort de ses pénitents juste après leur confession.

Solution 1: Pour connaître la fin des choses dont nous connaissons le commencement, il est nécessaire d'en connaître aussi la mesure. C'est pourquoi, si nous connaissons le commencement d'une chose dont la durée est mesurée par le mouvement du ciel, nous pouvons en connaître la fin, parce que le mouvement du ciel nous est connu. Mais la durée même du mouvement du ciel a pour unique mesure la volonté divine qui nous est cachée. Dès lors, nous avons beau connaître le commencement, il nous est impossible d'en connaître la fin.

Solution 2: Les 1260 jours dont parle l'Apocalypse représentent la vie de l'Église dans sa totalité plutôt qu'un nombre déterminé d'années. La raison en est que la prédication du Christ, sur laquelle est fondée l'Église, a duré trois ans et demi, c'est-à-dire, un nombre de jours sensiblement égal au précédent. Le nombre cité par Daniel ne se rapporte pas aux années qui doivent s'écouler jusqu'à la fin du monde ou à la prédication de l'Antéchrist, mais à la durée de sa prédication même et de sa persécution.

Solution 3: L'Ancien Testament est la figure du Nouveau, d'une manière générale et sans correspondance nécessaire des détails, d'autant plus que le Christ en a réalisé tous les symboles. C'est pourquoi saint Augustin répond à ceux qui voulaient compter les persécutions de l'Église en se basant sur les plaies d'Égypte *«A mon avis, ce qui se passe en Égypte ne figurait point prophétiquement ces persécutions. Il est vrai que les partisans de cette opinion font à ce sujet des rapprochements d'une ingénieuse habileté, mais ils ne sont point appuyés sur l'esprit prophétique, et, si l'esprit nie l'homme parvient quelquefois à la vérité, quelquefois aussi il se trompe.»* Ce mélange de vérités et d'erreurs se retrouve dans les prophéties de l'abbé Joachim. Nul ne connaîtra la date de la venue du Christ. C'est pourquoi le Seigneur met en garde contre les faux prophètes, à la fin des temps¹⁰⁷⁶: *«Prenez garde de vous laisser abuser, car il en viendra beaucoup sous mon nom qui diront « c'est moi » et « le temps est tout proche. » N'allez pas à leur suite.»* A la fin du monde, certains pourront cependant conjecturer la proximité du retour du Christ s'appuyant sur la réalisation des signes annoncés par l'Écriture sainte. Il reste que très peu seront capables de les interpréter selon leur vrai sens qui est d'abord esprit.

¹⁰⁷⁵ 2 Pierre 3, 9;

¹⁰⁷⁶ Mathieu 24, 4;

Solution 4: S'il arrive que certains saints reçoivent de Dieu la révélation de la date de leur mort, comme sainte Thérèse de l'Enfant Jésus lors de son premier crachat de sang, c'est parce qu'ils espèrent voir Dieu et le rapprochement du temps excite leur désir et leur joie d'être bientôt en présence de la Sainte Trinité. Dieu sait, à travers une telle révélation; augmenter leur charité. Pour d'autres, la peur de la mort est utilisée pour l'augmentation de leur humilité et pour les inciter à se repentir de leur péchés. Dans tous les cas, ces révélations ont pour finalité le salut éternel de chacun. Une telle révélation les concerne donc personnellement. Il n'en est pas de même pour la fin de l'humanité en général dont la date précise ne concerne que Dieu seul, et dont l'approche en tant qu'elle est un événement général valable à chaque époque de l'univers suffit à effrayer les méchants et à provoquer l'espérance des saints.

Solution 5: Par contre, il est vrai qu'à la fin des temps, certaines personnes éclairées par le Saint Esprit conjectureront la proximité de l'évènement, en s'appuyant sur des signes décrits par l'Écriture. Mais la encore, leur raisonnement pourra être mis en défaut par Dieu s'il estime nécessaire de laisser un délai au monde de l'Antéchrist afin qu'il aille jusqu'au bout de sa perversité et de la torture spirituelle des âmes privées de l'espérance. Quant au suicide, qui permet à l'homme de décider lui-même de la date de sa mort, il ne peut être comparé à la fin du monde dont l'initiative viendra de Dieu. Il est probable que l'Antéchrist s'efforcera de provoquer cette auto-destruction de l'humanité mais il n'y réussira pas, selon Daniel¹⁰⁷⁷: *«Par son intelligence l'Antéchrist réussira dans la trahison. Il s'exaltera dans son cœur et détruira un grand nombre par surprise. Il s'opposera au Prince des Princes, mais, sans acte de main, il sera détruit.»*

Solution 6: Saint Grégoire le Grand écrit, en réponse à une question d'Euloge d'Alexandrie: «Sur le passage de l'Écriture selon lequel *«ni le Fils ni les anges ne connaissent le jour et l'heure»*¹⁰⁷⁸, Votre Sainteté pense très justement qu'il n'est pas à rapporter au Fils, considère comme tel, mais considéré comme corps, ce que nous sommes. Augustin dit aussi qu'on peut l'entendre du Fils en personne, parce que le Dieu tout-puissant parle parfois comme un homme, par exemple lorsqu'il dit à Abraham: *«Maintenant, je sais que tu crains Dieu»*¹⁰⁷⁹. Non que Dieu ait alors appris qu'il était craint, mais parce que, par lui Abraham a reconnu alors qu'il craignait Dieu comme nous parlons d'un jour heureux, non parce que le jour lui-même est heureux, mais parce qu'il nous rend heureux, de même le Fils tout-puissant dit qu'il ignore le jour que lui-même fait ignorer, non qu'il l'ignore, mais parce qu'il ne permet absolument pas qu'on le connaisse

Solution 7: Il peut y avoir des avènements qui, pour une part sont annoncés par une prophétie de prédestination et pour une autre par une prophétie conditionnelle. Ainsi, le fait qu'une Vierge devait enfanter était connu par la foi Juive d'une façon certaine à cause de la parole de Dieu en Isaïe¹⁰⁸⁰; Mais la date de cet évènement n'était connue de personne sinon Dieu puisqu'elle était liée à certaines conditions. Il en est de même pour la fin du monde qui aura lieu avec certitude mais à une date que Dieu seul connaît. Quant à ceux qui s'efforcent de la calculer en s'appuyant sur des savantes combinaisons des Écritures, ils font fausse route. Dieu peut en effet avancer ou reculer la date de la fin du monde en fonction de la prière des saints.

Solution 8: Le IV^e Livre d'Esdras¹⁰⁸¹ imaginait que les élus de la dernière génération mèneraient sur terre avec le Messie une vie bienheureuse de quatre cents ans. Cette idée était dans l'air, seule la durée du règne messianique variait selon les fantaisies de l'imagination. Elle subsistera longtemps dans la pensée juive. Le Millénarisme chrétien se rattache à une interprétation littérale du chapitre 20 de l'Apocalypse. Il a revêtu plusieurs formes. Cérinthe, que le disciple bien-aimé avait en particulière horreur, promettait aux justes des derniers temps des jouissances toutes charnelles. Chez Papias, dont Bossuet a dit qu'il fut un très vieil auteur mais un très petit esprit, le rêve millénaire s'exprime avec

¹⁰⁷⁷ Daniel 8, 25;

¹⁰⁷⁸ Marc 13, 32;

¹⁰⁷⁹ Genèse 22, 12;

¹⁰⁸⁰ Isaïe 7, 14;

¹⁰⁸¹ Esdras 7, 28;

une naïveté déconcertante. Rapportant les dires des presbytres, il imagine une terre nouvelle où l'on verra des vignes porter dix mille ceps, chaque cep ayant dix mille sarments, chaque sarment dix mille rameaux, chaque rameau dix mille grappes, chaque grappe dix mille grains de raisin dont chacun se disputera l'honneur de devenir la nourriture d'un élu.

De nos jours, les Témoins de Jéhovah sont les plus célèbres des Millénaristes. Les textes cités de l'Apocalypse doit être confronté à tous les autres annonçant le retour du Christ. De cette confrontation, il ressort que sa signification n'est pas celle d'un texte de type historique mais symbolique. De fait, il annonce la possibilité pour l'homme ou l'Église fidèle d'un règne de paix permanent au fond de l'âme par la présence fidèle du Messie quelles que soient les épreuves vécues extérieurement. C'est ce qu'expérimentait Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus qui, soumise à l'agonie d'une maladie incurable disait¹⁰⁸²: *«Je ne regrette pas de m'être livré à l'amour»*

Article 5: Peut-on dire au moins que nous sommes dans les derniers temps?

Objection 1: Si l'homme ne peut en aucune manière connaître la date de la fin du monde, il semble présomptueux de sa part de dire que les derniers temps sont arrivés.

Objection 2: Saint Paul met en garde les fidèles contre ceux qui les effraient par l'annonce de l'imminence du retour du Christ et qui les poussent à tout vendre et à ne plus se marier pour être bien prêts selon cette parole du Seigneur¹⁰⁸³: *«Malheur à celle qui sera enceinte ce jour-là.»*

Objection 3: Il semble que nul ne puisse dire si nous sommes dans les derniers temps selon cette parole du Seigneur¹⁰⁸⁴: *«comprenez-le bien: si le maître de la maison avait su à quelle heure de la nuit le voleur devait venir, il aurait veillé et n'aurait pas permis qu'on percât le mur de sa demeure. Ainsi donc, vous aussi, tenez-vous prêt car c'est à l'heure que vous ne pensez pas que le fils de l'homme va venir.»*

Objection 4: Saint Paul lui-même, ainsi que saint Jean se sont trompés sur la date du retour du Christ puisqu'ils écrivent qu'*«il revient bientôt»*¹⁰⁸⁵. Or, voici des siècles que nous attendons. Donc nul ne doit dire que nous sommes dans les derniers temps.

Cependant: L'épître aux Hébreux dit¹⁰⁸⁶: *«Encore un peu, bien peu de temps et celui qui vient arrivera et il ne tardera pas.»* De même, le livre de l'Apocalypse¹⁰⁸⁷: *«Ne tiens pas secrète les paroles prophétiques de ce livre car le temps est proche.»* Donc nous sommes dans les derniers temps.

Conclusion: Comme nous l'avons montré précédemment, dire que nous sommes dans les derniers temps avant la fin du monde peut avoir plusieurs sens.

1) En un premier sens, l'Écriture peut entendre la dernière phase de l'humanité dans son pèlerinage terrestre avant le jugement général du monde. En ce sens, nous pouvons dire que nous sommes dans le dernier temps depuis que le Christ est mort et ressuscité pour nous. En effet, l'humanité a connu quatre temps en fonction des divers rapports qu'elle a eu avec Dieu:

- 1) Le temps originel, avant le péché commis par Adam et Eve;
- 2) Le temps de l'abandon, entre Adam et Abraham, où l'homme était livré à lui-même et remontait vers Dieu par sa propre recherche. Quelques exceptions échappèrent à cette règle comme Abraham et ses fils;
- 3) Le temps de la promesse d'un salut, entre Abraham et la première venue de Jésus, où l'homme se

¹⁰⁸² Manuscripts autobiographiques, Derniers entretiens;

¹⁰⁸³ Luc 21, 23;

¹⁰⁸⁴ Mathieu 24, 43;

¹⁰⁸⁵ Apocalypse 2, 12;

¹⁰⁸⁶ Hébreux 10, 37;

¹⁰⁸⁷ Apocalypse 22, 10;

tournait vers Dieu à travers une loi écrite dans un livre et une promesse donnée de plus en plus explicitement par des prophètes. Il faut remarquer que ce temps est inauguré pour certains dès la chute originelle selon cette parole de Dieu¹⁰⁸⁸: «*Ta descendance écrasera la tête du serpent.*»

4) le temps de la grâce après la venue de Jésus et jusqu'à aujourd'hui, où l'homme a la possibilité de se tourner vers Dieu en s'appuyant sur sa présence écrite au fond du cœur, la loi de la grâce. Ce temps est le dernier de la terre puisqu'il n'y aura pas de révélation nouvelle avant le retour du Christ dont la gloire effacera ce monde passager.

2) En un second sens, l'Écriture peut entendre par derniers temps les derniers moments de cette quatrième phase de l'humanité, ceux que vivra la génération qui connaîtra le retour du Christ dans sa gloire. Là encore, deux interprétations sont possibles. La première consiste à dire que chaque génération de l'humanité est dans ce moment ultime puisque chaque homme de cette génération connaît à l'heure de sa mort le retour du Christ dans sa gloire. C'est pourquoi Jésus pouvait dire en vérité aux Juifs de sa génération¹⁰⁸⁹: «*En vérité, en vérité, je vous le dis, cette génération ne passera pas que tout cela ne soit arrivé.*» De même, saint Vincent Ferrier et d'autres saints pouvaient en vérité proclamer le retour du Christ dans sa gloire comme imminent.

La seconde interprétation consiste à regarder le retour du Christ glorieux que connaîtra la dernière génération de la terre au sens politique et médiatique du terme, quand selon Saint Paul¹⁰⁹⁰ «*la trompette finale sonnera et que ceux qui sont encore en vie sur la terre seront transformés sans passer par la mort.*» En ce sens, on peut dire avec certitude que nous serons à la fin des temps quand tous les signes donnés de manière explicite par l'Écriture, confirmés par la Tradition et le Magistère de l'Église seront réalisés: Ceux qui concernent Israël dans son histoire visible, jusqu'à sa conversion au Christ, ceux qui concernent l'Église et son martyre finale, la politique et le gouvernement mondial de l'Antéchrist¹⁰⁹¹. Quand l'Écriture sera entièrement accomplie, il restera encore une incertitude: celle du délai que Dieu laissera à l'Antéchrist avant de le faire disparaître par le souffle de sa venue. De ce délai, nous ne savons rien. Il peut durer trois ans et demi ou trois millénaires, comme nous l'avons dit.

Solution 1: Comme nous l'avons montré, il est impossible de dire avec certitude que nous sommes dans les derniers temps selon la dernière interprétation. Mais selon les deux premières, cela peut être proclamé sans qu'il y ait de présomption.

Solution 2: Les faux prophètes dont parle saint Paul accompagnaient leurs annonces de dates précises, comme on le voit encore aujourd'hui dans certaines sectes religieuses. En cela, ils faisaient oeuvre de présomption. Ils poussaient leurs fidèles à attendre le retour du Christ d'une manière fiévreuse en leur faisant davantage vivre du merveilleux de l'évènement que de la charité et de l'espérance qui lui donnent sens. De plus, ils parlaient ainsi dans leur orgueil mégalomane de se faire passer pour des intimes de Dieu. C'est ce à quoi voulait s'opposer saint Louis quand on lui demandait «ce qu'il ferait si on lui annonçait pendant la messe que le Christ était en train d'apparaître dehors» Il répondait: «Je resterai à prier, là où je suis.»

Quant aux femmes enceintes, elles seront malheureuses au jour du retour du Christ non à cause de leur état mais à cause de l'attachement aux biens de la terre que symbolise ici la grossesse. De même, ceux qui possèdent quelque bien et s'y attachent en souffriront puisqu'ils n'emporteront rien dans l'autre monde.

¹⁰⁸⁸ Genèse 3, 15;

¹⁰⁸⁹ Marc 13, 30;

¹⁰⁹⁰ 1 Corinthiens 15, 41;

¹⁰⁹¹ Ces oscillations nouvelles ne sont plus désormais qu'un aspect d'une question plus vaste, celle du sens de l'histoire. Notre époque a résolu ce problème en termes optimistes ou pessimistes selon le tempérament ou la manière d'envisager les multiples cataclysmes d'une époque fertile en bouleversements cosmiques et sociaux. D'Augustin à Hegel, la théologie de l'histoire s'est laïcisée, elle a fait également l'objet de nombreux travaux de vulgarisation. Nous n'en retiendrons qu'un exemple caractéristique de la pensée religieuse de notre époque. Dans une série d'ouvrages qui ne manquent pas d'intérêt, M. du Plessis retrace le cheminement de ce qu'il appelle «la caravane humaine.» C'est une espèce de discours sur l'histoire universelle, envisagée à la manière de Bossuet et de saint Augustin: les empires succèdent aux empires, mais notre histoire est d'abord une histoire religieuse. On contemple alors comme d'une tour élevée, la manière dont, se relayant les uns les autres, certains peuples sont appelés à prendre la tête du cortège, mais bientôt l'Église, nouvel Israël, entre dans cette histoire et c'est alors l'affrontement de deux cités, du peuple de Dieu et du prince de ce monde. J. du Plessis, *La caravane humaine*, 1942

Solution 3: De même que la mort peut frapper chaque individu n'importe quand, à la manière d'un voleur dans la nuit, de même le retour du Christ se fera sans prévenir.

Solution 4: Quand le Christ annonce qu'il revient bientôt ou quand les saints proclament la même chose, ils ne se trompent pas puisque chaque homme ne dispose que de quelques années avant la mort qui correspond pour lui au retour du Christ dont l'apparition le surprend à ce moment.

Mais si l'on entend ces prophéties par rapport au retour ultime de Jésus, selon le troisième sens alors il faut répondre comme saint Pierre¹⁰⁹²: «*Devant le Seigneur, un jour est comme mille ans et mille ans sont comme un jour.*» Le bientôt de Dieu n'est donc pas comme notre bientôt.

Enfin lorsque le Seigneur annonce à ses disciples¹⁰⁹³: «*En vérité je vous le dis, il en est ici présents qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le fils de l'homme venant avec son royaume*», il ne parle pas de sa venue définitive mais seulement des signes glorieux de sa venue comme le don de l'Esprit Saint fait à la Pentecôte, la prédication opérée par les apôtres jusque dans la capitale du monde qui était Rome et la ruine de Jérusalem qui scelle la fin de l'Ancienne Alliance. Il fait aussi allusion à l'apparition glorieuse qu'il donne à tous dans l'heure de la mort.

Article 6: La fin du monde consiste-t-elle dans le retour glorieux du christ?¹⁰⁹⁴

Objection 1: La fin du monde ne peut consister dans le retour du Christ. Selon les témoins de Jéhovah, qui lisent l'Écriture Sainte dans sa lettre, c'est par la guerre, les catastrophes de toutes sortes que se terminera le monde.

Objection 2: Le retour du Christ pourra être daté à partir du moment où l'Antéchrist paraîtra avec son gouvernement mondial humaniste et sans Dieu. En effet, le délai entre la réalisation de ces deux prophéties sera de trois ans et demi, d'après Daniel. Ceci semble confirmé par saint Mathieu¹⁰⁹⁵: «*si ces jours-là (ceux de l'Antéchrist) n'avaient été abrégés, nul n'aurait eu la vie (la foi) sauve.*»

Cependant: Alors, le Christ reviendra dans sa gloire accompagné des saints et des anges. Et il enverra ses anges avec une trompette sonore, pour rassembler ses élus des quatre vents, des extrémités des cieux à leur extrémité. La preuve suprême que Dieu nous aime sera donnée puisque le Christ reviendra alors que nous ne l'attendrons plus.

Après le retour du Christ, le temps sera comme suspendu. Ceux qui auront choisi de l'aimer vivront ces heures en sa présence dans une extase perpétuelle. Ils ne pourront détacher leur âme de sa vue. Ils ne verront pas seulement sa beauté physique mais aussi celle de son cœur: tous les symboles utilisés jadis par le Seigneur auprès de sainte Marguerite-Marie prendront sens. Au même moment, ceux parmi les sauvés qui auront à purifier quelque chose seront éloignés pendant un moment de sa vue. Cela ne durera qu'un instant mais cela pourra leur paraître des heures tant ils aimeront et ne supporteront pas son absence. Le purgatoire est fait ainsi: il ne dure sans doute pas longtemps en temps objectif mais sa durée intérieure peut sembler aussi longue que des siècles¹⁰⁹⁶: «*Avez vous vu mon Bien-aimé?*» Ceux qui auront refusé le Christ seront aussi sur la terre en ces instants mais ils fuiront. Ils ne se sauveront pas dans d'autres lieux, le Christ étant présent partout à la fois. Ils fuiront en eux-mêmes, essayant de détourner leurs pensées de son regard insupportable. Ils crieront: «*Va-t-en! Ne vois tu pas que nous ne voulons pas de toi ni d'aucun de ceux qui sont avec toi. Pourquoi*

¹⁰⁹² 2 Pierre 3, 8;

¹⁰⁹³ Mathieu 16, 28;

¹⁰⁹⁴ Voir pour cet article la question 8. En effet, comme nous l'avons montré, il n'existe pas de différence essentielle entre le retour du Christ à l'heure de la mort et celui de la fin du monde. La différence est accidentelle en tant qu'elle se fait pour tous en un seul acte à la dernière génération.

¹⁰⁹⁵ Mathieu 24, 22;

¹⁰⁹⁶ Cantique 5, 6 ss;

restes-tu ainsi à nous regarder. Veux-tu donc nous torturer?» Leur choix de solitude sera, on le voit à travers ces mots, définitif.

Lorsque la dernière âme du purgatoire sera sortie de sa solitude entrant avec tous les autres élus dans la vision de la Splendeur, alors tout sera accompli sur la terre et la fin du monde d'ici-bas sera proclamée. La terre telle qu'elle est n'aura plus de sens ni d'utilité, les hommes ayant tous sans exception fait leur choix pour l'éternité. Saint Paul raconte ainsi ce qui se produira alors¹⁰⁹⁷ : «*Oui, je vais vous dire un mystère: nous ne mourrons pas tous, mais nous serons transformés. En un instant, en un clin d'œil, au son de la trompette finale, car elle sonnera la trompette, et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous, les vivants nous serons transformés. Il faut en effet que cet être corruptible revête l'incorruptibilité, que cet être mortel revête l'immortalité*» Les paroles de saint Paul sont claires: si nous sommes présents sur la terre au jour du retour du Christ, nous ne mourrons pas. Nous serons tous dispensés de la mort et ce sera un cadeau de noce de la part de Jésus. La mort n'aura d'ailleurs plus d'utilité pour personne, pour rendre humbles les orgueilleux: le règne désespérant de l'Antéchrist et le retour glorieux du Christ seront des événements si puissants qu'ils suffiront à rendre tous les genoux chancelants. Les damnés eux-mêmes seront dispensés de mourir, leur choix final étant parfaitement lucide et définitif. Aussi, en cet instant, la trompette sonnera. Cette trompette symbolise évidemment la voix de Dieu, son commandement. L'Esprit Saint est décrit dans la Bible comme une trompette ou un tonnerre à cause de sa force comme un souffle léger à cause de sa douceur¹⁰⁹⁸. Dieu donner donc un ordre à ses anges.

Solution 1: Les malheurs précéderont la fin du monde mais ne seront pas par eux-même la cause de la fin. Ils seront plutôt une préparation de l'esprit des hommes pour qu'ils désirent la venue du Sauveur, selon cette parole de la comédie musicale *Starmania*: «*Y a-t-il quelqu'un dans l'univers, pour écouter nos prières?*» D'autres part, l'interprétation des malheurs est trop littérale chez les témoins de Jéhovah comme chez beaucoup de confessions millénaristes. Le sens des textes de l'Apocalypse est symbolique, ce qui ne veut pas dire qu'il n'ait pas une réalisation littérale, mais que sa signification est bien plus universelle et multiple. Le premier des sens est spirituel. Cela signifie que Dieu peut très signifier par le symbolisme des monstres grouillants un temps de paix civile et de concorde sociale, accompagné de l'individualisme, donc du danger le plus grave pour le salut des âmes.

Solution 2: Trois ans et demi ne symbolisent pas autre chose que le temps de la prédication du Christ. Cela signifie que l'antéchrist singera le Messie pour réaliser, comme lui, la prédication et la réalisation d'une humanité renouvelée.

Quant à l'interprétation de la durée réelle de ce temps, il est impossible de la faire. Si telle est la volonté de Dieu, le monde de l'Antéchrist durera des siècles. Ceci est peu probable à cause de la nature humaine dont la fragilité est telle que, séparée de Dieu, elle finit par se détruire elle-même. Mais ce n'est pas impossible tant l'intelligence politique de l'Antéchrist et de ses successeurs peut réussir à structurer dans un équilibre fragile entre loi et liberté, une vie où la recherche du bonheur individuel est l'unique valeur. Un tel monde, spirituellement vide, pourra tout de même disposer les hommes au salut. En effet, les souffrances spirituelles et psychologiques seront telles que jamais on aura vu un désir plus grand d'un salut.

La foi demeurera, même si ce n'est que d'une manière privée et chez un petit nombre dispersé. En effet, l'antéchrist n'aura pas accès au domaine secret de la conscience où l'appelle de Dieu seul peut entrer.

Article 7: Tous les hommes mourront-ils?

Objection 1: Il semble que tous les hommes doivent mourir après la venue du Christ et avant de résurrection. En effet la justice de Dieu a condamné la nature humaine toute entière, en punition du péché d'Adam dont tous les descendants contractent la souillure du péché originel. Or la punition du

¹⁰⁹⁷ 1 Corinthiens 15, 5;

¹⁰⁹⁸ 1 Romains 19, 12;

péché originel, c'est la mort.

Objection 2: La sainte Ecriture enseigne la résurrection universelle. Or ressusciter ne se dit proprement que d'un corps tombe en dissolution, comme le déclare saint Damascène.

Objection 3: Les lois naturelles montrent que les choses viciées et corrompues ne peuvent être régénérées qu'en passant par la mort: le vinaigre ne peut devenir vin qu'en cessant d'être pour se retrouver liqueur de la vigne. Dès lors, puisque la nature humaine a subi une altération entraînant la nécessité de mourir, la mort est pour elle le moyen nécessaire pour parvenir à l'immortalité.

Cependant: Le texte du credo dit que le Seigneur viendra juger les vivants et les morts. Donc il y aura des hommes encore vivants lors de son retour. En outre, saint Paul¹⁰⁹⁹ dit explicitement: *«Je vais vous dire un mystère: nous ne mourrons pas tous mais nous serons tous transformés, au son de la trompette finale, car elle sonnera la trompette, et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous, nous serons transformés.»* Donc ceux qui seront encore vivants lors du retour du Christ ne mourront pas.

Conclusion: Les Pères se sont partagés sur cette question. Mais l'opinion la plus sûre, si l'on s'en tient à l'Ecriture selon son texte grec, c'est que les hommes de la dernière génération, ceux qui verront le retour du Seigneur ne mourront pas. Ils seront revêtus d'immortalité comme d'un vêtement surajouté»et cela est conforme à la sagesse de Dieu:

1) par sa passion, le Christ a opéré une rédemption totale du péché originel. Il a pris sur lui le péché des hommes, se faisant péché pour nous. Il a payé dans sa chair la totalité de la dette de peine due pour ce péché. Il a donc libéré l'homme de la mort selon cette parole du Seigneur¹¹⁰⁰: *«Celui qui vit et croit en moi ne mourra jamais.»* Et s'il s'avère qu'après la rédemption opérée par le Christ, les hommes régénérés par le baptême meurent tout de même, c'est à cause d'un bien supérieur qui en sort. Il s'agit d'un bien de l'âme puisque celui qui meurt découvre l'humilité de sa condition et peut offrir sa mort en union de charité avec celle du Christ. A la fin du monde, lorsque la puissance de la rédemption opérée par le Seigneur sera manifestée en plénitude, il convient que la peine de la mort disparaisse aussi; C'est pourquoi la dernière génération ne mourra pas.

2) Et on peut donner une deuxième raison à cela; un désir naturel et universel doit être réalisé en quelques individus. Or ce que nous voulons tous, *«c'est de n'être pas dépouillés mais revêtus.»* Quelques hommes au moins seront donc revêtus de l'immortalité, sans que la mort les ait dépouillés de leur corps, à l'image de la Vierge Marie.

Solution 1: les quatre dernières demandes de l'oraison dominicale se rapportent à la vie présente et, par l'une d'elle, l'Eglise demande pour cette vie, la remise de toutes les dettes. Cette prière ne saurait être vaine¹¹⁰¹: *«tout ce que vous demanderez au Père en mon nom, il vous l'accordera.»* Or une de ces dettes, contractées par le péché d'Adam, c'est de naître avec le péché originel. Dieu a remis cette dette à la Vierge Marie en prévision de sa maternité divine; de même il remettra la mort qui est la peine du péché originel à quelques-uns à la fin du monde.

Solution 2: Lorsque Jésus dit que¹¹⁰² *« tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du fils de Dieu et ressusciteront»*, il l'entend pas que tous les hommes sans exception seront dans les tombeaux. Il exclut en particulier la Vierge Marie qui n'a pas connu la mort et la dernière génération humaine lors de la fin du monde.

Solution 3: La résurrection ne suit pas les lois naturelles. Elle est une oeuvre de la puissance divine qui peut réaliser la même chose à partir de plusieurs point de départ. Ainsi, les morts ressusciteront à

¹⁰⁹⁹ 1 Corinthiens 15, 51;

¹¹⁰⁰ Jean 11, 26;

¹¹⁰¹ Jean 11, 22;

¹¹⁰² Jean 5, 28-29;

partir d'une matière décomposée; les vivants seront transformés dans leur corps, qui sera revêtu d'un nouveau mode d'être.

Article 8: Cette fin sera-t-elle une destruction ou une transfiguration dans un autre monde?

Objection 1: Il en est de la glorification du monde dans son ensemble comme de celle du corps de l'homme pris en particulier. Or Dieu utilisera deux manières pour élever le corps à la gloire: en le transfigurant immédiatement dans une forme supérieure, comme on le voit pour le corps de Marie; en le détruisant par la mort puis en le ressuscitant, comme c'est le cas pour le reste de l'humanité soumise au péché originel. Or le monde matériel n'a pas commis le péché originel puisqu'il en est incapable. Il est donc inutile qu'il soit d'abord détruit par le feu.

Objection 2: Dieu dit à Noé¹¹⁰³: *«Plus jamais je ne frapperai les vivants comme je l'ai fait.»* Si donc Dieu détruit le monde avant de le transformer, il fera mentir sa parole.

Objection 3: Certaines parties de l'univers matériel sont trop éloignées de la terre pour avoir pu être rendues impures par le péché de l'homme. Il semble que celles-là au moins seront glorifiées dans un autre monde sans passer par la destruction.

Cependant: Saint Pierre écrit¹¹⁰⁴: *«Il viendra le jour du Seigneur, comme un voleur; en ce jour-là, les cieux se dissiperont avec fracas, les éléments embrasés se dissoudront, la terre avec les oeuvres qu'elle renferme seront consumées. Ce sont des nouveaux cieux et une terre nouvelle que nous attendons selon sa promesse, où la justice habitera.»*

Conclusion: Pour répondre à cette question, il faut considérer la fin du monde à la manière d'un mouvement. Dans tout mouvement, il y a un terme de départ, un terme final et, entre les deux, un devenir. A la fin du monde, le point de départ sera le monde terrestre tel qu'il est aujourd'hui, c'est-à-dire un monde adapté à l'état de l'homme, corruptible et soumis au changement; le terme final sera un monde nouveau adapté au corps de l'homme après sa résurrection, c'est-à-dire un monde glorifié, incorruptible et immuable. Il y aura donc entre ces deux mondes une différence radicale de nature. La matière devra être transformée par Dieu au point d'assumer une nouvelle forme sans commune mesure avec l'ancienne, selon saint Paul: *«Ce qui est corruptible revêtira l'incorruptibilité»*, afin de devenir un monde adapté nouvel état de l'homme.

Or, qu'une matière assume une autre forme, cela peut se faire de deux manières:

- 1) par destruction de la forme antérieure. Ainsi, l'artiste qui veut à partir du bronze d'une statue faire une autre statue différente est obligé de faire fondre la première et donc d'en détruire la forme.
- 2) En surélevant la forme antérieure à une autre forme supérieure. Ainsi l'homme est capable d'assumer la matière physique extérieure pour en faire le corps humain. C'est ce qu'on voit dans l'assimilation nutritive.

En ce qui concerne la fin de notre monde terrestre, elle se produira selon ces deux manières:

- 1) De la première manière pour les parties de l'univers physique qui auront été souillées par les péchés de l'homme. C'est ce que nous enseigne saint Pierre. Et cela est convenable à cause du désordre lié au péché dont la marque est visible sur la terre entière. De même que, après le péché originel, le corps de l'homme est soumis à la mort, de même il convient que notre monde soit détruit par le feu avant d'être renouvelé. Le feu purificateur doit effacer toute trace des oeuvres de péché, aussi bien dans l'univers que, analogiquement, dans le corps humain par la mort et dans son âme que purifie le feu du purgatoire. C'est donc à partir d'une matière revenue à son état virginal que Dieu façonnera un monde nouveau.

¹¹⁰³ Genèse 8, 21;

¹¹⁰⁴ 2 Pierre 3, 12;

2) De la seconde manière pour les parties de l'univers qui, étant trop éloignées de l'homme, n'ont pas subies les influences négatives de sa présence. Cette partie du monde sera simplement revêtue d'incorruptibilité, sans subir auparavant la nécessité d'une purification par le feu. Ce sera le cas des astres que nous pouvons observer, bien qu'ils soient situés à des distances considérables.

Solution 1: Le monde matériel n'a pas commis le péché originel mais a été marqué par ses conséquences. Ce monde avait en effet été créé pour l'homme et en dépendance harmonieuse de sa sainteté. Par le péché originel, cet ordre a été détruit et les éléments se sont désorganisés: le climat tempéré de la terre fut changé, les animaux se mirent à fuir. C'est jusque dans la nature même des choses que le désordre inauguré par le péché de l'homme s'est installé: apparition des maladies, dégradation des espèces vivantes, désordres géologiques. De même, les oeuvres de l'homme ont par la suite achevé de désorganiser la terre par la destruction de la nature et l'apparition d'un nouvel ordre fondé sur les vanités. Il convient donc que ces oeuvres soient détruites par un feu, de la même manière que la mort détruit le corps des pécheurs.

Solution 2: Cette destruction du monde et son renouvellement aura lieu après le retour glorieux du Christ sur la terre, lorsque tous les hommes auront été jugés et que la résurrection de leur corps sera réalisée. Ce n'était pas le cas pour le déluge. Pour chaque homme, la fin du monde aura donc déjà eu lieu.

Solution 3: Comme on l'a montré, le feu ne purifiera la terre et les lieux touchés par l'homme qu'à cause de l'influence de son péché qui doit être purifiée. Il n'est donc pas nécessaire que le reste de l'univers soit détruit avant d'être transformé.

TROISIEME PARTIE: LA RESURRECTION DE LA CHAIR

QUESTION 35: La résurrection des corps physiques

Nous avons à considérer maintenant la résurrection et les circonstances qui doivent l'accompagner. Il nous faudra étudier la résurrection du corps des hommes et la transformation de l'univers qui l'accompagne pour aboutir à un monde matériel nouveau.

A partir de cette question 35, nous abordons les grâces supplémentaires que Dieu nous a préparé en plus de l'unique Grâce, celle qui seule nous rendra heureux, la vision béatifique. Dieu (question 36) a préparé pour nous des bienfaits inimaginables, jusque dans notre sensibilité et notre corps, jusque dans le monde physique qu'il transformera (questions 48, 49) pour que nous puissions l'admirer éternellement dans sa richesse et sa beauté. Quant à ceux qui auront choisi de se séparer de Dieu, Dieu qui respecte leur liberté leur rendra aussi l'intégrité de leur corps. Pourtant, la perversité de leur choix égoïste ne sera pas sans conséquences, par somatisation (question 47.)

A propos de la résurrection du corps de l'homme, il nous faut voir son fait, sa cause, son temps et sa manière, son point de départ et l'état des ressuscités¹¹⁰⁵.

¹¹⁰⁵ Dans toute cette question, les principes généraux posés par saint Thomas d'Aquin dans ses oeuvres de jeunesse restent valables: La résurrection du corps sera un événement réel, réalisé par Dieu après le retour du Christ et qui aboutira pour les âmes séparées à la réunification de leur être à travers leur «vrai corps fait de chair.» Cette position de la foi exclut à l'avance certaines positions qui voyaient dans la résurrection la simple glorification de l'âme après la mort ou son union avec un corps symbolique, avec le corps ressuscité du Christ ou toute autre hypothèse s'opposant à l'identité et à la nature physique du corps ressuscité.

D'autre part, pour saint Thomas, ce corps identique au corps mortel d'ici-bas vit selon un mode nouveau, libéré pourrions-nous dire en langage moderne de toute loi d'entropie. C'est un corps soumis à l'esprit, spirituel en ce sens, libéré de toute corruption, de la mort et doté de plus pour les

La première question suggère les demandes suivantes:

- 1) La résurrection des corps doit-elle avoir lieu?
- 2) Sera t-elle universelle?
- 3) naturelle ou miraculeuse?

Article 1: La résurrection des corps doit-elle avoir lieu?¹¹⁰⁶

Objection 1: Elle est inutile. Nous avons vu que les morts gardent la partie essentielle de leur corps, à savoir leur psychisme. La chair en elle-même ne peut apporter qu'un poids supplémentaire, donc un moins, à l'âme.

Objection 2: Job déclare: «*L'homme se couche et ne se réveillera pas tant que subsistera le ciel.*» Mais le ciel subsistera toujours puisque la terre elle-même, au dire de l'Ecclésiaste, «*subsiste toujours.*» Il n'y a donc pas de résurrection après la mort.

Objection 3: Notre Seigneur prouve la résurrection par ces paroles de Dieu même: «*Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob* », et ajoute: «*Or Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants.*» Mais, lorsqu'il parlait ainsi Abraham, Isaac et Jacob ne vivaient plus que par leurs âmes. Ce ne sont donc pas les corps, qui ressusciteront, mais seulement les âmes.

Objection 4: Saint Paul semble prouver la résurrection par la récompense due aux saints pour leurs labours d'ici-bas: «*Si nous n'avons d'espérance que pour cette vie seulement, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes.*» Mais une récompense accordée à l'âme seule peut suffire, le corps n'est que son instrument, et l'instrument ne doit pas être récompensé comme celui qui s'en est servi. La preuve en est que l'âme seule est punie en purgatoire où pourtant chacune reçoit «ce qu'elle a mérité étant dans son corps.» Il n'est donc pas nécessaire d'admettre une résurrection des corps, mais seulement des âmes ce qui veut dire leur passage de la mort du péché et de la souffrance à la vie de la grâce et de la gloire.

élus des propriétés de la gloire. Dès que nous abordons la question des «comment», nous touchons aux limites de Saint Thomas. Nous nous sommes donc efforcé, compte tenu des progrès de la science moderne, de donner un rajeunissement à ces questions. Nous estimons que certaines d'entre elles valent la peine d'être posées, contre l'avis de la majorité des théologiens actuels car nous affirmons que ce corps aura bien un mode matériel de fonctionnement. Cependant, la science de la matière étant bien loin d'avoir cerné les possibilités d'organisation de cette dernière, nous sommes conscient du caractère inadéquat de nos essais de réponses

Quelques positions modernes inacceptables:

-La première consiste à se refuser *a priori* à toute interrogation théologique sur la nature et le mode du corps ressuscité sous prétexte que ce mode nous dépasse nécessairement. Il est clair que le corps de Jésus présente des propriétés étonnantes et inexplicables (Il entre dans une pièce close!.) Cependant, bloquer ainsi la soif naturelle de l'intelligence au service de la foi est contre nature. Reste que le théologien doit garder à l'esprit que, dans ces domaines, la vérité ne se révélera qu'au Ciel.

Un certain nombre d'interprétations récentes et spiritualisantes de la résurrection ou encore d'autres attendant une recréation de l'homme tout entier à la fin du monde, après un temps de néant, ont pour cause le refus obsédant de la distinction âme-corps. Avoir peur du dualisme platonicien est une chose, nier la distinction en est une autre.

¹¹⁰⁶ Voir dans la Sommes de Saint Thomas, Supplément Question 75, Article 1; Un texte du Concile de Vatican II éclaire cette partie du traité (Gaudium et Spes, 39.)

«Nous ignorons le temps de l'achèvement de la terre et de l'humanité, nous ne connaissons pas le mode de transformation du cosmos. Elle passe, certes, la figure de ce monde déformée par le péché; mais, nous l'avons appris, Dieu prépare une nouvelle demeure et une nouvelle terre où règnera la justice et dont la béatitude comblera et dépassera tous les désirs de paix qui montent au cœur de l'homme. Alors, la mort vaincue, les fils de Dieu ressusciteront dans le Christ, et ce qui fut semé dans la faiblesse et la corruption revêtira l'incorruptibilité. La charité et ses oeuvres demeureront et toute cette création que Dieu a faite pour l'homme sera délivrée de l'esclavage de la vanité.

«Certes, nous savons bien qu'il ne sert à rien à l'homme de gagner l'univers s'il vient à se perdre lui-même, mais l'attente de la nouvelle terre, loin d'affaiblir en nous le souci de cultiver cette terre, doit plutôt le réveiller: Le corps de la nouvelle famille humaine y grandit, qui offre déjà quelque ébauche du siècle à venir. C'est pourquoi, s'il faut soigneusement distinguer le progrès terrestre de la croissance du règne du Christ, ce progrès a cependant beaucoup d'importance pour le Royaume de Dieu, dans la mesure où il peut contribuer à une meilleure organisation de la société humaine.

«Car ces valeurs de la dignité, de la communion fraternelle et de la liberté, tous ces fruits excellents de notre nature et de notre industrie, que nous aurons propagés sur terre selon le commandement du Seigneur et dans son esprit, nous les retrouverons plus tard, mais purifiés de toute souillure, illuminés, transfigurés, lorsque le Christ remettra à son Père «un royaume éternel et universel: royaume de vérité et de vie, royaume de sainteté et de grâce, royaume de justice, d'amour et de paix» Mystérieusement, le royaume est déjà présent sur cette terre; il atteindra sa perfection quand le Seigneur reviendra»

Objection 5: Le terme dernier d'un être marque son apogée; c'est alors qu'il atteint sa fin. Mais l'état le plus parfait pour l'âme, c'est d'être séparée du corps: elle est plus semblable à Dieu et aux anges; plus pure aussi, étant dégagée de tout ce qui n'est pas elle-même. L'état de séparation d'avec le corps est donc dernier pour l'âme. Elle ne reprendra donc pas son corps, pas plus que l'homme fait ne redevient enfant.

Objection 6: La mort corporelle est le châtement du péché originel, de même que la mort, séparation de l'âme d'avec Dieu, est le châtement du péché mortel. Mais, après la sentence de damnation le retour à la vie spirituelle est impossible. Il n'y a donc pas non plus de retour à la vie corporelle, de résurrection.

Objection 7: L'apôtre écrit¹¹⁰⁷: «*Le corps semé animal ressuscitera spirituel.*» Puis il dit: «La chair et le sang n'entreront pas en possession du royaume de cieux.» Donc il semble que la matière n'aura aucun rôle dans la résurrection.

Cependant: 1.» *Je sais*, dit Job¹¹⁰⁸, *que mon Rédempteur est vivant et qu'au dernier jour, je me relèverai de la terre et de nouveau je serai recouvert de ma peau.*» Il y aura donc une résurrection des corps.

2. Ce que l'Église enseigne par son Magistère¹¹⁰⁹: «Il faut d'abord que tous ceux qui ont à enseigner discernent bien ce que l'Église considère comme appartenant à l'essence de sa foi, la recherche théologique ne peut avoir d'autres vues que de l'approfondir et de le développer. Cette sainte Congrégation, qui a la responsabilité de promouvoir et de protéger la doctrine de la foi, veut ici rappeler l'enseignement que donne l'Église au nom du Christ, spécialement sur ce qui advient entre la mort du chrétien et la résurrection générale.»

1. L'Église croit (cf. Credo) à une résurrection des morts.

2. L'Église entend cette résurrection de l'homme tout entier; celle-ci n'est pour les élus rien d'autre que l'extension aux hommes de la Résurrection même du Christ.

3 L'Église affirme la survivance et la subsistance après la mort d'un élément spirituel qui est doué de conscience et de volonté en sorte que le «moi» humain subsiste. Pour désigner cet élément, l'Église emploie le mot «âme», consacré par l'usage de l'Écriture et de la Tradition. Sans ignorer que ce terme prend dans la Bible plusieurs sens, elle estime néanmoins qu'il n'existe aucune raison sérieuse de le rejeter et considère même qu'un outil verbal est absolument indispensable pour soutenir la foi des chrétiens.

4. L'Église exclut toute forme de pensée ou d'expression qui rendrait absurdes ou inintelligibles sa prière, ses rites funèbres, son culte des morts, lesquels constituent, dans leur substance, des lieux théologiques.

Conclusion: On affirme ou l'on nie la résurrection selon que l'on définit différemment la fin dernière de l'homme. Cette fin dernière, que tous désirent naturellement, c'est le bonheur. Certains ont pensé qu'il était possible d'en jouir en cette vie; dès lors, point n'était besoin pour eux d'en admettre une autre dans laquelle l'homme atteindrait sa perfection dernière ils niaient donc la résurrection.

Mais cette opinion ne tient guère devant la variété des conditions humaines, la fragilité de notre organisme, l'imperfection et l'instabilité de la science et de la vertu,...toutes choses qui empêchent le bonheur d'être parfait, comme saint Augustin le développe aux derniers chapitres de la Cité de Dieu.

Une seconde opinion admet donc une survie, mais pour l'âme seule, ce qui semble suffisant à satisfaire le désir du bonheur naturel à l'homme. Saint Augustin cite cette parole de Porphyre «L'âme ne peut être heureuse qu'en fuyant toute espèce de corps.» Donc il n'y aura pas de résurrection. Cette opinion n'était pas, chez tous ses tenants, conclusion des mêmes principes. Certains hérétiques prétendaient que tous les êtres corporels venaient d'un principe mauvais, tous les êtres spirituels, d'un principe bon. Le seul moyen, pour l'âme, d'atteindre sa perfection suprême, c'était donc de quitter

¹¹⁰⁷ 1 Corinthiens 15, 44;

¹¹⁰⁸ Job 19, 26;

¹¹⁰⁹ Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la foi, lettre sur quelques questions d'eschatologie, 17 mai 1979;

définitivement son corps, afin de pouvoir s'unir à son principe et y trouver sa béatitude. C'est pourquoi toutes les sectes hérétiques qui professent que c'est le diable qui a créé ou formé les êtres corporels nient la résurrection des corps. La fausseté de cette doctrine des deux principes a été établie au commencement du second livre des Sentences. D'autres ont prétendu que L'âme, elle seule, constitue toute la nature humaine, et qu'elle se sert du corps comme d'un instrument ou qu'elle est en lui comme le pilote dans le navire. Ainsi du moment que l'âme seule est béatifiée, le désir du bonheur, naturel à l'homme, est satisfait, sans qu'il soit besoin d'admettre la résurrection des corps.

Aristote a suffisamment réfuté cette théorie en démontrant que l'âme est unie au corps comme la forme l'est à la matière. L'âme, privée de son corps charnel, est en état d'imperfection naturelle. Sa puissance vitale aspire à retrouver la perfection de l'être. Il est donc de toute évidence que, puisque l'homme ne peut trouver le bonheur en cette vie, il est nécessaire d'affirmer la résurrection.

Solution 1: Saint Thomas d'Aquin pensait que l'âme subsistait en se séparant de tout ce qui a un rapport quelconque avec la matière. Mais le fait que le mort conserve son psychisme à travers un corps subtil dont nous avons établi l'existence¹¹¹⁰, ne change rien à la question de la résurrection de la chair. Nous en avons la preuve dans les évangiles. En voyant Jésus ressuscité, les disciples crurent voir un fantôme, c'est-à-dire justement un corps psychique séparé de sa chair. Pour démentir, Jésus se fit toucher d'eux et mangea avec eux du poisson, ce que ne peut pas faire un fantôme. Quant fait de retrouver son corps physique, il est loin d'être inutile pour l'homme ressuscité, tant au plan de sa perfection naturelle que surnaturelle. Il lui rend la plénitude de son être et le sens du toucher et du goût adapté aux choses matérielles faites d'atomes et de molécules. Il permet donc que les élus reçoivent des joies et des plaisirs jusque dans leur chair. Pour les damnés, il leur rend la liberté de jouir de leur choix, bien que cette liberté, leur âme et leur esprit étant perpétuellement dans le malheur, ne puisse pas produire en eux de vrais plaisirs physiques.

Solution 2: Le ciel ne cessera jamais de subsister quant à sa substance, mais seulement quant à sa forme et à l'influence qu'il exerce sur les transformations des êtres terrestres; c'est ce sens qu'il faut donner à la parole de saint Paul «*La figure de ce monde passe.*»

Solution 3: A proprement parler, l'âme d'Abraham n'est pas Abraham, mais seulement une partie de lui-même; et ainsi des autres. La vie de son âme ne suffirait donc pas pour qu'Abraham soit vivant en perfection ou pour que le Dieu d'Abraham soit le Dieu d'un vivant parfait, c'est-à-dire pleinement lui-même; il y faut la vie du composé tout entier, de l'âme et du corps. Cette vie n'existait pas, à l'état de réalisation, au moment où Dieu prononçait ces paroles; elle existait cependant dans la réunion prévue de l'âme et du corps par la résurrection. Ces paroles de Notre-Seigneur sont donc un argument très ingénieux, non moins qu'efficace, en faveur de la résurrection.

Solution 4: L'âme est unie au corps, non seulement comme l'agent à l'instrument, mais comme la forme à la matière; c'est pourquoi l'opération est du composé, et non de l'âme seule. Or, comme la récompense de l'œuvre est due à l'ouvrier, c'est l'homme lui-même, composé d'âme et de corps, qui doit recevoir la récompense de ce qu'il a fait. Les péchés véniels sont appelés péchés, moins parce qu'ils ont absolument la nature du péché que parce qu'ils y prédisposent; de même, les peines du purgatoire sont moins une punition qu'une purification; le corps et l'âme sont purifiés séparément le corps par la mort et la dissolution, l'âme par le feu, l'esprit par l'absence de Dieu, le psychisme par le désir et la tristesse.

Solution 5: Toutes choses égales d'ailleurs, l'état de l'âme unie au corps est plus parfait, parce qu'elle est une partie d'un tout et qu'une partie intégrale est faite pour le tout. Ce qui ne l'empêche pas d'être plus semblable à Dieu, à un certain point de vue. En effet, absolument parlant, un être ressemble le plus à Dieu, quand il a tout ce qu'exige sa nature, parce qu'alors il reflète le mieux la divine

¹¹¹⁰ Question 8, article 2;

perfection. L'organe, qu'on appelle le cœur, est plus semblable à Dieu, qui est immuable, quand il est en mouvement que lorsqu'il s'arrête, car son mouvement, c'est sa perfection, son arrêt, c'est sa mort.

Solution 6: La mort corporelle est la conséquence du péché d'Adam qui fut effacé par la mort du Christ elle doit donc disparaître, elle aussi; Tandis que la mort spirituelle est la conséquence d'un péché dont on ne s'est pas repenti, et dont on ne pourra plus jamais se repentir, elle est donc éternelle.

Solution 7: Il est parfaitement impossible de supposer que le corps se transformeront en esprit. Il n'y a de passage réciproque qu'entre des êtres qui sont unis dans la matière. Or il ne peut y avoir participation commune à la matière entre êtres spirituels et êtres corporels, les substances spirituelles étant totalement immatérielles. Il est donc impossible que le corps se transforme en substance spirituelle.

Et la fausseté de ces opinions est évidente. Notre résurrection en effet semblable à la résurrection du Christ, comme l'écrit Paul aux Philippiens: «Il restaurera notre corps misérable à la ressemblance de son corps glorieux. Mais le Christ après sa résurrection a eu un corps qu'on pouvait toucher, fait de chair et d'os. Au témoignage de saint Luc, il dit à ses disciples, après sa résurrection *«Touchez et voyez, un esprit n'a ni chair ni os comme vous voyez que j'en ai.»* Les autres hommes, quand ils ressusciteront, auront donc des corps que l'on pourra toucher faits de chairs et d'os. L'âme est unie au corps comme la forme à la matière. Or toute forme possède une matière déterminée; il doit y avoir proportion en effet entre l'acte et la puissance. Mais l'âme étant spécifiquement identique, il semble qu'elle doive y avoir une matière spécifiquement identique. Le corps sera donc après la résurrection spécifiquement le même qu'avant. Il devra donc être fait de chairs, d'os et d'autres éléments semblables.

Article 2: Tous les hommes ressusciteront-ils?

Objection 1: La résurrection n'aura lieu qu'à l'heure du jugement Mais il est dit dans les Psaumes *«Les impies ne ressusciteront pas au jugement.»* Tous les hommes ne ressusciteront donc pas.

Objection 2: La même conclusion négative semble ressortir de ce texte de Daniel qui contient une certaine restriction *«Beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront.»*

Objection 3: La résurrection rendra les hommes semblables au Christ ressuscité; c'est pourquoi l'Apôtre conclut que, puisque le Christ est ressuscité, nous aussi nous ressusciterons. Mais ceux-là seulement doivent devenir semblables au Christ ressuscité, qui ont porté son image, c'est-à-dire les bons.

Objection 4: La remise de la peine exige la disparition de la faute. Or, la mort corporelle est la peine du péché originel, qui n'est pas effacé chez tous les hommes. Tous ne ressusciteront donc pas.

Objection 5: C'est par la grâce du Christ que nous renaissions, et par elle aussi que nous ressusciterons. Mais les enfants qui meurent dans le sein maternel sont incapables de renaître, donc de ressusciter.

Cependant: Saint Jean écrit *«Tous ceux qui sont dans le tombeau entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'auront entendue vivront.»*

2. De même, saint Paul *«Nous ressusciterons tous, etc.»*

3. La résurrection est nécessaire pour que les ressuscités reçoivent la peine ou la récompense qu'ils ont méritée. Or tous en sont là les adultes par leur action personnelle, les enfants, par l'action d'autrui. Tous doivent donc ressusciter.

Conclusion: Ce qui a sa raison d'être dans la nature même d'une espèce doit se retrouver également en tous ceux qui en font partie. Telle est la raison d'être de la résurrection, c'est que l'âme séparée du corps est incapable de réaliser la perfection dernière de l'espèce humaine. Aucune âme ne restera donc éternellement séparée de son corps. Il est donc nécessaire que tous les hommes ressuscitent, aussi bien qu'un seul.

Solution 1: Il s'agit ici de la résurrection spirituelle, qui ne sera pas le partage des impies, lorsque les consciences seront examinées au jugement. On pourrait dire encore qu'il s'agit des impies tout à fait infidèles, qui ne ressusciteront pas pour être jugés, puisqu'«*ils sont déjà jugés.*»

Solution 2: «Beaucoup, c'est-à-dire, tous» comme l'explique saint Augustin. Cette manière de parler se rencontre souvent dans l'Écriture.

Solution 3: En cette vie, les méchants comme les bons sont conformes au Christ par l'humanité, mais non par la grâce. Tous aussi lui seront conformés par la vie naturelle qui sera rendue à tous; Mais les bons seuls lui ressembleront par la gloire.

Solution 4: Ceux qui sont morts avec le péché originel en ont subi la peine en mourant. Quant à ce péché lui-même, il leur est remis par la miséricorde de Dieu et à la prière d'adoption des parents du ciel qui les accueille. Leur cas n'est donc pas différent des autres hommes.

Solution 5: Nous renaissions par la grâce du Christ qui nous est donnée; nous ressuscitons par la grâce qui lui a fait prendre notre nature et notre ressemblance. Ceux qui meurent dans le sein maternel, quoique la grâce du Christ ne leur ait pas infusé la vie surnaturelle, du moins en ce monde, peuvent la recevoir au moment de leur entrée dans l'autre. Et, puisqu'ils ont la même nature humaine que le Christ, du fait qu'ils possèdent tous les éléments essentiels de cette nature, ils ressuscitent comme lui.

Article 3: La résurrection est-elle naturelle?¹¹¹¹

Objection 1: «L'universalité, dit saint Damascène, est le caractère de ce qui est naturel dans les individus qui ont la même nature.» Or, la résurrection doit être universelle; elle est donc naturelle.

Objection 2: «Ceux qui ne veulent pas croire docilement à la résurrection, dit saint Grégoire, devraient en être convaincus par leur raison. L'univers ne nous montre-t-il pas partout et tous les jours des images de notre résurrection? «Et il cite la lumière, dont la disparition est comme impie mort, et le retour, comme une résurrection; les arbres, qui ne perdent leur verdure que pour la voir renaître; les graines qui pourrissent et meurent, mais ensuite germent et revivent. Or, la raison ne peut apprendre des phénomènes naturels rien que de naturel. La résurrection l'est donc aussi.

Objection 3: Ce qui n'est pas naturel est l'effet d'une certaine violence, et ne dure pas. Or, ce que la résurrection aura refait durera éternellement. Elle est donc naturelle.

Objection 4: L'unique fin à laquelle tend la nature est ce qu'il y a de plus naturel. Mais cette fin, c'est la résurrection et la glorification des saints, comme le dit saint Paul.

Objection 5: La résurrection est un mouvement dont le terme est la perpétuelle union de l'âme et du corps, et un mouvement est naturel, quand son terme l'est aussi. Or, la perpétuelle union de l'âme et du corps est naturelle: l'âme étant faite pour le corps, il est naturel à celui-ci (l'être toujours vivant par l'âme, comme à l'âme de vivre toujours en lui. La résurrection sera donc naturelle.

¹¹¹¹ Ici l'article de saint Thomas est présenté sans modification, Supplément Question 75, article 3;

Cependant: «De la privation à la possession il n'y a pas de retour naturel.» Or, la mort est la privation de la vie. Donc, la résurrection ou retour à la vie, n'est pas naturelle. D'autre part, le mode naturel à l'homme, c'est d'être engendré par un autre homme. La résurrection ne sera donc point naturelle, puisque le procédé sera tout différent.

Conclusion: On peut considérer trois espèces de mouvement ou action dans un être par rapport à sa nature. Le mouvement ou action, (but la nature n'est ni le principe ni le terme, et qui peut provenir soit d'un principe surnaturel, comme dans la glorification du corps, soit d'un principe quelconque, comme dans la pierre lancée en l'air par un mouvement violent et ayant pour terme un repos qui ne l'est pas moins. -Le mouvement, dont le principe et le terme sont tous les deux naturels, telle la pierre qui descend de son propre poids.- Le mouvement, dont le terme est naturel, quoique le principe ne le soit pas; ce principe est tantôt supérieur à la nature: par exemple, dans la vue miraculeusement recouvrée, le terme est naturel, mais le miracle ne l'est pas; tantôt simplement extérieur, comme dans le forçage des fleurs et des fruits. - En aucun cas, le principe ne saurait être naturel sans que le terme le soit aussi, parue que les principes naturels sont déterminés à certains effets, au delà desquels ils sont inopérants. Le mouvement ou action de la première espèce ne peut en aucune façon être dit naturel; mais miraculeux ou violent. - Celui de la seconde est absolument naturel. - Celui de la troisième ne l'est que relativement au terme naturel auquel il aboutit; par ailleurs, il est miraculeux, artificiel ou violent Est «naturel», à proprement parler, «ce qui est selon la nature», c'est-à-dire, l'être qui possède cette nature et les propriétés qui en découlent. Donc, à moins d'une restriction, un mouvement ne peut être dit naturel, s'il n'a pas la nature pour principe.

Quoique le terme de la résurrection soit naturel, il est impossible que son principe le soit. La nature, en effet, est «principe de mouvement dans l'être où elle est»; principe actif, comme dans le déplacement des corps lourds ou légers, les changements naturels des corps vivants; principe passif, comme dans la génération des corps simples. Le principe passif d'une génération naturelle est une puissance passive naturelle, à laquelle correspond toujours une puissance active naturelle aussi, peu importe d'ailleurs, quant à la question présente, que ce principe actif ait pour objet la perfection dernière, c'est-à-dire, la tomme ou seulement une prédisposition nécessaire, comme pour l'âme humaine, selon la doctrine catholique ou même pour toutes les formes, selon l'opinion de Platon et d'Averroès.

Or, il n'existe aucun principe actif naturel de la résurrection, ni pour unir le corps et l'âme, ni pour préparer cette union, puisque la seule prédisposition qui soit naturelle, c'est l'évolution du germe humain. Donc, même en admettant qu'il y ait dans le corps une certaine puissance passive, une inclination quelconque à sa réunion avec l'âme, elle serait hors de toute proportion avec ce qu'exige un mouvement pour être naturel. Dès lors, absolument parlant, la résurrection est un miracle; on ne peut l'appeler naturelle que relativement à son terme, ainsi qu'on l'a expliqué.

Solution 1: Saint Damascène parle des caractères communs à tous les individus et qui ont leur nature pour principe. En effet, si, par miracle, tous les hommes devenaient blancs ou se trouvaient réunis dans le même lieu comme au temps du déluge, cela ne ferait ni de la blancheur, ni de cette localisation, des caractères naturels de l'homme

Solution 2: Les phénomènes naturels ne peuvent aller jusqu'à démontrer ce qui n'est pas naturel, mais ils peuvent servir à en persuader; car la nature est comme un symbole du surnaturel, par exemple, l'union du corps avec l'âme représente l'union de l'âme béatifiée avec Dieu. De même, les exemples allégués par saint Paul et saint Grégoire servent à nous persuader de la résurrection qui est un article de foi.

Solution 3: Il s'agit ici d'un mouvement dont le terme est contraire à la nature. Or, il n'en sera point ainsi dans la résurrection. L'argument ne porte donc pas.

Solution 4: L'action de la nature tout entière est subordonnée à celle de Dieu. Or, de même qu'un art inférieur tend toujours à une fin que peut seul réaliser l'art supérieur qui achève l'œuvre ou se sert de

l'œuvre déjà achevée, de même, la nature, à elle seule, est impuissante à réaliser la fin dernière à laquelle elle aspire. La réalisation de cette fin ne peut donc pas être naturelle.

Solution 5: S'il ne peut y avoir de mouvement naturel qui ait pour terme un repos violent, il peut cependant y avoir un mouvement qui ne soit pas naturel et qui ait pour terme un repos naturel.

QUESTION 36: La cause de la résurrection

Trois demandes:

1. La résurrection du Christ est-elle la cause de la nôtre?
2. La voix de la-trompette?
3. Les anges?

Article 1: La résurrection du Christ est-elle la cause de la nôtre?

Objection 1: «Poser la cause, c'est poser l'effet.» Mais la résurrection du Christ n'a pas été aussitôt suivie de celle des autres hommes. Elle n'est donc pas la cause de notre résurrection.

Objection 2: Un effet exige la préexistence de sa cause. Or, la résurrection aurait eu lieu même si le Christ n'était pas ressuscité, car Dieu aurait pu sauver les hommes d'une autre manière. La résurrection du Christ n'est donc pas la cause de la nôtre.

Objection 3: Un même phénomène, commun à tous les êtres d'une même espèce, a une seule et même cause. Or, la résurrection est commune à tous les hommes. Donc, comme celle du Christ n'est pas la cause d'elle-même, elle ne l'est pas non plus de la résurrection des autres hommes.

Objection 4: L'effet doit avoir une certaine ressemblance avec sa cause. Mais la résurrection des méchants ne ressemblera en rien à celle du Christ. Elle ne l'aura donc point pour cause.

Cependant: «Dans un genre quelconque, ce qui est premier est cause de tout le reste.» Or, la résurrection corporelle du Christ le fait appeler «*les prémices de ceux qui dorment*»; «le premier-né d'entre les morts.» Sa résurrection sera donc la cause de celle des autres hommes.

2. La résurrection du Christ a plus de rapport avec notre résurrection corporelle qu'avec notre résurrection spirituelle ou justification. Or, la résurrection du Christ est la cause de celle-ci «Il est ressuscité pour notre justification.» Donc elle est la cause de celle-là.

Conclusion: Le Christ est appelé le Médiateur entre Dieu et les hommes, en vertu de sa nature humaine; aussi est-ce par l'entremise de celle-ci que les dons de Dieu parviennent aux hommes. L'unique remède à la mort spirituelle, c'est la grâce donnée par Dieu; l'unique remède à la mort corporelle, c'est la résurrection opérée par Dieu. Ainsi, de même que le Christ a reçu de Dieu les prémices de la grâce, et que sa grâce est cause de la nôtre: «*C'est de sa plénitude que nous avons tous reçu, et grâce sur grâce*»; de même, le Christ est le premier ressuscité et sa résurrection est cause de la nôtre. Comme Dieu, il en est la cause, pour ainsi dire, équivoque; comme Dieu-homme ressuscité, il en est la cause prochaine et, en quelque sorte, univoque.

La cause efficiente univoque produit un effet dont la forme est semblable à la sienne. Mais il faut distinguer. En certains cas, la forme même, par laquelle l'effet ressemble à sa cause, est le principe direct de l'action productrice de l'effet telle la chaleur du feu. En d'autres, ce n'est pas cette forme elle-même, mais les principes dont elle est issue: par exemple, si un homme blanc engendre un homme blanc, la blancheur n'est pas le principe actif, mais on peut dire néanmoins qu'elle est la cause

de ce caractère, parce que c'est en vertu des principes par lesquels il est blanc que le père engendre un fils qui l'est aussi.

C'est de cette manière que la résurrection du Christ est cause de la nôtre. Ce qui a ressuscité le Christ, cause efficiente univoque de notre résurrection, nous ressuscitera également, et c'est la puissance divine qu'il partage avec son Père «*Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à vos corps mortels.*»

La résurrection même du Christ, Homme-Dieu, est pour ainsi dire, la cause instrumentale de la nôtre. En effet, le Christ agissait divinement en usant de son corps comme d'un instrument: saint Damascène en donne comme exemple le lépreux que Jésus guérit en le touchant.

Solution 1: Une cause suffisante produit aussitôt son effet direct et immédiat; mais il en va autrement de l'effet dont un intermédiaire la sépare: par exemple, la chaleur, si intense soit-elle, ne se communique pas tout d'un coup, mais peu à peu, en faisant passer l'objet du froid au chaud, parce que son moyen d'action, c'est le mouvement. La résurrection du Christ ne cause pas la nôtre directement, mais moyennant le principe qui l'a causée elle-même, c'est-à-dire, la puissance divine, qui nous ressuscitera comme elle a ressuscité le Christ. La puissance divine elle-même agit toujours par le moyen de la volonté divine, qui est en rapport immédiat avec l'effet à produire. La résurrection des hommes ne devait donc pas suivre sans délai celle du Christ, mais elle la suivra à l'heure marquée par la volonté de Dieu

Solution 2: La puissance divine ne dépend pas de telles ou telles causes secondes au point de pouvoir produire leurs effets sans elles ou au moyen d'autres causes. Elle pourrait, par exemple, entretenir la vie sur la terre indépendamment des influences célestes, qui, cependant, selon l'ordre providentiel, en sont la cause normale. De même, la divine Providence a voulu que, dans le plan choisi par elle pour l'humanité, la résurrection du Christ fût la cause de la nôtre. Elle aurait pu choisir un autre plan, et alors, la cause de notre résurrection eût été celle que Dieu lui aurait assignée.

Solution 3: Cet argument suppose des êtres de même espèce, ayant tous le même rapport avec la cause première de tel effet auquel l'espèce tout entière doit participer. Il n'en est pas de même ici. L'humanité du Christ est plus proche que la nôtre de la divinité dont la puissance est la cause première de la vie. La résurrection du Christ a donc pour cause immédiate la divinité, qui n'est cause de la nôtre que par l'intermédiaire du Christ ressuscité.

Solution 4: La résurrection de tous les hommes aura une certaine ressemblance avec celle du Christ par la vie naturelle, que tous partageront avec lui et que tous retrouveront pour ne plus la perdre. Mais les saints, qui ressemblèrent au Christ par la grâce, lui ressembleront aussi par la gloire

Article 2: La voix de la trompette sera-t-elle la cause de notre résurrection?

Objection 1: «Croyez, dit saint Damascène, que la résurrection aura pour causes la volonté, la puissance, un signe divins.» Ces causes étant suffisantes, il n'y a pas lieu d'en ajouter une autre.

Objection 2: A quoi bon la voix de la trompette, puisque es morts sont incapables de l'entendre?

Objection 3: Si une voix est cause de la résurrection, ne peut être qu'en raison d'une puissance qu'elle a reçue de Dieu.» *Il donnera à sa voix la puissance*», dit le Psaume; et la Glose ajoute: «*de ressusciter les morts.*» Mais lorsqu'une puissance est donnée à un être, même par miracle, l'acte qui s'ensuit n'en est pas moins naturel; par exemple, la vision de l'aveugle-né est naturelle, quoiqu'il ait recouvré la vue par un miracle. La résurrection serait donc naturelle; ce qui est faux.

Cependant: 1.» Au son de la trompette divine, écrit saint Paul, le Seigneur lui-même descendra du ciel, et ceux qui sont morts dans le Christ ressusciteront d'abord.»

2.» *Ceux qui sont dans les tombeaux, dit saint Jean, entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'auront entendue vivront.*» Or, cette voix, le Maître des Sentences l'appelle une trompette.

Conclusion: La cause doit être, d'une manière ou d'une autre, jointe à son effet: le moteur et le mobile, l'ouvrier et l'œuvre, sont ensemble, dit Aristote. Or, le Christ ressuscité est la cause univoque de notre résurrection. Il faut donc qu'il l'opère par quelque signe sensible.

Certains disent que ce signe sera la voix même du Christ commandant la résurrection, comme *«il commanda à la mer et calma la tempête.»*

D'autres disent que ce sera l'apparition du Fils de Dieu dans le monde: *«Comme l'éclair part de l'orient et brille jusqu'à l'occident, ainsi en sera-t-il de l'avènement du Fils de l'homme.»* Ils s'appuient sur l'autorité de saint Grégoire, d'après lequel le son de la trompette signifie simplement la manifestation du Fils de Dieu comme juge. Cette apparition est appelée sa «voix «en tant qu'elle aura la puissance d'un commandement; car aussitôt la nature entière s'empressera de refaire les corps des hommes. Aussi l'Apôtre, quand il décrit l'avènement du Christ, parle-t-il d'un «ordre donné.»

Cette voix, quelle qu'elle soit d'ailleurs, est appelée parfois «un cri », comme celui du héraut qui cite à comparaître. - Ailleurs elle est appelée le son de «la trompette », soit à cause de son éclat, soit par comparaison avec ce qui se passait sous l'Ancien Testament: la trompette annonçait l'assemblée, excitait au combat, conviait aux fêtes; de même, les ressuscités seront convoqués au grand conseil du jugement, au combat que «l'univers livrera aux insensés», à la célébration de la fête éternelle

Solution 1: Saint Damascène mentionne trois choses: la volonté divine qui commande, la puissance qui exécute, la facilité de l'exécution qu'il exprime par le mot «signe», par une comparaison empruntée aux actions humaines. Une chose semble facile, quand une parole suffit pour qu'elle soit faite; mais, combien plus, lorsque, sans même ouvrir la bouche, au premier signe de notre volonté, celle-ci est exécutée par ceux qui en sont chargés. Le signe fait par nous est cause de l'exécution, parce que c'est l'expression de notre volonté. Le signe fait par Dieu, dont l'exécution sera la résurrection, sera le signal donné par lui, auquel toute la nature obéira en ressuscitant les morts. Ce signal est identique à «la voix de la trompette », comme on le voit par ce qui a été dit.

Solution 2: Il en sera de cette voix, quelle qu'elle soit, comme des paroles qui sont la forme des sacrements et qui ont le pouvoir de sanctifier, non parce qu'elles sont entendues, mais parce qu'elles sont proférées; De même encore, la voix réveille le dormeur par le mouvement de l'air dont elle frappe son oreille et non par la connaissance qu'il en a, puisque celle-ci suit le réveil et n'en est donc pas la cause.

Solution 3: Cet argument porterait si la puissance donnée à cette voix était qui être achevé, car alors ce qui viendrait d'elle aurait pour principe une puissance devenue naturelle. Mais il n'en sera pas ainsi, et la puissance qu'elle aura sera semblable à celle des paroles sacramentelles.

Article 3: Les anges coopéreront-ils à la résurrection?

Objection 1: La résurrection est l'œuvre d'une puissance plus grande que la génération. Or, en celle-ci, l'âme est unie au corps sans le ministère des anges. Il en sera donc de même pour la résurrection.

Objection 1: Si certains anges devaient y coopérer, ce seraient les Vertus, qui ont pour fonction d'opérer les miracles. Or, mention est faite des Archanges. C'est donc qu'aucune coopération ne sera requise.

Cependant: *«Le Seigneur descendra du ciel à la voix de l'Archange, et les morts ressusciteront.»*

Conclusion: «De même, dit saint Augustin, que les corps plus grossiers et inférieurs sont régis, d'après certaines lois, par ceux qui sont plus subtils et plus puissants, de même Dieu gouverne tous les corps

par les esprits cloués de la vie raisonnable.» Saint Grégoire dit aussi quelque chose de semblable. D'où il suit que Dieu se sert du ministère des anges pour tout ce qui regarde le monde matériel. Or, la résurrection comporte quelque chose de matériel, à savoir, la préparation de la matière destinée à la reconstruction des corps humains. Dieu en chargera ses anges. Mais c'est sans leur ministère qu'il réunira à leurs corps les âmes que lui seul aussi a créées, et qu'il glorifiera les corps comme lui seul glorifie les âmes. C'est à ce ministère angélique que certains appliquent le mot «voix», d'après le Maître des Sentences

Solution 1: Elle vient d'être donnée.

Solution 2: C'est surtout l'archange saint Michel qui remplira ce ministère, lui qui est le prince de l'Église; Après l'avoir été de la Synagogue, Comme le dit Daniel. Mais il agira sous l'influence des Vertus et des Ordres angéliques supérieurs. De même, les anges gardiens coopéreront à la résurrection de ceux qui leur étaient confiés. Cette voix peut donc être dite celle d'un ange ou de plusieurs.

QUESTION 37: Le temps et le mode de la résurrection.

Il s'agit maintenant du temps et du mode de la résurrection.

Quatre demandes:

1. La résurrection doit-elle être différée jusqu'à la fin du monde?
2. Doit-elle avoir lieu immédiatement après le retour du Christ?
3. En un instant?

Article 1: La résurrection doit-elle être différée jusqu'à la fin du monde, pour que tous les hommes ressuscitent ensemble?

Objection 1: Il y a une plus grande harmonie entre la cause et les effets qu'entre les effets eux-mêmes, comme aussi entre la tête et les membres qu'entre les membres eux-mêmes. Or, le Christ, tête de l'humanité, n'a pas différé sa résurrection jusqu'à la fin du monde. Donc les saints qui meurent avant cette date doivent faire de même.

Objection 2: La résurrection du Christ est la cause de la nôtre. Or, certains membres, plus unis au chef, sont ressuscités sans délai; on croit que ce privilège fut accordé à la Sainte Vierge. On peut donc croire aussi que la promptitude de la résurrection dépend de la conformité au Christ par la grâce et le mérite.

Objection 3: L'état du Nouveau Testament est plus parfait, représente mieux l'image du Christ, que celui de l'Ancien Testament. Or, plusieurs saints, morts avant le Christ, sont ressuscités en même temps que lui: *«Plusieurs saints, qui dormaient dans leurs tombeaux, ressuscitèrent.»* A plus forte raison, les saints du Nouveau Testament doivent donc ressusciter sans attendre la fin du monde.

Objection 4: Après la fin du monde, il n'y aura plus d'années. Mais il doit y en avoir un grand nombre entre la résurrection des premiers ressuscités et celle des autres: *«Je vis les âmes de ceux qui avaient été décapités à cause du témoignage de Jésus et de la parole de Dieu... Ils eurent la vie et régnèrent avec le Christ pendant mille ans; mais les autres morts n'eurent point la vie, jusqu'à ce que les mille ans furent écoulés.»* Tous les morts n'attendront donc pas la fin du monde pour ressusciter ensemble.

Objection 5: A propos de cette résurrection immédiate on s'est demandé¹¹¹² si on peut l'admettre, étant donné que l'Écriture parle d'une résurrection finale; d'autre part l'Écriture ne conçoit pas la vie d'une âme séparée. On émet donc l'hypothèse que l'homme qui meurt participe à la vie du Corps ressuscité du Christ. Cette hypothèse du Père Benoît est profonde et tend à coïncider avec l'affirmation de la résurrection immédiate. En effet, ce qui subsiste dans l'éternité c'est la plénitude du Corps du Christ unifié par l'Esprit du Père. Dès que l'homme communie à ce corps, il vit par l'Esprit; dès qu'il entre, par sa mort, en communion plus plénière avec ce corps, on peut dire qu'il est vraiment ressuscité, participant de la vie pascale de Jésus. Dans cette perspective, le dogme de l'Assomption assume une signification typologique exceptionnelle: la Vierge Marie est le type de tous ceux qui se sont endormis dans le Christ pour vivre aussitôt après dans la plénitude de sa vie. L'attente ne se porterait donc pas sur la résurrection du corps, mais sur le renouvellement cosmique, achèvement de l'œuvre du Père par son Fils dans l'Esprit. Mais si cette thèse, que l'on reprendra à propos de la résurrection de la chair (c. 7), reste au niveau de la recherche, elle peut néanmoins corriger ce qui est trop humain dans la position qu'affirme l'immortalité naturelle. Dans celle-ci, la créature paraît atteindre la vie d'une façon presque autonome. Il faudra alors rappeler que même l'immortalité n'est qu'un don purement gratuit de la part de Dieu. Si Dieu nous a voulu capables de vaincre la mort, c'est justement parce qu'il nous a créés pour nous associer à sa vie à jamais.¹¹¹³

Cependant: 1. « *L'homme, dit Job, ne se réveillera pas tant que subsistera le ciel, on ne le fera pas sortir de son sommeil.* » Or, le ciel doit subsister jusqu'à la fin du monde.

2.» Tous les saints que leur foi a rendus recommandables n'ont pas obtenu l'objet de la promesse «, c'est-à-dire, la béatitude complète de l'âme et du corps, «parce que Dieu nous a fait une condition meilleure pour qu'ils n'obtinssent pas sans nous la perfection du bonheur », qui consistera, ajoute la Glose, «dans l'accroissement de la joie de chacun des élus par celle de tous les autres.» Mais la glorification du corps aura lieu eu même temps que leur résurrection: c'est alors que le Christ transformera notre corps si misérable, en le rendant semblable à son corps glorieux «; c'est alors que «les fils de la résurrection seront comme les anges de Dieu dans le ciel.» Tous les hommes doivent donc ressusciter ensemble, à la fin du monde.

Conclusion: Lors de sa passion, le Christ a sauvé l'homme tout entier, selon qu'il est corps et âme. Et l'on peut distinguer deux manières dont cette rédemption est appliquée à l'homme:

- 1) Selon qu'il participe à la nature humaine, en le libérant de la faute originelle et de ses conséquences comme la maladie et la mort;
- 2) Selon qu'il est une personne individuellement appelée au salut, en ouvrant à chacun les portes du Ciel.

Il convenait sous ces deux aspects que la pleine réalisation de ce salut soit différée et ne soit pas communiquée à l'homme aussitôt après la résurrection du Christ. En ce qui concerne chaque personne humaine prise en particulier, la vision de l'essence divine n'est communiquée qu'au terme d'une vie terrestre éprouvante et d'un purgatoire dont la finalité est de libérer l'âme de ses péchés. Et ce gouvernement de Dieu sur l'homme est convenable puisqu'il permet à beaucoup d'être sauvés. En ce qui concerne la nature humaine le péché originel a été effacé dès l'achèvement de la passion du Christ dont les fruits sont communiqués à chacun par le bain du baptême mais les conséquences de ce péché ne devaient pas disparaître avant la fin du monde. Ces conséquences sont principalement le désordre qui règne dans la nature humaine et dans l'univers matériel qui, originellement, étaient parfaitement en harmonie. Ce désordre qui manifeste à l'homme son impuissance et sa condition de créature, évite à beaucoup le péché de l'orgueil et dispose à l'humilité et au désir de Dieu.

Il convient que les conséquences du péché originel soient détruites d'un seul coup, au dernier jour, lorsque Dieu ressuscitera nos corps et transformera l'univers en un monde nouveau et cela pour trois raisons:

- 1) Parce que le monde passager et son désordre n'auront plus aucune utilité au bien de l'homme après

¹¹¹² c) «La Foi Catholique», conférence du p. Pierre Benoît à Fribourg;

¹¹¹³ (2) VITALINI saint: Théologie de l'au-delà, Université de Fribourg, Suisse, 1980, p. 23;

le retour du Christ;

2) Parce que la gloire de Dieu et son salut en seront manifestés d'une façon digne du rédempteur qui sera exalté dans la mesure même ou il a été abaissé lors de sa passion. Selon Isaïe¹¹¹⁴: «*Les lieux accidentés se changent en plaine et les escarpements en large vallée. Alors la gloire de Yahvé se révélera et toute chair, d'un coup, la verra, car la bouche de Yahvé a parlé.*» Selon saint Augustin, la gloire de Dieu consiste dans le salut de l'homme.

3) Parce que la puissance du démon sur la nature humaine sera elle-même devenue inutile. Dieu permettait pour le bien de l'âme dont la droiture en était éprouvée dans le temps de la vie terrestre. En conséquence cette puissance du mal, devra être détruite complètement selon Isaïe¹¹¹⁵: «*Comment a fini le tyran, a fini son arrogance lui qui frappait de coups les peuples avec emportement et sans relâche? Il s'est couché, on ne monte plus pour nous abattre.*»

Solution 1: Entre la tête et les membres, une plus grande harmonie qu'entre les membres eux-mêmes est nécessaire pour qu'elle agisse sur eux, par contre, la causalité qu'elle exerce sur les membres, qui ne l'exercent pas les uns sur les autres, rend ceux-ci différents de la tête et ressemblants entre eux; D'où il suit que la résurrection du Christ, et on ne peut le dire d'aucune autre, est comme le type de notre résurrection; Et la foi au Christ ressuscité nous donne l'espoir de ressusciter nous-mêmes. Sa résurrection devait donc précéder celle des autres hommes, qui ressusciteront ensemble à la fin du monde.

Solution 2: Certains membres du Christ peuvent être plus dignes, plus conformes à celui qui est la tête, mais sans partager ni son titre ni Son influence. Leur conformité au Christ ne leur donne donc aucun droit à une résurrection anticipée et typique. Si ce privilège a été accordé à quelques-uns, c'est seulement par une grâce toute spéciale.

Solution 3: Saint Jérôme hésite, à ce sujet, entre une résurrection temporaire, comme celle de Lazare destinée simplement à leur permettre de rendre témoignage au Christ ressuscité, et une résurrection définitive, suivie d'une «ascension en corps et en âme à la suite du Christ montant aux cieux..» Cette seconde alternative paraît plus probable. Une vraie résurrection semble mieux en harmonie avec un vrai témoignage au Christ vraiment ressuscité. D'ailleurs, ce n'est point à cause d'eux-mêmes que leur résurrection fut aussi prompte, mais afin de témoigner de celle du Christ et fonder ainsi la foi du Nouveau Testament. Il convenait donc mieux aussi que ces ressuscités fussent des justes de l'Ancien Testament. Il faut ajouter que si l'Évangile mentionne leur résurrection avant celle du Christ, c'est par une anticipation dont les historiens sont coutumiers. De fait, personne n'est définitivement ressuscité avant le Christ, «*prémices de ceux qui dorment du dernier sommeil*»; quoiqu'il y ait eu des résurrections temporaires comme celle de Lazare.

Solution 4: Comme saint Augustin le rapporte, certains hérétiques prirent occasion de ces paroles pour admettre que certains doivent ressusciter avant les autres et régner mille ans sur la terre avec le Christ: de là, leur nom de Chiliastes ou de Millénaires. Il montre donc qu'il faut les interpréter autrement et les entendre de la résurrection spirituelle par laquelle les pécheurs recouvrent la vie de la grâce. La seconde résurrection sera celle des corps. «Le royaume du Christ», c'est l'Église, dans laquelle règnent avec lui non seulement les martyrs, mais tous les élus, «une partie étant prise ici pour le tout.» -Ou encore, s'il s'agit du royaume glorieux du Christ, les martyrs sont spécialement nommés, «parce que ceux-là sur tout règnent après leur mort qui ont combattu jusqu'à la mort pour la vérité.» Le mot «millénaire» ne signifie point un nombre déterminé, mais désigne tout le temps qui s'écoule maintenant, et penchant lequel, maintenant, les saints règnent avec le Christ. Le nombre mille désigne l'universalité mieux que le nombre cent: cent, c'est le carré de dix; mais mille, c'est un nombre achevé, le produit de dix multiplié deux fois par lui-même, dix fois dix dizaines. Les Psaumes emploient ce mot dans le même sens: «*La parole que Dieu a affirmée pour mille générations*», c'est-à-dire, pour toutes.

¹¹¹⁴ Isaïe 40, 4;

¹¹¹⁵ Isaïe 14, 4;

Solution 5: Cette hypothèse méconnaît la différence entre l'être et l'amour. Notre union au Christ après notre mort sera une union d'amour. Dès cette terre, pour signifier ce que réalise la charité, le Christ nous compare à son corps dont nous ne faisons, par analogie avec l'unité vitale qui est celle du corps, partie à titre de membres. Mais cette analogie ne prétend pas dire autre chose que cette profondeur mystique de la grâce. Nous expérimentons qu'au plan de notre être, nous sommes créés par Dieu de telle façon que nous continuons d'exister avec ou sans la charité. Notre existence est naturelle, même si elle est déjà un don gratuit de Dieu. De même, après la mort, la survie et l'exercice des activités spirituelles de notre âme seront naturels. Il est inutile de poser une quelconque intervention supplémentaire du Christ pour expliquer la survie des âmes, voulue par Dieu de par la nature de sa création. Les objections modernes à cette survie viennent d'une phobie du risque de dualisme âme-corps, phobie démontrée largement par le Cardinal Ratzinger¹¹¹⁶. C'est pourquoi les âmes de l'enfer, pourtant séparées tant au plan de l'amour que de la présence du corps physique du Christ, survivent et choisissent à chaque instant leur destin sans amour.

Cette hypothèse n'est pas raisonnable au plan métaphysique puisqu'elle donne au corps du Christ un rôle qui n'est pas le sien, à travers une compénétration des essences très opposée à l'autonomie ontologique voulue par Dieu pour chacune de ses créatures spirituelles; D'autre part, elle rend inutile la résurrection finale et son caractère très concret, démontré par Jésus lors de ses apparitions au lac de Tibériade. Elle en arrive en fait à confondre fusion (donc au plan de l'être) et union (d'amour.) Par contre, si elle est réinterprétée pour les âmes des élus comme une participation d'ordre amoureuse comparable à l'unité harmonieuse du corps et de ses membres, elle retrouve un sens acceptable: acceptable seulement car ce n'est pas au corps du Christ que nous participerons mais à la Trinité tout entière, Père, Verbe fait chair et Saint Esprit.

Article 2: Doit-elle avoir lieu immédiatement après le retour du Christ?

Objection 1: Cela ne semble pas. Après le retour du Christ certains seront encore au purgatoire où ils n'auront pas fini leur temps. Il est nécessaire que la résurrection soit différée jusqu'à ce qu'ils soient complètement purifiés.

Objection 2: Ce qui est ignoré des anges l'est aussi, et à plus forte raison, des hommes; car ce que ceux-ci peuvent découvrir par leur raison, les anges en ont une connaissance naturelle beaucoup plus nette et certaine. D'autre part, s'il s'agit de révélations, elles sont faites aux hommes par le ministère des anges. Or, «quant au jour et à l'heure, nul ne les connaît, pas même les anges du ciel.»

Objection 3: Plus que tous les autres, les apôtres furent mis dans les secrets de Dieu, eux qui, selon saint Paul, «eurent les prémices de l'Esprit», c'est-à-dire, explique la Glose, qu'ils l'eurent «avant les autres et en plus grande abondance» Cependant à leur question Jésus fit cette réponse: «*Ce n'est pas à vous de connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa propre autorité.*»

Objection 4: Si déjà la philosophie et la médecine nous montrent la difficulté d'admettre que l'activité de l'âme puisse se poursuivre après la mort sans le corps physique, nous ne voyons pas de raison pour penser, d'un point de vue théologique, à un retard jusqu'à la fin de ce monde, avant que la personne puisse se réaliser dans la vie du Christ. Rien n'empêche la Toute Puissance divine d'opérer la résurrection au moment même de la mort. Nous arrivons alors à cette analogie: de même que le Christ-Tête ressuscite pleinement dans sa personne, ainsi l'âme de chaque individu au moment de sa mort communie à la Tête, recevant d'elle sa corporéité, se relie comme membre d'une façon nouvelle à l'humanité de Jésus, médiation irremplaçable pour le contact plénier avec Dieu; cette insertion implique donc la reconstitution immédiate de la corporéité personnelle qui met à la personne d'épanouir sa vie dans le *pneuma* du Ressuscité.¹¹¹⁷

¹¹¹⁶ AUER J, RATZINGER J. ESCHATCLOGIA, Morte e vita eterna; cittadella, 1979;

¹¹¹⁷ Vitalini Sandro Théologie de l'au-delà, Université de Fribourg-Suisse, 1980. p. 86;

Cependant: Saint Paul dit¹¹¹⁸: «*Le Seigneur descendra du ciel et les morts qui sont dans le Christ ressusciteront en premier lieu; après quoi nous les vivants, nous qui serons encore là, nous serons réunis à eux et emportés sur des nuées pour rencontrer le Seigneur dans les airs.*» Donc la résurrection suivra immédiatement le retour du Christ.

Conclusion: Comme nous l'avons montré, la résurrection des corps est différée chez les élus comme chez les damnés pour que la gloire de Dieu soit manifestée d'un seul coup dans l'humanité à la fin du monde. Or cette fin du monde terrestre sera inaugurée par le retour du Christ. Après cette venue, quand tous les hommes auront été jugés individuellement, il n'y aura plus à attendre aucun événement dans le monde terrestre qui sera devenu inutile. Tous les hommes dont Dieu avait prévu la naissance seront arrivés au terme de leur épreuve. Il n'y aura donc plus aucun obstacle à ce que la résurrection soit réalisée immédiatement. En conséquence, on doit dire que cet événement suivra immédiatement le retour du Christ.

Solution 1: Le purgatoire n'est pas un temps extérieur comparable à celui de la terre. Il est plutôt une souffrance dont la durée intérieure paraît à l'âme d'autant plus longue qu'elle désire Dieu. Dieu peut donc faire subir à une âme toute sa purification en un instant. L'âme n'en éprouve pas moins l'impression d'avoir subi le purgatoire pendant un long temps.

Solution 2: Cette objection s'applique à la date du retour du Christ que personne ne connaît. En effet, selon saint Augustin: «Le dernier âge de l'humanité qui s'étend de l'avènement du Seigneur jusqu'à la fin du monde, comprendra un nombre de générations qu'on ne saurait déterminer»; de même que le dernier âge de l'homme, la vieillesse, n'a point de limites aussi fixes que les autres, mais parfois, à lui seul, «dure autant que tous les autres ensemble.» Il n'y a, en effet, que deux moyens de connaître l'avenir: la raison ou la révélation. Or, la raison est impuissante à supputer le temps qui doit s'écouler jusqu'à la résurrection, celle-ci; devant coïncider avec l'arrêt du mouvement du ciel. C'est par le mouvement que la raison peut calculer et aussi prévoir, pour un temps déterminé, ce qui doit arriver. Or, le mouvement du ciel ne permet pas d'en connaître le terme; car, il est circulaire, et donc de telle nature qu'il puisse durer plusieurs milliard d'années.

D'autre part, aucune révélation n'est faite à ce sujet, afin que tous les hommes se tiennent toujours prêts à paraître devant le Souverain Juge aux apôtres qui l'interrogeaient Jésus répondit: «*Ce n'est pas à vous de connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa propre autorité.*» «Par cette parole, dit saint Augustin, il coupe, pour ainsi dire, les doigts à tous 1» calculateurs et leur ordonne de se tenir tranquilles.» Ce qu'il a refusé de révéler à ses apôtres qui le lui demandaient, il ne le révélera à personne.

C'est pourquoi tous ceux qui jusqu'ici ont voulu calculer se sont trompés.» Les uns, dit saint Augustin, parlent de quatre cents, d'autres de cinq cents, et même de mille ans, à partir de l'Ascension du Seigneur jusqu'à son dernier avènement.» Leur erreur est flagrante, telle sera toujours celle de leurs imitateurs.

Mais, si l'on ne connaît pas la date de la fin du monde qui sera marquée par le retour du Christ, on sait par contre que cette venue sera suivie immédiatement par deux événements: 1) La résurrection des corps et la transformation du monde; 2) le jugement général de l'humanité.

Solution 3: Lorsque le Christ sera revenu dans sa gloire accompagné des saints et des anges, chacun saura avec certitude que la résurrection est imminente. Ainsi, ce ne seront pas seulement les apôtres qui seront dans le secret de Dieu mais tous les hommes.

Solution 4: Nous avons déjà répondu à cette hypothèse¹¹¹⁹. Rappelons seulement que l'humanité du Christ est médiatrice irremplaçable pour le cœur à cœur avec Dieu tel que nous pouvons le réaliser ici-bas. En effet, il n'existe pas d'autre Médiateur de la grâce si ce n'est à travers lui. Cependant, dans la

¹¹¹⁸ 1 Thésaloniens 4, 16;

¹¹¹⁹ c.f. article précédent, solution 5;

vision béatifique, nous verrons cette fois sa divinité face à face, sans l'intermédiaire de son humanité qui nous sera plutôt rendue visible par sa divinité¹¹²⁰. C'est pourquoi, dit saint Paul, le Christ remettra toute Royauté à son Père, c'est-à-dire à la Sainte Trinité tout entière. Cette objection confond donc la Vie surnaturelle du cheminement d'ici-bas avec celle du Ciel.

Article 3: La résurrection sera-t-elle instantanée?

Objection 1: Le prophète Ezéchiel la décrit ainsi: «*Les os se rapprochèrent les uns des autres; et je vis: voici que des muscles et de la chair avaient crû au-dessus d'eux, et qu'une peau les recouvrait, mais il n'y avait point d'esprit en eux.*» La résurrection ne sera donc point instantanée, puisque les corps devront être refaits avant que les âmes leur soient réunies.

Objection 2: Ce qui exige plusieurs actions successives ne peut être instantané. Or, la résurrection en exige trois: la collection de la matière, la reconstruction du corps, l'infusion de l'âme.

Objection 3: Le son est toujours mesuré par le temps. Or, le son de la trompette sera cause de la résurrection.

Objection 4: Aucun mouvement local n'est instantané. La préparation de la matière ne peut donc pas l'être, et pas davantage la résurrection:

Cependant: 1.» *Nous ressusciterons tous, écrit saint Paul, en un instant, en un clin d'œil.*
2.L'action d'une puissance infinie est instantanée. Or, «croyez, dit saint Damascène, que la résurrection sera l'œuvre de la puissance divine », qui est infinie.

Conclusion: Dans la résurrection, certaines choses seront confiées au ministère des anges; d'autres seront réservées à la toute-puissance divine. Les premières ne seront pas faites en un instant, au sens philosophique du mot, un temps indivisible, mais en un temps imperceptible. Les secondes seront instantanées, c'est-à-dire, accomplies par Dieu à l'instant même où les anges auront achevé leur oeuvre l'activité inférieure reçoit, en effet, de l'activité supérieure sa dernière perfection.

Solution 1: Ezéchiel s'adressait à un peuple grossier; aussi a-t-il décrit l'une après l'autre les phases de la résurrection, quoique tout doive être instantané: tout comme Moïse, pour se rendre intelligible au même peuple, avait divisé en six jours la création du monde, qui a de fait été faite en plusieurs aires géologiques.

Solution 2: Ces opérations sont successives, si l'on regarde leur nature, mais elles ne le sont pas au point de vue du temps soit qu'elles aient lieu au même instant, soit que, à l'instant même où l'une s'achève, l'autre soit faite.

Solution 3: Il en est ici comme des paroles sacramentelles: c'est au dernier instant que l'effet se produit.

Solution 4: La collection de la matière qui exige le mouvement local, sera faite par les anges, mais en un temps imperceptible, à cause de la facilité d'action qui est leur privilège.

QUESTION 38: Le point de départ de la résurrection¹¹²¹

¹¹²⁰ Voir Question 2, Article 3;

¹¹²¹ Grâce aux progrès modernes de la connaissance de la matière, la question du mode de la résurrection est complètement transformé par rapport à la façon dont il était envisagé au moyen âge. Certaines questions du traité de la résurrection ne sont plus posées depuis l'époque moderne.

Deux demandes:

- 1) Certains hommes n'auront-ils pas à ressusciter parce qu'ils ne mourront pas?
- 2) L'homme doit-il nécessairement ressusciter à partir de ses cendres ou n'importe quelle autre matière peut-elle convenir?

Article 1: Certains hommes n'auront-ils pas à ressusciter parce qu'ils ne mourront pas?

Objection 1: «C'est contre tous ceux qui naissent avec le péché originel qu'a été portée la sentence: Tu es poussière et tu retourneras en poussière.» Or, tous ceux qui doivent ressusciter au dernier jour, sont nés, nés vivants ou mort-nés, avec le péché originel. Tous doivent donc ressusciter après être morts.

Objection 2: Le corps humain contient de nombreux éléments étrangers à la vraie nature humaine. Or, tous ces éléments doivent disparaître. Il faudra donc que tous les corps soient réduits en cendres.

Objection 3: La sainte Ecriture, qui enseigne la résurrection des corps, enseigne aussi «leur reformation.» Or, de même que tous les hommes doivent mourir afin de pouvoir vraiment ressusciter, de même tous les corps doivent être dissous afin de pouvoir être refaits. De plus, la justice divine n'a pas seulement infligé à l'homme la peine de mort, mais encore la dissolution de son corps: «Tu es poussière et tu retourneras en poussière» De son côté, l'ordre naturel exige non seulement la séparation de l'âme et du corps mais encore la dissociation des éléments dont celui-ci est composé: le vinaigre ne peut redevenir vin qu'après une décomposition radicale.

Cependant: A la fin du monde, certains seront trouvés vivants et ne mourront pas d'après saint Paul¹¹²²: «*Nous ne mourrons pas tous.*» Donc ceux là ne ressusciteront pas de leurs cendres.

Conclusion: Les mêmes raisons qui démontrent que certains hommes ne doivent pas mourir avant de ressusciter, démontrent aussi que certains ne ressusciteront pas mais seront simplement transformés dans leur manière d'être. Cependant, pour ceux qui seront morts lors du retour du Christ, on doit affirmer qu'ils ressusciteront à partir de la matière de la terre.

Solution 1: Par exception, la dernière génération de l'humanité échappera à la mort, manifestant par là la victoire totale réalisée par le Christ à la croix et qui a détruit non seulement le péché mais aussi ses conséquences.

Solution 2: Un effet peut être obtenu par des actions différentes. Ainsi peut-on aller à Rome en passant par plusieurs routes. De même, la transformation du corps de l'homme en un corps impassible peut provenir de la résurrection des corps à partir d'une matière minérale, pourquoi pas à partir des cendres du cadavre comme semble l'indiquer la tradition antique du culte des reliques ou de la transformation qualitative pour ceux qui seront trouvés en vie.

Solution 3: En stricte justice, l'homme qui naît en état de péché originel mérite non seulement la mort pour son corps mais aussi la séparation éternelle d'avec Dieu puisqu'il s'en est séparé en Adam. Mais la justice de Dieu est miséricordieuse. C'est pourquoi il libère chaque homme du péché originel par le baptême issu de la rédemption de son fils. De même, il libérera certains hommes de l'exigence de la mort, à la fin du monde, en l'honneur de la victoire opérée par le Christ et manifestée par son retour.

¹¹²² 1 Corinthiens 15, 51;

Article 2: L'homme doit-il nécessairement ressusciter à partir de ses cendres ou n'importe quelle autre matière peut-elle convenir?

Objection 1: La pratique liturgique de l'Église a été, dès les temps apostoliques, de conserver pieusement les reliques en vue de leur résurrection future. Si ces restes du corps des saints ne devaient pas ressusciter, ce serait toute la tradition la plus profonde de l'Église qui aurait failli.

Objection 2: Si dieu n'utilise pas les cendres du corps décomposé, l'homme ne retrouvera pas à la résurrection son propre corps, mais un autre, ce qui s'oppose à la foi.

Objection 3: Le Christ est le modèle de notre résurrection. Or la matière de son cadavre qui a été utilisée pour ressusciter. Donc il en sera de même pour nous.

Cependant: 1. Le corps humain peut être décomposé en ses éléments ou devenir la chair d'autres animaux. Or les éléments sont homogènes. La chair du lion ou de tout autre animal l'est aussi. Puisque, ni dans celle-ci, ni dans ceux-là, il n'y a d'inclination naturelle à une âme déterminée, il n'y en a donc pas non plus dans le corps après sa dissolution.

2. A toute inclination naturelle correspond un agent naturel, autrement, «la nature ferait défaut dans une chose nécessaire.» Or, il n'existe aucune puissance naturelle capable de réunir des cendres à l'âme qui les animait. Donc il n'y a pas en elles d'inclination naturelle pour cette âme.

Conclusion: Le terme de cendres est employé dans la tradition chrétienne en référence à des pratiques plus anciennes. On donne le nom de cendres à tout ce qui reste du corps humain après sa dissolution pour deux raisons:

1) C'était une coutume générale, chez les certains peuples de l'Antiquité, de brûler les cadavres et d'en conserver les cendres. D'où l'emploi de ce mot pour désigner les restes des mortels;

2) Ce qui rend nécessaire cette dissolution, c'est *le foyer* de convoitise dont le corps humain est infecté tout entier et qui exige une purification non moins radicale, puisque celle-ci est due à un foyer, le nom de cendres convient donc bien à son résidu, à ce qui reste du corps humain après sa décomposition.

Les anciens des diverses civilisations ont eu trois opinions au sujet du rapport entre l'âme et les cendres de la décomposition de son cadavre.

1) Pour les Egyptiens anciens, le corps humain ne devait jamais être réduit à ses premiers éléments car il restait toujours dans les momies une certaine force de cohésion qui leur donnait non seulement une inclination naturelle pour l'âme qui fut la leur –ils croyaient comme les chrétiens à la résurrection de la chair-, mais qui en outre permettait par sa force à l'âme de ne pas se décomposer elle-même. De là venait leur volonté de conserver intacte la forme des cadavres et la pire des vengeances consistait à détruire une momie. Cette opinion, comme d'ailleurs celle des témoins de Jéhovah qui disent que l'âme est le sang de l'homme, est facilement battue en brèche par la simple étude philosophique de la nature de l'âme humaine. L'âme ne peut dépendre dans sa survie de l'état du corps car elle est d'une nature différente.» Etant douée d'actes qui dépassent la matière, elle est nécessairement au delà de toute matière », dit Aristote. De même, si l'on objecte que c'est la partie psychique –le *Ka* des anciens égyptiens- que l'âme spirituelle emmène avec elle qui ne peut subsister qu'en s'appuyant sur la matière du corps, il faut répondre que c'est impossible. Si le psychisme est capable de survivre et de s'exercer avec une nouvelle plénitude dans les heures qui suivent la mort alors que l'organe du cerveau est déjà irrémédiablement détruit, c'est qu'il trouve sa force ailleurs, c'est-à-dire dans l'âme elle-même.

2) La seconde opinion prétend que les éléments résultant de la décomposition du corps humain, ayant été unis à une âme humaine, en gardent plus d'énergie et, par conséquent une certaine inclination à lui être réunis. C'est une opinion de nouveau mise à la mode dans les courants du Nouvel Age. On en retrouve les principes dans l'homéopathie qui attribue à la matière minérale une «mémoire »de son passé. Cette théorie est loin d'être démontrée. En tout état de cause, si une telle inclination existe, elle

ne peut être que très faible. Elle ne peut pas justifier la nécessité pour Dieu d'utiliser pour la résurrection exclusivement les cendres du cadavre. On peut le découvrir à la simple observation de la puissance de l'âme humaine telle que nous l'observons ici-bas. Au cours de la vie, elle est capable d'unir dans un seul être une matière, puis une autre et de renouveler sans cesse sa matière.

La troisième opinion n'admet dans les cendres humaines, aucune inclination naturelle à ressusciter, mais seulement une loi providentielle en vertu de laquelle elles seront réunies à l'âme de préférence aux autres éléments. C'est cette opinion qui est la vraie. C'est pourquoi on doit dire qu'à la résurrection, Dieu utilisera indifféremment telle ou telle matière pour rendre à l'homme son vrai corps, car ce qui fait que tel corps est le sien, ce n'est pas l'identité des atomes, mais leur organisation moléculaire.

Solution 1: Il est convenable que certains restes qui ont été matière du corps humain soient plus particulièrement utilisés par Dieu lors de la résurrection. C'est en effet cette matière qui a été instrumentalement utilisée pour la vie humaine terrestre. Elle a été utile à l'homme dans l'épreuve. Il convient qu'elle lui soit utile dans l'obtention de sa fin. C'est pourquoi la coutume générale de l'Église vénère les reliques des saints qu'elle considère comme des signes de leur future résurrection. Mais il ne s'agit pas d'une nécessité venant de la matière elle-même, mais d'un acte volontaire de Dieu qui, parfois, se plaît à honorer matériellement la chair de ses serviteurs. Ainsi permet-il aussi de manière exceptionnelle, à titre de témoignage d'une particulière pureté du corps, la conservation miraculeuse du cadavre de certains saints.

Solution 2: De même que le corps enfant et le corps devenu adulte sont parfaitement le corps de tel homme alors qu'ils ne possèdent parfois plus un seul atome en commun, de même pour la résurrection. En effet, l'identité du corps vient de deux choses: 1) De l'âme qui est sa forme et qui lui donne d'être; 2) Du chiffre biologique transmis par les parents et qui détermine la matière. Ainsi, pour ressusciter identique, le corps n'a pas besoin d'assumer les atomes lui ayant un jour appartenu, ce qui serait impossible vu la quantité de matière que nous assimilons au cours d'une vie et ce qui élimine définitivement toute question comme celle du cannibalisme etc.

Solution 3: Le Christ est ressuscité de son propre cadavre. Cela n'était pas nécessaire pour qu'il soit vraiment ressuscité mais pour que nous croyions en sa résurrection.

QUESTION 39: L'état des ressuscités et d'abord leur identité¹¹²³

Il s'agit maintenant de l'état des ressuscités: tous les hommes ressusciteront, qu'ils soient bons ou mauvais. Certains caractères corporels seront communs aux bons et aux mauvais: l'identité, l'intégrité, la qualité. C'est ce que considérerons dans un premier temps.

Nous verrons dans un deuxième temps les caractères propres au corps des élus: l'impassibilité, la subtilité, l'agilité et la clarté. Nous verrons enfin ce qui concerne le corps des damnés.

Au sujet du premier, on demande:

¹¹²³ «Pour cette question, on se reporte nécessairement à 1 Corinthiens 15, 35-53: *«Ainsi en va-t-il de la résurrection des morts: on est semé dans la corruption, on ressuscite dans l'incorruptibilité; on est semé dans l'ignominie, on ressuscite dans la gloire; on est semé dans la faiblesse, on ressuscite dans la force; on est semé corps psychique, on ressuscite corps spirituel. S'il y a un corps psychique, il y a aussi un corps spirituel. C'est ainsi qu'il est écrit: Le premier homme, Adam, a été fait âme vivante; le dernier Adam, esprit vivifiant.»*

Paul y affronte une opinion tente de faire passer l'idée de résurrection pour absurde en lui objectant la question suivante: «Comment les morts ressuscitent-ils? Avec quel corps reviennent-ils?» (v. 35.) Contre cette attitude, Paul traite le problème de la dimension corporelle de la résurrection, et cela en transportant l'expérience du corps nouveau du Seigneur ressuscité à la compréhension de la résurrection des morts en général. Cela veut dire que Paul s'oppose délibérément à la conception juive dominante, qui considère le corps ressuscité comme parfaitement identique au corps terrestre et le monde de la résurrection comme la simple continuation du monde terrestre. Sa rencontre avec le Ressuscité, qui en qualité de «Tout-Autre» a refusé de se laisser Voir et reconnaître sur terre, n'a pas été soumise aux lois de la matière, mais elle est devenue visible comme dans une épiphanie -apparition hors de l'univers de Dieu. Cette rencontre avait irrévocablement ruiné ses conceptions juives.» *Je l'affirme, frères, la chair et le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu, ni la corruption hériter de l'incorruptibilité* » (v. 50.) Cela coupe court à toute idée naturaliste et physicienne de la résurrection. RATZINGER J, La mort et l'au-delà, Communio-Fayard 1994, p. 175;

1. L'âme reprendra t-elle le même corps?
2. L'homme ressuscité sera t-il le même avant et après la résurrection?

Article 1: L'âme reprendra t-elle le même corps?¹¹²⁴

Objection 1: Saint Paul semble nier cette identité dans la comparaison qu'il emploie à ce sujet: «*Ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps qui sera un jour, c'est un simple grain.*»

Objection 2: Toute forme exige une matière, et tout agent, un instrument, en harmonie avec leur commune condition; le corps est, par rapport à l'âme, matière et instrument. Or, après la résurrection, l'âme ne sera plus la même, mais ou toute céleste ou toute animale, selon la vie qu'elle aura menée ici-bas. Elle devra donc reprendre un corps, qui, comme elle, ne soit plus le même.

Objection 3: La mort résout le corps humain en ses éléments, qui, dès lors, n'ont plus rien de commun avec lui que leur caractère de matière première, caractère qu'ils partagent avec tous les autres principes matériels. Le corps humain refait avec les éléments qui lui ont appartenu n'est donc pas plus identique à lui-même que s'il était refait avec des éléments quelconques.

Objection 4: Il est impossible qu'une chose soit la même quand ses parties essentielles ne sont plus les mêmes. Or, la forme du composé humain ne peut pas se retrouver la même. Donc le corps humain ne sera plus le même. –La mineure se prouve ainsi: Ce qui tombe dans le néant ne peut en sortir identique à lui-même; en effet, il en va de l'existence, qui est l'acte de l'être, comme de tout autre acte: s'il est interrompu, c'est un acte nouveau et différent qui lui succède. Or la forme du composé humain, étant corporelle, est réduite à néant par la mort, comme aussi les qualités contraires qui entrent en composition. La forme qui réparaît n'est donc pas identique à la première.

Objection 5: L'opinion du Cardinal Gouyon est la suivante¹¹²⁵: «Le comment de cette résurrection que l'Église a dès les premiers temps intégré à son *Credo* reste un mystère. On peut penser toutefois à en approcher. Au cours de notre vie, ce qui fait le caractère personnel de notre corps, ce ne sont ni ses tissus ni ses cellules qui sont en perpétuel renouvellement, mais sa relation à son histoire et ses relations au monde inscrites au plus profond de la partie spirituelle de notre être. Notre corps ressuscité devra se trouver ajusté à ces empreintes en même temps qu'au monde des hommes et des choses que nous retrouverons lui-même transformé. Dieu pourra reconstituer nos corps d'une manière adaptée à cette condition nouvelle que suppose la vie de l'au-delà et dont le corps glorifié de Jésus nous offre le modèle. Mais plus que le comment, c'est la promesse qu'il nous faut retenir.»

Cependant: 1.» *Dans ma chair je verrai Dieu, mon Sauveur.*» Ainsi s'exprime Job; et il parle de la vision qui suivra la résurrection: «*Au dernier jour, je me relèverai de terre.*» C'est donc bien le même corps qui ressuscitera.

2.» La résurrection, c'est le relèvement de ce qui est tombé »dit saint Damascène. Or, ce qui tombe par la mort, c'est le corps que nous avons maintenant. C'est donc bien lui aussi, le même, qui ressuscitera.

Conclusion: Certains philosophes admettaient la réunion de l'âme et du corps, mais ils commettaient deux erreurs. La première portait sur le mode de réunion qui, d'après quelques-uns, n'était autre que la voie ordinaire de génération. La seconde portait sur le corps repris par l'âme qu'ils prétendaient n'être pas le même, mais un autre: soit d'une espèce différente (Hindouisme), corps de l'animal, chien, lion, etc., auquel l'âme avait ressemblé par ses mœurs bestiales; soit de la même espèce (Bouddhisme), un corps humain auquel, après avoir vécu moralement ici-bas et après des siècles de

¹¹²⁴ Voir Supplément, Question 71, article 1;

¹¹²⁵ QUEL AVENER POUR L'HOMME? Lettre pastorale du cardinal Gouyon à l'occasion de la Toussaint, Documentation Catholique 1708, octobre 1976;

félicité posthume, l'âme désirerait être réunie et le serait.

Cette opinion suppose deux principes également faux. 1) L'âme n'est pas unie au corps essentiellement, comme la tonne l'est à la matière, mais accidentellement comme le moteur l'est au mobile ou l'homme au vêtement. Dès lors, on peut regarder l'âme comme préexistant au corps, avant que la génération ait rendu possible son union avec lui; comme capable aussi de s'unir à différents corps. 2) Il n'y a entre l'intelligence et la sensibilité qu'une différence de degré: le privilège de l'intelligence attribué à l'homme signifie simplement une sensibilité plus excellente résultant d'un organisme parfait. Une âme humaine pourrait donc passer dans le corps d'un animal, surtout si elle en a vécu la vie (opinion évolutionniste moderne).- Mais Aristote, dans son traité de l'âme, a montré la fausseté de ces deux principes, et, par conséquent, de l'opinion qui repose sur eux.

Certains hérétiques ont partagé les mêmes erreurs philosophiques et sont donc réfutés, eux aussi. - D'autres, parmi lesquels un évêque de Constantinople cité par saint Grégoire, ont prétendu que les âmes seraient unies à des corps célestes ou à des corps subtils comme l'air.-D'ailleurs, toutes les affirmations de ces hérétiques sont erronées parce qu'elles sont incompatibles avec une vraie résurrection telle que l'Écriture l'enseigne. Il ne peut y avoir résurrection que si l'âme reprend le même corps: ressusciter, c'est se relever; c'est celui-là même qui est tombé qui doit se relever. La résurrection concerne donc le corps qui tombe par la mort plutôt que l'âme qui continue de vivre. Dès lors, si l'âme ne reprend pas le même corps, il ne s'agit plus de résurrection, mais de son union avec un nouveau corps

Solution 1: Une comparaison est toujours imparfaite. Le grain qui sort de terre n'est pas le même que celui qui y fut jeté: il ne lui est pas non plus semblable, puisqu'il a des feuilles que l'autre n'avait point. Le corps ressuscité sera bien le même corps, mais transformé; non plus mortel, mais devenu immortel.

Solution 2: Après la résurrection, l'âme ne sera pas essentiellement différente de ce qu'elle était ici-bas; elle sera glorieuse ou malheureuse, ce qui ne constitue qu'une différence accidentelle. Il n'est donc pas nécessaire qu'elle soit unie à un corps nouveau; il suffit qu'elle soit réunie au même corps, mais transformé, de façon qu'il s'harmonise avec l'âme.

Solution 3: Ce qui est essentiel pour que le corps de l'homme soit le même après la résurrection, ce n'est pas que la matière qui le compose soit matériellement la même. Cela est d'ailleurs impossible car, au cours de la vie humaine, la matière qui compose le corps humain se renouvelle sans cesse, au point que si le corps glorieux devait assumer tous les éléments matériels qui ont à un moment donné fait partie du corps humain, ses dimensions seraient énormes. Ainsi, l'identité du corps humain se prend non de la matière mais *de la forme*. Et cette forme est substantiellement l'âme elle-même; en second lieu elle est la forme du corps, c'est-à-dire l'organisation intime que l'âme assume au moment de la conception par les parents. Cette forme organique ne subsiste dans son organisation que par la vertu de l'âme. A la mort, elle se décompose avec le corps.

Ceci posé, pour comprendre de quelle manière la résurrection permet à l'âme d'assumer le vrai corps de l'homme, il suffit d'affirmer deux choses: 1) Il faut que la forme substantielle soit la même. Il faut donc que ce soit la même âme. D'ailleurs, l'âme ne peut en aucune manière assumer un autre corps que le sien puisqu'elle est créée par Dieu en vue de tel corps préparé par les parents dans l'acte de génération. 2) Il faut donc en outre que l'âme soit unie au même corps. C'est pourquoi, puisque ce qui commande au plan physique tout l'ordre de cette structure organique est le programme génétique, c'est que celui-ci est reconstitué par Dieu et ses serviteurs les anges. Celle-ci est source de la même structure organique: deux bras, deux jambes etc.

Solution 4: De même que la qualité simple n'est pas la forme substantielle de l'élément ou corps simple, mais sa propriété et la disposition qui rend la matière apte à telle forme, de même la forme qui résulte de l'équilibre des qualités simples n'est pas la forme substantielle du corps composé, mais une propriété et une disposition à la forme substantielle. Celle-ci, pour le corps humain, est l'âme raisonnable elle-même. En effet, si l'on admettait une forme substantielle préalable, elle donnerait au

corps humain son être substantiel, en ferait une substance; et l'âme ne jouerait plus vis-à-vis de lui que le rôle d'une forme artificielle et son union avec lui ne serait plus qu'accidentelle, ce qui est l'erreur des anciens philosophes réfutée par Aristote, dans son Traité de l'âme. Il s'ensuivrait aussi que les termes qui désignent le corps et ses divers organes pendant et après leur union avec l'âme, ne seraient plus de purs homonymes, comme le dit cependant Aristote. Donc, du moment que l'âme raisonnable subsiste, aucune forme substantielle du corps humain ne tombe dans le néant. Quant aux formes accidentelles, elles peuvent varier dans une certaine mesure sans compromettre l'identité foncière. Ainsi, s'il est nécessaire pour que le corps ressuscité soit le même, que sa racine qui est son organisation biologique profonde soit la même, il n'est pas nécessaire qu'il existe sous le mode biologique actuel.

Solution 5: Notre âme, notre esprit et les acquis de notre histoire qui sont gardés dans notre mémoire sensible font notre personne dans sa partie la plus essentielle puisqu'elle choisit notre destin éternel. C'est pourquoi, tout cela est conservé et non détruit avec la mort. Nous avons, s'il est montré que Dieu a créé l'âme de telle manière qu'elle permette la survie non seulement de l'esprit mais de la vie sensible, malgré la mort du corps et de l'organe du cerveau. C'est pourquoi il n'y a pas de résurrection du psychisme mais seulement de la chair¹¹²⁶, c'est-à-dire de la partie végétative de notre être, qui cependant ne gardera plus dans l'autre monde un mode de vie végétative. C'est donc le corps, dans son identité et non dans son mode d'exercice qui doit ressusciter. L'identité de notre corps vient de l'âme, mais d'une manière cependant insuffisante: il existe un support fondamental qui demeure toujours, depuis notre conception à notre mort et dont certains éléments essentiels constituent notre individualité. C'est pourquoi, selon mon opinion, ce qui dans notre chiffre biologique est essentiel à notre individuel ressuscitera, doté cependant d'un nouveau mode de stabilité qui ne sera plus biologique mais porté par l'âme spirituelle.

Article 3: L'homme ressuscité sera-t-il le même homme?¹¹²⁷

Objection 1: «Dans une nature incorruptible sujette au changement, ce n'est jamais le même individu qui reparaît», dit Aristote. Or, telle est la condition présente de l'homme. Donc, après le changement apporté par la mort, ce n'est pas le même homme qui vivra.

Objection 2: Avec deux humanités différentes, il est impossible d'avoir le même homme. Socrate et Platon ne sont pas un seul et même homme mais deux hommes, parce que leur humanité est différente. Or, l'humanité de l'homme vivant et celle de l'homme ressuscité sont différentes. Donc ce n'est pas le même homme. -Deux arguments prouvent la mineure. 1° l'humanité, forme du composé humain, n'est pas, comme l'âme, une forme substantielle; elle tombe donc dans le néant, et c'est une autre qui lui succédera. 2° L'humanité résulte de l'union des parties qui composent l'homme. Or, cette union sera nouvelle, ce sera une seconde union, donc pas la même, ni la même humanité, ni le même homme.

Objection 3: Pour que l'homme soit le même, il faut que l'animal, en lui, soit le même, et, pour cela, il faut que la sensibilité soit la même, puisque l'animal se définit par la sensibilité tactile. Or, les sens ne demeurant pas dans l'âme séparée, ce ne sera donc pas la même sensibilité qui reparaitra ni le même animal, ni le même homme.

Objection 4: La matière de la statue est plus importante dans la statue que celle de l'homme dans

¹¹²⁶ On retrouve une hypothèse analogue chez Jean Guitton. Etudiant les problèmes exégétiques et philosophiques posés par la résurrection de Jésus, M. Jean Guitton a été amené à formuler quelques hypothèses sur la nature de la résurrection corporelle. Il en vint ainsi à distinguer dans le corps deux éléments dont l'un est corruptible et dont l'autre échappe à la corruption, une partie proprement matérielle qui peut se définir avec des concepts tirés de la biologie, de la chimie et une manière d'être un corps ou d'avoir un corps qui n'est pas proprement l'âme, mais qui est nécessaire à l'âme pour son insertion dans le corps ou plutôt pour cette composition qui fait qu'elle est avec son corps un seul et même être. Jean Guitton, Le problème de Jésus, Divinité et résurrection, la pensée moderne du catholicisme, 7, Paris, 1953, p. 123 à 128;

¹¹²⁷ Voir saint Thomas, Supplément Question 79, article 2;

l'homme puisque les êtres artificiels sont substance par leur matière, tandis que les êtres naturels le sont; par leur forme. Mais, si une statue est refaite avec le même airain, ce n'est plus la même statue. Donc, à plus forte raison, même si l'homme est refait avec les mêmes cendres, ce ne sera plus le même homme.

Cependant: 1. Job, parlant de la vision qui suivra la résurrection, dit: «Moi-même je le verrai, moi-même et non un autre.» L'homme ressuscité sera donc bien le même.

2. «Ressusciter, dit saint Augustin, ce n'est pas autre chose que revivre.» Mais, si ce n'était pas le même homme qui était mort et qui revient à la vie, on ne pourrait pas dire qu'il revit. Il n'y aurait donc pas de résurrection: ce qui est contraire à la foi.

Conclusion: La résurrection est nécessaire pour que l'homme atteigne sa fin dernière, qu'il ne peut atteindre ni en cette vie ni par la survivance de l'âme et du psychisme seuls. En effet, l'homme aurait été créé avec un corps charnel en vain, s'il lui était impossible d'atteindre la fin pour laquelle il a été créé. La même raison exige que ce soit le même homme qui atteigne la fin pour laquelle il a été fait. Il faut donc que l'homme ressuscité soit le même, et il sera le même par la réunion de la même âme au même corps. Il n'y aurait pas vraiment résurrection, si l'homme qui revit n'était pas le même. Nier cette identité est donc hérétique, parce que contraire à la vérité de l'Écriture qui enseigne la résurrection.

Solution 1: Aristote parle de la réapparition causée par un mouvement ou changement naturel. En effet, il montre la différence qui existe entre le mouvement de translation qui ramène le ciel, identique à son point de départ, et le mouvement de génération qui, dans les êtres corruptibles, ramène la même espèce, mais dans des individus différents l'homme, par exemple, engendre un homme, mais différent de lui-même; ou encore, le feu engendre l'air, qui devient eau, qui devient terre, qui devient feu, mais un feu différent du premier. Cet argument est donc étranger à la question.

On pourrait dire encore que, parmi toutes les formes des êtres corruptibles, l'âme raisonnable seule subsiste par soi: l'être qu'elle avait inauguré dans le corps charnel, elle le conserve après sa séparation d'avec le corps charnel, et y fera participer le corps charnel à la résurrection; puisque, dans l'homme, l'âme et le corps n'ont qu'un seul être, autrement, leur union serait accidentelle. L'être substantiel de l'homme ne subit donc jamais cette interruption qui empêcherait l'identité humaine avant et après elle; tandis que l'interruption de l'être est complète dans les autres choses, dont la forme est abolie et dont la matière passe à un autre être

Ajoutons que la génération humaine ne saurait aboutir à l'identité numérique. Le père, en effet, contribue seulement à former un nouveau corps, qui possède sa matière à lui, son âme à lui, et constitue donc un autre homme.

Solution 2: Au sujet de l'humanité, forme du composé humain, et de toute forme d'un composé quelconque, il y a deux opinions. Les uns disent que la même réalité est forme de la partie, en achevant sa matière, et forme du tout, en lui donnant sa nature spécifique. D'après cette opinion, la réalité qui correspond à l'humanité, c'est l'âme raisonnable elle-même; et comme l'homme ressuscité aura la même âme, il aura donc aussi la même humanité. - L'opinion d'Avicenne est différente et semble plus vraie. D'après lui, la forme du composé ne peut être ni celle d'une seule partie, ni une forme qui ne soit pas celle d'une partie; mais c'est un tout, résultant de l'union de la forme avec la matière et comprenant l'une et l'autre. Dès lors, puisque le ressuscité aura la même âme et le même corps, il aura donc la même humanité. - L'argument supposait que l'humanité était une forme nouvelle, surajoutée à la forme et à la matière: ce qui est faux.

La seconde preuve de la mineure n'est pas plus concluante. L'union (de l'âme et du corps) désigne une action ou passion; mais le fait que celle-ci n'est pas la même n'empêche pas que l'humanité ne le soit. En effet, cette action ou passion ne fait pas partie de l'essence de l'humanité qui résulte d'elle. La génération et la résurrection ne sont évidemment pas un seul et même mouvement, ce qui n'empêche pas le ressuscité d'être le même. Verra-t-on dans l'union la relation même entre le corps et l'âme? Mais cette relation ne constitue pas l'humanité, elle l'accompagne. L'humanité, en effet, n'est pas la

forme d'un être artificiel, qui consiste simplement dans l'assemblage et l'ordonnance, lesquels, en se renouvelant, font un être nouveau, par exemple, une nouvelle maison.

Solution 3: Nous avons vu que les puissances et les actes des puissances sensibles demeurent dans l'âme séparée. Mais même s'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait pas de difficulté pour dire que l'homme ressuscité serait le même. En effet, dans l'homme, l'âme sensitive et l'âme raisonnable ne sont pas deux âmes distinctes mais deux effets de la seule âme; Après la mort, l'âme sensitive humaine demeure substantiellement, comme l'âme raisonnable elle-même. Certains n'admettent pas que les puissances sensibles demeurent. Mais, puisqu'elles ne sont que des propriétés accidentelles, leur défaut d'identité ne porte aucun préjudice à l'identité de l'animal considéré dans son ensemble ni même à celle de ses parties organiques les puissances, en effet, ne sont des perfections ou actes des organes que comme principes d'action, comme la chaleur dans le feu.

Solution 4: Tout au long de la vie terrestre, la matière qui compose le corps de l'homme ne cesse de changer et d'être remplacée par une autre matière assimilée par nutrition. Or c'est le même homme qui vit lorsqu'il a 5 ans ou lorsqu'il a 30 ans. Ceci manifeste que même si, lors de la résurrection, Dieu utilise une autre matière que les cendres issues de la décomposition, il peut donner à l'homme un corps substantiellement identique. C'est pourquoi l'on doit concéder avec l'objection, que les êtres naturels sont substantiellement les mêmes par leur forme.

L'identité du corps se prend davantage de la forme que de la matière. Il n'est pas requis pour que le corps soit le même, qu'il reprenne exactement les mêmes éléments matériels qui ont jadis servi. Si Dieu se sert de certains éléments recueillis parmi les cendres du corps décomposé, c'est uniquement pour une raison de convenance afin que l'identité du corps ressuscité soit clairement manifestée à tous. Par contre, l'utilisation d'une matière préexistante pour façonner le corps ressuscité est absolument nécessaire puisqu'il s'agit d'un corps matériel et non d'un corps spirituel ou même psychique comme le pensaient certains qui interprétaient mal les écrits de saint Paul. C'est pour nous éviter cette erreur que Jésus s'est non seulement laissé voir par ses disciples mais aussi toucher par Thomas; il a mangé avec eux pour leur montrer que son corps quoique doué de nouvelles propriétés mystérieuses était un véritable corps matériel.

QUESTION 40: L'intégrité du corps des ressuscités

Nous avons à étudier maintenant l'intégrité du corps ressuscité. On se demande si:

- 1) Tous les membres du corps humain ressusciteront?
- 2) Tout ce qui, dans le corps de l'homme fut vraiment humain ressuscitera?

Article 1: Tous les membres du corps humain ressusciteront-ils?¹¹²⁸

Objection 1: La disparition de la fin entraîne celle du moyen. Or, la fin des membres, c'est leur acte. Dès lors, certains actes n'ayant plus à être produits, les membres qui leur correspondent ne ressusciteront donc pas, puisque la providence ne fait rien d'inutile. Ainsi doit-il en être des organes de la vie végétative, reproduction et nutrition.

Objection 2: Le corps doit ressusciter afin d'être récompensé ou puni pour le bien ou le mal que l'âme accomplit par lui. Mais, la main coupée à un voleur, repentant ensuite et sauvé, ne peut être ni récompensée du bien auquel elle n'a pas coopéré, ni punie du mal qu'elle a fait et dont la punition atteindrait l'homme lui-même. Tous les membres ne ressusciteront donc pas.

¹¹²⁸ Cet article est traité à partir d'éléments de saint Thomas Supplément question 80; Il est modernisé.

Cependant: «Les oeuvres de Dieu sont parfaites.» Or la résurrection sera l'œuvre de Dieu. L'homme en sortira donc parfait en tous ses membres.

Conclusion: L'âme dans ses relations avec le corps, n'est pas seulement cause formelle et finale, mais encore cause efficiente. Il y a donc entre elle et lui les mêmes rapports qu'entre l'art et l'œuvre d'art: tout ce que celle-ci manifeste et développe, celui-là le contient en germe et en est le principe. De même, tout ce qui se révèle dans les parties du corps a son origine dans l'âme, qui le possède, pour ainsi dire, implicitement. L'œuvre d'art serait imparfaite, s'il lui manquait quelque détail que l'art avait prévu; L'homme, lui aussi ne saurait être parfait si toute la virtualité de l'âme ne s'épanouissait pas dans le corps, s'il n'y avait pas pleine correspondance entre l'un et l'autre. Dès lors, comme la résurrection doit établir ce parfait accord, le corps ne devant ressusciter que parce qu'il est fait pour l'âme raisonnable il faut donc que rien ne manque à l'homme ressuscité et qui ressuscite pour atteindre sa perfection suprême; il faut donc que tous les membres qu'il possède actuellement ressuscitent avec lui.

Solution 1: Les membres peuvent être considérés comme la matière dont l'âme est la forme ou comme l'instrument dont elle se sert; la comparaison est, en effet, la même entre le corps tout entier et l'âme tout entière qu'entre les parties de l'un et celles de l'autre. Considéré comme matière, la fin d'un membre n'est pas l'opération, mais plutôt la perfection spécifique, que la résurrection doit respecter. Considéré comme instrument, sa fin, c'est l'opération. Mais, même alors, quand l'opération cesse, il ne s'ensuit pas que l'instrument perde toute utilité, car il peut servir à manifester, sinon l'activité, du moins la puissance d'agir. Ainsi, les puissances de l'âme dont l'énergie, sinon l'activité, se manifestera par les organes corporels, comme une louange à la Sagesse du créateur.

Solution 2: A proprement parler, les actes méritoires n'appartiennent ni à la main ni au pied mais à l'homme tout entier; de même que l'œuvre d'art n'est pas attribuée à la scie mais à l'ouvrier, comme à son principe. C'est donc l'homme tout entier qui ressuscite, tel qu'il est dans sa nature spirituelle, psychique et corporelle.

Article 2: Tout ce qui, dans le corps de l'homme fut vraiment humain ressuscitera-t-il?¹¹²⁹

Objection 1: Les aliments, par l'assimilation, deviennent quelque chose de vraiment humain. Or, la chair du bœuf sert d'alimentation. Elle devrait donc ressusciter.

Objection 2: Les mêmes éléments peuvent avoir vraiment appartenu à différents corps humains, par exemple, En le cas d'anthropophagie. Il est cependant impossible qu'ils se retrouvent en chacun d'eux, après la résurrection.

Objection 3: Comment résoudre les deux cas vraiment étranges, et d'ailleurs purement hypothétiques, de l'enfant dont le père se serait nourri exclusivement de chair humaine ou, qui pis est d'embryons humains?

Objection 4: Le corps humain n'est pas le fruit de son seul patrimoine génétique. Il est aussi le fruit d'une histoire, d'une éducation et d'actes libres posés au cours d'une vie. C'est pourquoi des jumeaux homozygotes peuvent devenir physiquement très différents.

¹¹²⁹ Dans cet article, les apports d'une biologie dont saint Thomas aurait aimé disposer nous permettent de préciser ses conclusions, parfois de les modifier. Mais cette connaissance plus profonde du corps permet de mieux comprendre le mystère de la résurrection, dans toute sa simplicité en échappant à toutes les questions secondaires, comme celle par exemple du cannibalisme qui ont tant intrigué les théologiens du Moyen Age. En effet, le corps des ressuscités peut être le même sans être forcément toujours composé de la même matière qu'ici-bas.

Cependant: S'il manquait au corps quelque chose, qui, en lui, appartient vraiment à la nature humaine, il serait donc imparfait. Or, la résurrection doit, au contraire, remédier à toutes les imperfections, surtout dans les élus: «*Pas un cheveu de votre tête ne se perdra.*» dit Jésus.

Conclusion: Toute chose est vraie dans la mesure où elle est être. En effet, une chose est vraie quand elle est en elle-même, en acte, telle qu'elle est en celui qui la connaît. Ce qui fait dire à Avicenne: «La vérité de toute chose est une propriété de son être, tel qu'il lui a été fixé.» Dès lors, une chose est vraiment humaine, appartient à la vérité de la nature humaine, quand elle appartient proprement à l'être de la nature humaine, quand elle participe à la forme de la nature humaine: de l'or vrai, c'est celui qui possède la vraie forme de l'or, qui lui donne de posséder l'être propre à l'or.

La question reste de savoir ce qui appartient vraiment à la nature du corps humain. La science montre que dès le premier instant de la conception, tout ce qui appartient vraiment et essentiellement au corps de l'enfant est communiqué par les parents. Ainsi, le chiffre biologique du nouvel homme conçu, porté dans ses gènes, contient en germe tout ce que sera son corps par la suite. Ce principe matériel se multiplie par lui-même, par division cellulaire pour aboutir, par étapes, à l'être humain adulte. En conséquence, la matière apportée par la nutrition et qui sert à la croissance et à la conservation du corps ajoute quelque chose qui n'est pas premièrement humain, (et qui consiste dans le chiffre biologique de chacun) mais quelque chose de secondairement humain. Cette matière surajoutée ne demeure pas identique à elle-même durant toute la vie mais elle est soumise à un flux constant quant à ce qu'elle a de matériel. En conséquence, on doit dire ceci à propos de la résurrection qui doit rétablir le corps humain selon ce qu'il est substantiellement:

2) Il est essentiel que *le principe constitutif de l'individu corporel*, communiqué par les parents et qui amène par multiplication le corps sa perfection, ressuscite. C'est pourquoi on doit affirmer que l'homme retrouvera son corps selon son chiffre biologique individuel. Il faut cependant remarquer que tout, dans le domaine génétique n'a pas le même rapport à l'essence du corps humain réalisée dans un être individuel. On doit trouver une distinction dans les gènes.

Certains gènes déterminent des fonctions essentielles, communes à tous les hommes, donc liés à la définition même de l'homme, comme par exemple le développement d'un organe ou d'un membre. Ces gènes là demeurent.

D'autres sont communs à tous les hommes mais uniquement de manière provisoire, compte tenu de l'étape terrestre de la purification. Ainsi, la nécessité de mourir est programmée d'après l'Écriture à 120 ans. Le renouvellement des cellules est déterminé à se ralentir en proportion de l'âge. De tels gènes disparaîtront. Leur utilité ne sera plus.

D'autres gènes déterminent la qualité propre à tel individu, ce qui le distingue des autres hommes qui portent la même nature. Par exemple, la couleur des yeux, la forme du visage et toutes ces qualités accidentelles qui font une personne unique. Ceux-là aussi doivent être refaçonnés puisqu'ils appartiennent en propre à l'individu.

D'autres enfin sont liés à des erreurs et des dégradations de la nature humaine au cours des générations. Il s'agit des mutations génétiques dues au hasard de la division cellulaire et qui affectent le patrimoine héréditaire transmis aux enfants. Elles ne demeureront pas. Il leur sera apporté remède par Dieu lors de la résurrection de telle façon qu'il ne subsiste dans l'au-delà aucune tare génétique. Tous les handicaps génétiques disparaîtront.

2) Le corps humain se développe et se renouvelle grâce à la nutrition qui lui apporte chaque jour une certaine quantité de matière. *Ces éléments qu'il doit à la nutrition* ne ressusciteront pas en totalité, étant secondaires, mais dans la mesure nécessaire à la quantité qu'il doit avoir. Ils ressusciteront pour former toutes les parties de l'individu, la chair, les os et tous les autres tissus propres au corps humain, dont le Seigneur a clairement montré la présence à ses disciples après sa propre résurrection. Car la chair et les os appartiennent vraiment et également à la nature humaine, quant à leur forme spécifique, car, à ce point de vue, elles demeurent, mais non quant à leur matière, car, à ce point de vue, elles sont soumises au changement. Il en est du corps humain comme d'une cité certains citoyens, enlevés par la mort, sont remplacés par d'autres, de telle sorte que les individus changent matériellement, mais demeurent formellement, en ce sens que les mêmes fonctions et les mêmes places, laissées vides par les uns, sont occupées par d'autres, et la société conserve son unité et son identité. De même, des

parties semblables se substituent à d'autres dans le corps humain les éléments matériels changent, mais la forme spécifique demeure et l'on a donc toujours identiquement le même homme.

Solution 1: Les êtres sont ce qu'ils sont par leur forme et non par leur matière. Quand les éléments matériels, qui furent d'abord dans le bœuf et ensuite dans l'homme, ressusciteront en celui-ci, ce ne sera pas de la chair bovine mais de la chair humaine qui ressuscitera. On pourrait tout aussi bien conclure à la résurrection du limon, c'est-à-dire sans doute de la nature animal préexistante, dont fut formé le corps d'Adam.

Solution 2: La matérialité de l'élément n'est essentielle pour que ressuscite le vrai corps de chacun. Ce qui est essentiel, c'est que la forme génétique de chacun soit rendue dans ses aspects fondamentaux.

Solution 3: Le premier et deuxième cas ont été résolus par ce qui a été dit. Quant au cas de l'enfant atteint de mongolisme ou de toute autre tare génétique aussi grave, il semble que l'on doit dire ceci: ou bien le chromosome supplémentaire ne fait pas partie essentiellement de sa nature corporelle et dans ce cas il ne ressuscitera pas. Ou bien -et cela paraît théologiquement plus probable- il en fait partie et, dans ce cas, il ressuscitera; Mais ce caractère anormal ne nuira en aucune manière à son bonheur puisque la vision de Dieu est donnée à l'âme et non au corps. Quant à la présence au Ciel de ces êtres qui si souvent ont été méprisés et rejetés sur la terre, elle manifestera à quel point est vraie cette parole de l'Écriture¹¹³⁰: «*Béni sois-tu, Père, Seigneur du Ciel et de la terre, d'avoir caché ceci aux sages et aux savants et de l'avoir révélé aux tout-petits.*»

C'est ce que Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus exprimait par ces mots¹¹³¹: «*Longtemps, je me suis demandé pourquoi le Bon Dieu avait des préférences, pourquoi toutes les âmes ne recevaient pas un égal degré de grâce. Je m'étonnais en le voyant prodiguer des faveurs extraordinaires aux saints qui l'avaient offensé comme saint Paul, saint Augustin (...) Je me demandais pourquoi les pauvres sauvages, par exemple, mouraient en grand nombre avant d'avoir même entendu prononcer le nom de Dieu.. Jésus a daigné m'instruire de ce mystère. Il a mis devant mes yeux le livre de la nature et j'ai compris que toute les fleurs qu'il a créées sont belles, que l'éclat de la rose et la blancheur du lys n'enlèvent pas le parfum de la petite violette; (...) J'ai compris que l'amour de Notre-Seigneur se révèle aussi bien dans l'âme la plus simple qui ne résiste en rien à sa grâce que dans l'âme la plus sublime. En descendant ainsi, le Seigneur montre sa grandeur infinie.*»

Solution 4: Nous traitons dans cette question du retour de la chair, c'est-à-dire de la partie végétative de l'homme, celle qui a subi la mort. Les autres choses citées façonnent certes l'individualité du corps humain. Mais ils n'ont pas à ressusciter puisqu'ils sont conservés intacts après la mort par l'âme. Nous avons montré que l'esprit et le corps psychique ne disparaissent pas avec le corps charnel¹¹³². A la résurrection, ils assumeront naturellement le corps rendu parfait et lui donneront cette individualité dont parle l'objection. C'est ainsi que, dans l'hypothèse, de deux jumeaux homozygotes, dont l'un aurait choisi l'enfer et l'autre la vision de Dieu, le corps prendra une individualité très différente. Il sera rendu aussi parfait à l'un qu'à l'autre. Mais chez le premier, il sera immédiatement contaminé par la lourdeur et la difformité de l'âme, par un phénomène de somatisation venant des passions mauvaises. Chez le second, il sera assumé par l'âme glorifiée et transfiguré jusqu'à des propriétés qui dépasseront sa nature.

QUESTION 41: La qualité du corps des ressuscités

Nous avons à considérer maintenant les qualités naturelles des corps après la résurrection, qualités qui seront communes aux damnés comme aux élus.

¹¹³⁰ Luc 10, 21;

¹¹³¹ Histoire d'une âme, feuille n°2, verso;

¹¹³² Question 8, article 2;

On se demande:

- 1) Les ressuscités seront-ils immortels?
- 2) Le corps ressuscité aura-t-il besoin de se nourrir?
- 3) Le corps des ressuscités sera-t-il sexué?
- 4) les ressuscités auront-ils entre eux des actes sexuels?
- 5) Tous les ressuscités auront-ils le même âge, celui de la pleine jeunesse?

Article 1: Les hommes ressuscités seront-ils immortels?

Objection 1: Cela ne semble pas. Le corps humain est par nature mortel puisqu'il porte en lui, dans son chiffre biologique, sa durée, selon la parole de la Genèse¹¹³³: «*L'homme n'est que chair, sa vie ne sera que de 120 ans.*» Or c'est le même corps qui doit ressusciter. Donc il portera aussi en lui la capacité de mourir.

Objection 2: Dans le paradis terrestre, l'immortalité du corps venait d'une grâce de Dieu qu'on appelle grâce originelle. Or les damnés ne participeront à aucune grâce divine. Il semble que ceux là au moins doivent mourir.

Objection 3: L'intention de la nature inférieure, dans son action tend à la perpétuité. Toutes les actions d'une nature inférieure sont ordonnées à la génération, celle-ci ayant pour fin de sauvegarder la perpétuité de l'espèce. La nature ne considère donc pas tel individu comme sa fin suprême; ce qu'elle considère en lui, c'est la conservation de l'espèce. Cela, la nature le fait en tant qu'elle agit par le pouvoir de Dieu, racine première de la perpétuité. La fin de la génération, telle que l'expose le philosophe est de faire participer les êtres au divin. Si l'immortalité est une propriété de l'espèce, il n'est pas nécessaire que les individus de cette espèce ressuscitent et demeurent éternellement.

Cependant¹¹³⁴: L'effet prend la ressemblance de sa cause. Or la résurrection du Christ est cause de la résurrection à venir. Si donc le Christ est ressuscité de telle manière qu'il ne doit plus mourir, *-le Christ ressuscité des morts ne meurt plus-*, les hommes ressusciteront tels qu'ils ne mourront plus.

Conclusion: A la résurrection, les hommes ressusciteront tels qu'ils n'auront plus de nouveau à mourir. La nécessité de mourir est une déficience qui affecte la nature humaine comme conséquence du péché. Or le Christ, par le mérite de sa passion a réparé les déficiences que cette nature avait contractées en fonction du péché. C'est ce que dit l'apôtre dans l'épître aux Romains: «*Il n'en va pas du don comme de la faute; si par la faute d'un seul, beaucoup sont morts, bien plus la grâce de Dieu, dans la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ, a-t-elle abondé en beaucoup. Autrement dit, le mérite du Christ peut abolir plus efficacement la mort que le péché d'Adam ne pouvait y entraîner. Ceux donc qui par le mérite du Christ ressusciteront libérés de la mort, n'en seront jamais plus victimes.*

En outre, ce qui doit durer pour toujours n'est pas sujet à destruction. Si donc les hommes en ressuscitant avaient encore à mourir, de telle sorte que la mort durerait toujours, celle-ci ne serait aucunement détruite par la mort du Christ. Or elle a été détruite, dans sa cause au moins pour le moment, selon la parole du Seigneur rapportée par Osée: «*O mort, je serai ta mort.*» Détruite, elle le sera finalement en fait, selon cette autre parole de la première Epître aux Corinthiens: «*En dernier lieu, la mort sera détruite.*» Il faut donc tenir, avec la foi de l'Église, que les ressuscités ne mourront plus.

Quant à la cause de cette immortalité des corps ressuscités, qui sera commune aux élus comme aux damnés, elle viendra en premier lieu de Dieu puisque Dieu seul peut communiquer aux êtres la perpétuité. Et son action rendra l'âme humaine apte à assumer le corps en plénitude de telle manière qu'elle lui communique un nouveau mode d'exercice. L'âme deviendra forme parfaite du corps et

¹¹³³ Genèse 6, 3;

¹¹³⁴ Voir le *Contra Gentiles* de saint Thomas d'Aquin;

elle assumera toutes les virtualités de la matière à tel point qu'aucune corruption ne pourra s'introduire dans l'ordre de sa constitution. En ce sens, on peut dire que le corps des ressuscités est absolument impassible.

L'âme deviendra parfaitement acte du corps de telle manière qu'il ne sera plus nécessaire que celui-ci reçoive un complément de nourriture extérieure pour se maintenir dans sa vitalité. Toute cause de corruption ou d'usure supprimée par l'âme, à cause de sa seule vitalité. Le corps participera à l'immortalité de l'âme qui est source de sa vie, L'homme ressuscité ne sera donc pas immortel pour la raison qu'il aura repris un autre corps incorruptible, mais parce que ce corps, qui est maintenant corruptible, deviendra incorruptible. Quant à la convenance de cette immortalité, chez les bons comme chez les mauvais, on peut en donner trois raisons:

1. La première vient de la fin même de la résurrection. Les bons comme les mauvais ressusciteront pour recevoir dans leur propre corps la récompense ou le châtement de ce qu'ils auront fait durant leur vie terrestre. La récompense des bons, la béatitude, sera éternelle; éternelle également la peine due au péché mortel. Il faut donc que les corps des uns et des autres soient incorruptibles.

2. Une deuxième raison peut se tirer de la cause formelle de la résurrection. On l'a dit déjà, c'est pour ne point demeurer éternellement séparée que l'âme reprendra un corps à la résurrection. Aussi bien, puisque c'est en vue de la perfection de l'âme que celle-ci recouvre un corps, convient-il que ce corps connaisse la condition qui est propre à l'âme. Or l'âme est incorruptible. On doit en conclure qu'il lui sera rendu un corps incorruptible.

3. La troisième raison est à prendre du côté de la cause efficiente. Dieu qui restaurera pour la vie les corps déjà corrompus, pourra à plus forte raison donner à ces corps de conserver pour toujours la vie qui leur sera rendue. C'est ainsi, à titre de figure, qu'il a conservé intacts, quand il l'a voulu, des corps pourtant corruptibles, tels ceux des trois enfants dans la fournaise¹¹³⁵.

Solution 1: Ici bas, le corps humain est disposé de l'intérieur par Dieu pour qu'il devienne au terme d'un certain nombre d'année inadapté à l'action de l'âme qui l'informe. Ainsi voit-on la division cellulaire se ralentir avec l'âge jusqu'à devenir incapable de rétablir ce qui est usé dans le corps. Mais une telle déficience ne fait pas partie de la substance du corps humain. Elle est une condition de son mode d'exercice qui est temporaire et ne demeurera pas après la résurrection. Dans l'au-delà, le corps subsistera semblable à lui-même et échappera au devenir permanent lié aux divisions cellulaires et à la nutrition. Il trouvera sa vitalité dans l'âme seule. Ce sera pourtant le même corps qu'ici-bas, selon ce qui lui est essentiel. Mais on devine la radicale différence de l'exercice de la vie végétative.

Solution 2: Certaines grâces divines ont pour objet direct la vie surnaturelle: telles la grâce habituelle, la grâce actuelle ou, dans l'au-delà, la lumière de gloire. Les damnés n'auront aucune part à ce type de grâces puisqu'ils les rejeteront éternellement. D'autres grâces divines sont données pour le maintien de la vie naturelle. Elles le sont à tout hommes, les bons comme les mauvais selon cette parole¹¹³⁶: *«Dieu fait briller son soleil pour tous, les bons comme les méchants.»* La grâce de l'immortalité qui accompagnera les corps ressuscités sera de celles là.

Solution 3: La résurrection n'a pas pour fin la perpétuité de l'espèce. Celle-ci peut-être assurée par la génération. Il faut donc qu'elle ait pour fin la perpétuité de l'individu, perpétuité qui n'est pas à concevoir du côté de l'âme, puisque l'âme l'avait déjà avant la résurrection, perpétuité qui est donc à concevoir du côté du composé. L'homme ressuscité vivra donc perpétuellement.

Article 2: Les ressuscités auront-ils besoin de se nourrir?¹¹³⁷

Objection 1: Adam, qui était en possession d'une vie immortelle avant son péché, eut, en cet état, besoin de se nourrir et d'entretenir des rapports charnels; c'est avant le péché qu'il lui a été dit:

¹¹³⁵ Daniel 3, 25;

¹¹³⁶ Mathieu 5, 45;

¹¹³⁷ saint Thomas d'Aquin, Contra Gentiles, Livre 4;

Croissez et multipliez-vous, et encore: Mangez de tout arbre qui est dans le jardin.

Objection 2: Le Christ lui-même a mangé et bu après sa résurrection. Lorsqu'il eut mangé, devant ses disciples, nous dit saint Luc, *«prenant ce qui restait, il le leur donna.»* Saint Pierre dit également, dans les Actes: *«Ce Jésus Dieu l'a ressuscité le troisième jour et lui a donné de se faire voir, non à tout le peuple mais aux témoins choisis d'avance par Dieu, à nous qui avons mangé et bu avec lui après sa résurrection d'entre les morts.»*

Objection 3: Il existe encore certains textes qui semblent promettre à l'homme, pour cet état futur, l'usage des aliments.» *Le Seigneur des armées, lit-on en Isaïe, préparera pour tous les peuples sur la montagne un festin de viandes grasses et de vin pris sur la lie.»* Qu'il faille entendre ce passage de l'état des ressuscités, la suite le montre clairement: *«Il détruira la mort pour toujours et le Seigneur essuiera toutes les larmes de tous les visages.»* On lit encore en Isaïe: *«Voici que mes serviteurs mangeront et vous, vous aurez faim; voici que mes serviteurs boiront et vous, vous aurez soif.»* Que ceci se rapporte à l'état de la vie future, ce qui suit le montre clairement: *«Voici que je vais créer des cieux nouveaux et une terre nouvelle.»* Le Seigneur dira aussi, au chapitre 24 de saint Mathieu: *«Je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai nouveau avec vous dans le royaume de mon Père »;* et encore, en saint Luc: *«Et moi, je vous prépare un royaume, comme mon Père me l'a préparé, afin que vous mangiez et buviez à ma table dans mon royaume.»* L'Apocalypse nous dit encore que de chaque côté du fleuve, dans la cité des Bienheureux, il y aura des arbres de vie qui donneront douze fois leurs fruits et aussi: *«Je vis les âmes de ceux qui avaient été décapités à cause du témoignage de Jésus; ils eurent la vie et régnèrent avec le Christ pendant mille ans. Les autres morts n'eurent point la vie, jusqu'à ce que les mille ans fussent écoulés.»* Tout ceci semble bien confirmer l'opinion des hérétiques dont nous avons parlé.

Objection 4: L'homme ressuscitera avec tous ses organes: il exercera donc les fonctions auxquelles ils sont destinés.

Objection 5: L'homme tout entier doit être béatifié, dans son âme et dans son corps. Or, la béatitude consiste en une action parfaite. Chez les bienheureux, les puissances de l'âme et les organes du corps ne seront donc pas inactifs.

Objection 6: La béatitude est un état rendu parfait par la somme totale de tous les biens; Parfait, c'est-à-dire que «rien n'y manque.» Les plaisirs du corps n'y feront donc pas défaut.

Cependant: Les fonctions végétatives de la nutrition et de la respiration ont pour but la conservation de l'individu. Or, après la résurrection, l'âme sera par sa propre puissance cause de la conservation du corps. Donc ces fonctions seront inutiles.

Conclusion: Ce qu'on vient de dire montre comment les ressuscités n'auront plus besoin de se nourrir et de respirer, c'est-à-dire d'assimiler un élément extérieur qui vient remédier à la perte d'énergie de tout corps tel qu'il fonctionne ici-bas. La vie corruptible évacuée, ce qui est au service de cette vie devra être nécessairement évacué. Or il est évident que l'usage de la nourriture est au service de la vie corruptible; si nous prenons de la nourriture en effet, c'est pour éviter la corruption que pourrait entraîner l'épuisement et pour assurer la croissance; ce qui n'aura plus de raison d'être, après la résurrection, puisque tous les hommes ressusciteront avec la quantité qui leur est due.

Solution 1: La première objection, à propos d'Adam, n'a aucune portée. Adam en effet a joui d'une certaine perfection personnelle. Mais la nature humaine n'était pas arrivée à une totale perfection, le genre humain ne s'étant pas encore multiplié. Adam fut donc établi dans le degré de perfection qui convenait au chef du genre humain. Aussi bien fallait-il, pour la multiplication du genre humain, qu'il engendrât, et pour cela qu'il se nourrit. La perfection des ressuscités, elle, ne sera acquise qu'une fois la nature humaine parvenue à sa totale perfection, le nombre des élus étant désormais complet. Aussi

il n'y aura place ni pour la génération, ni pour l'usage d'aliments. C'est pourquoi l'immortalité et l'incorruptibilité des ressuscités seront telles qu'ils ne pourront plus mourir et que rien ne pourra plus se désagréger de leur corps. Adam, lui, était immortel de telle manière qu'il pouvait ne pas mourir s'il ne péchait pas, qu'il pouvait au contraire mourir s'il péchait. Son immortalité était capable de se conserver, non point en ce sens que rien ne se désagrégerait de son corps, mais en ce sens qu'il pouvait compenser la décomposition de l'humeur naturelle par l'absorption de nourriture, et qu'ainsi son corps ne put se corrompre peu à peu.

Solution 2: Quant au Christ, il faut dire qu'après sa résurrection il mangea non point par nécessité, mais pour prouver la vérité de cette résurrection. La nourriture ne fut pas alors convertie en sa chair, mais réduite en la matière préjacente. La résurrection commune ne connaîtra pas cette raison de manger.

Solution 3: Les textes d'Écriture qui paraissent promettre l'usage des aliments après la résurrection doivent être interprétés dans un sens spirituel. La Sainte Écriture nous propose en effet les réalités intelligibles sous des comparaisons sensibles pour que notre esprit, selon le mot de saint Grégoire le Grand, apprenne à aimer ce qu'il ne connaît pas à partir de ce qu'il connaît. De cette manière, la joie que donne la contemplation de la sagesse, et l'assimilation de la vérité par notre intelligence sont d'ordinaire décrites par la sainte Écriture sous le symbolisme de la nourriture. Au Livre des Proverbes, il est dit de la Sagesse: *«Elle a mêlé son vin et dressé la table. Elle a dit à ceux qui sont dépourvus de sens: venez, mangez de mon pain et buvez du vin que j'ai mêlé pour vous.»* Il est dit aussi dans l'Écclésiastique: *«Elle le nourrira du pain de la vie et de l'intelligence, elle l'abreuvera de l'eau de la sagesse salutaire.»* De cette même sagesse, les Proverbes nous disent encore: *«Elle est un arbre de vie pour ceux qui l'auront saisie; qui s'y sera attaché, est heureux.»* Les textes allégués n'obligent donc pas à dire que les ressuscités auront à se nourrir.

Les paroles du Seigneur, citées au chapitre 24 de saint Mathieu peuvent aussi s'entendre autrement, eu référence au repas pris par le Christ avec ses disciples après la résurrection: le Christ boit le vin nouveau, c'est-à-dire d'une nouvelle manière, non point par nécessité, mais comme preuve de sa résurrection. Et il dit: *«Dans le royaume de mon Père»*, parce qu'à la résurrection du Christ, le royaume de l'immortalité a commencé de se manifester.

Quant aux paroles de l'Apocalypse sur les mille ans et sur la première résurrection des martyrs, il faut comprendre cette résurrection de la résurrection des âmes ressuscitées du péché. C'est le sens de la parole de saint Paul aux Ephésiens: *«Lève-toi d'entre les morts et le Christ t'illuminera.»* Les mille ans signifient le temps de l'Église, au cours duquel les Martyrs, ainsi que les autres saints, règnent avec le Christ, tant dans l'Église d'ici-bas, appelée le royaume de Dieu, que dans la patrie céleste en ce qui concerne les âmes. Le nombre de mille a le sens de perfection parce que c'est un nombre cubique, et que le nombre dix, qui en est la racine, est également, d'ordinaire, symbole de perfection. C'est donc une évidence que les ressuscités ne s'adonneront ni à la nourriture et à la boisson, ni aux activités charnelles.

Solution 4: Il ne faut pas considérer seulement les fonctions auxquelles sont destinés les organes, mais encore l'élément de perfection que leur variété apporte à la nature humaine, tant spécifique qu'individuelle.

Solution 5: Cette activité n'est pas humaine au sens propre et distinctif de ce mot. Ce n'est donc point par elle que le corps sera béatifié; il le sera par son union à l'âme bienheureuse à laquelle il sera parfaitement soumis.

Solution 6: L'état de vie meilleure étant une perfection immuable, il n'y aura plus besoin de la nutrition. Si ces fonctions demeureront en puissance dans le corps des ressuscités, leur exercice deviendra inutile. La vie des ressuscités ne sera pas moins ordonnée que la vie présente: elle le sera même davantage, puisqu'à l'une l'homme parvient par la seule action de Dieu et qu'il acquiert l'autre avec la collaboration de la nature. Quant aux élus, ils n'auront plus besoin du plaisir lié à la nutrition,

qui ici-bas constitue un sain remède à la tristesse selon le philosophe. L'attrait de ces plaisirs disparaîtra pour eux dans l'intensité des joies de l'esprit, selon la parole du Christ¹¹³⁸: «*Ils seront comme des anges dans le ciel*»

Article 3: Le corps des ressuscités sera t-il sexué?

Objection 1: D'après le Seigneur: «*les élus dans le ciel seront comme des anges*»¹¹³⁹. Or les anges n'ont pas de sexe. Donc il en sera de même pour les corps ressuscités.

Objection 2: Dans l'autre monde, «*il n'y aura plus de supériorité*», dit la glose; La femme ne sera donc plus soumise à l'homme, et n'aura donc plus le sexe qui rend la soumission naturelle.

Objection 3: L'existence d'organes sexuels n'a de sens que s'ils peuvent s'exercer. Or, dans l'au-delà, il n'y aura plus de vie sexuelle. Donc il n'y aura pas non plus de sexe.

Objection 4: L'apôtre dit¹¹⁴⁰: «*Nous constituerons cet homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ.*» Donc tous les êtres humains ressusciteront avec le sexe masculin.

Cependant: Après la résurrection, le Christ est resté un homme: de même, après son Assomption la Vierge Marie est demeurée une femme. Et leur état nouveau est le modèle de ce que nous serons nous-mêmes à la fin du monde. Donc on doit admettre que le corps ressuscité sera sexué.

Conclusion: Les sexes féminin et masculin font partis du corps humain auquel ils donnent une qualité essentielle à sa nature profonde. Il ne s'agit pas d'un accident provisoire comme le fait que ce même corps est corruptible. L'humanité est créée homme et femme de manière complémentaire, de telle façon qu'elle révèle en deux sujets les deux pôles de l'amour: sa force et sa douceur. C'est dans l'union de ces deux orientations de l'amour que peut naître la vie, l'éducation des enfants et l'équilibre humain tout entier. Si donc le corps ressuscité doit être essentiellement le même dans l'au-delà, il est nécessaire qu'il soit sexué de la même façon qu'il l'a été sur la terre.

Solution 1: Les anges n'ont pas de sexe parce qu'ils n'ont pas de corps. Le fait d'être asexué est donc essentiel à leur nature spirituelle. Cela ne veut pas dire qu'ils soient incapables de vivre des valeurs féminines et masculines. Mais ils agissent avec force ou avec douceur de leur propre intelligence et non dans la confrontation avec un autre ange complémentaire. Lorsque le Seigneur dit que les hommes seront comme des anges dans le ciel, il ne veut pas entendre que la nature de leur être sera changée au point qu'ils deviennent ontologiquement des anges. Il veut manifester que la vie des élus sera semblable à celle des anges puisqu'elle sera contemplative. Il n'auront plus besoin d'exercer entre eux une vie sexuelle puisque Dieu sera l'objet de toute leur joie.

Solution 2: La femme n'est pas inférieure à l'homme par nature mais à cause du péché originel qui a développé dans le sexe masculin un instinct de domination, selon la Genèse¹¹⁴¹: «*ton mari dominera sur toi*», et chez la femme un besoin excessif de sécurité et de tendresse: «*Ton désir se portera sur ton mari.*» Au commencement, il n'en était pas ainsi. La femme et l'homme furent créés complémentaires. La femme fut faite de la côte d'Adam ce qui signifie qu'elle devait lui apporter un achèvement pour son cœur qui est situé tout contre les côtes.

Le Christ par sa grâce, a supprimé l'infériorité de la femme¹¹⁴²: «*Il n'y a plus ni homme ni femme*» sans pourtant faire disparaître leur complémentarité naturelle que saint Paul exprime en

¹¹³⁸ Mathieu 22, 30;

¹¹³⁹ Mathieu 22, 30;

¹¹⁴⁰ Ephésiens 4, 13;

¹¹⁴¹ Genèse 3, 16;

¹¹⁴² Galates 3, 28;

donnant à l'homme l'autorité par rapport à tout ce qui concerne la direction générale du couple et à la femme une vocation de vitalisation intérieure du foyer.

Après la résurrection, cette complémentarité des hommes et des femmes n'aura plus d'utilité en ce qui concerne la vie pratique ou sexuelle des couples puisqu'il n'y aura plus de mariage. Mais elle demeurera dans l'ordre général du monde nouveau dont les différences constitueront une perfection.

Solution 3: L'existence d'un sexe féminin et masculin n'est pas seulement ordonnée chez l'être humain à la reproduction, mais est finalisé aussi par la vie de l'esprit dont l'exercice est modifié par la psychologie différente des hommes et des femmes. De même, après la résurrection, même s'il n'existe plus d'exercice végétatif de la sexualité, les hommes et les femmes exerceront leur activité spirituelle selon les nuances psychologiques de leur féminité ou de leur masculinité.

Solution 4¹¹⁴³: Quant à la parole de l'apôtre dans l'Épître aux Ephésiens: *«jusqu'à ce que nous parvenions tous à ne plus faire qu'un dans la foi et dans la connaissance du fils de Dieu, et à constituer cet homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalisera la plénitude du Christ»*, elle n'oblige pas davantage à conclure dans ce sens. Elle ne veut pas dire que tous les ressuscités qui s'en iront à la rencontre du Christ dans les airs posséderont le sexe viril; elle veut indiquer la perfection et la puissance de l'Église, c'est-à-dire de l'humanité renouvelée. C'est l'Église tout entière qui sera comme un homme parfait, allant à la rencontre du Christ, ainsi qu'il ressort du contexte.

Article 4: Les ressuscités exerceront-ils des relations sexuelles?

Objection 1: Les relations sexuelles sont source de plaisir. Or il ne doit rien manquer au bonheur des élus, que ce soit pour leur corps ou pour leur âme. Donc il semble que les élus au moins pourront avoir des relations sexuelles.

Objection 2: Le mariage n'est pas seulement ordonné à la génération et à l'éducation des enfants mais aussi au bien des époux et à la croissance de leur amour. De même, les relations sexuelles manifestent avec force dans les corps l'union des âmes réalisée par l'amour. Or, dans le ciel, les élus s'aimeront. Il semble donc qu'ils pourront exprimer leur amour par des relations sexuelles.

Objection 3: Même chez les damnés, il semble qu'on doit admettre la possibilité de relations charnelles. En effet, ils ressusciteront avec ces organes comme nous l'avons montré et ils seront séparés de Dieu à cause de l'amour excessif d'eux-mêmes, qui peut être incarné dans un amour désordonné du plaisir sexuel. Donc, il semble qu'ils rechercheront en enfer ce plaisir sexuel.

Objection 4: La gloire de Dieu se manifeste par l'apparition de nouveaux êtres humains. Or la sexualité est ordonnée à la génération. Il semble donc que, dans l'au-delà, les hommes continueront à exercer la sexualité qui permettra l'apparition de nouveaux enfants pour Dieu.

Cependant: Le Seigneur dit¹¹⁴⁴: *«Vous êtes dans l'erreur, en ne connaissant ni l'Écriture, ni la puissance de Dieu. A la résurrection, il n'y aura plus ni mari ni femme. On est comme les anges dans le ciel.»*

Conclusion: Le fait que le corps ressuscité sera sexué n'implique pas qu'il doive exercer une sexualité active. Et l'on peut comprendre cela à la fois chez les élus et les damnés, à cause de l'état nouveau du corps ressuscité.

La sexualité sur la terre possède deux finalités qui se réunissent dans le plaisir.

1) D'abord, elle exprime l'amour des époux. L'union charnelle est comme un sacrement, c'est-à-dire comme le signe sensible extérieur qui symbolise et peut même aider à réaliser l'amour intérieur. 2)

¹¹⁴³ Voir pour cette solution le Contra Gentiles;

¹¹⁴⁴ Mathieu 22, 30;

Ensuite, il est source de vie. Cette seconde finalité est naturellement faite pour être le fruit de la première. L'homme possède la liberté de dévoyer le plaisir des deux finalités auquel il est ordonné. Devenu égoïste, il peut aller jusqu'à rechercher le plaisir de manière indépendante de tout amour ou de toute ouverture à la vie qui se communique.

Pour savoir si les relations sexuelles demeurent au ciel, il faut se demander si cette forme d'expression de l'amour sera encore utile. Or, nous l'avons montré, les élus du ciel possèdent un corps glorifié dont l'une des propriétés les plus importantes est de ne plus constituer un obstacle avec l'esprit. Au contraire, par ce corps, les pensées intérieures sont parfaitement exprimées, sans erreur possible, bien qu'elles soient perçues par l'autre à travers l'organe de ses sens. En conséquence, l'amour de l'un peut être exprimé et communiqué, avec un plaisir plénier (spirituel, psychologique et même, tout à la fois, physique), sans autre effort. Ce sera un mode inouï de communication amoureuse, d'où l'aspect sexué ne sera pas sans importance, puisque, nous l'avons dit, les hommes et les femmes garderont la grâce spirituelle et psychologique, ainsi que la beauté physique lié à leur sexe. Mais ce qui sera premier et essentiel dans cette communication d'amour, ce sera d'abord la vision de Dieu qui transfigurera tout. Face à ce degré suprême de communication de l'amour, il est certain que le mode sexuel paraîtra très terne et périmé. C'est pourquoi, sous ce rapport, il n'y aura plus d'actes sexuels tels que nous les voyons sur terre.

Il reste maintenant l'autre finalité de la sexualité qui est la communication de la vie. Sous ce rapport non plus, elle sera devenue inutile puisque tous les hommes voulus par Dieu seront nés. La droiture de la volonté des élus communiquera entièrement à cette volonté de Dieu, et trouvera à exercer la maternité et paternité spirituelles ailleurs, surtout si, comme c'est probable, Dieu continue la préparation d'autres créatures spirituelles à son don.

Du côté des damnés, il faut parler autrement. Certains d'entre eux chercheront sans doute leur plaisir dans des activités sexuelles. Mais ce sera toujours à travers des actes de luxure, c'est-à-dire dans une recherche de la seule jouissance égoïste, à l'exclusion de l'amour et de la communication de la vie. Mais il leur sera impossible de trouver le plaisir. Séparé de la fin pour laquelle il est fait, leur être tout entier est en feu, c'est-à-dire qu'il brûle de toute sorte de volontés et de passions mauvaises (vengeance, envie, haine, tristesse etc.) Leur énergie tout entière est aspirée dans ces tourbillons. S'il recherchent le plaisir, il ne le trouvent pas. L'exotisme et la nouveauté qui parfois sur terre lui redonnent un printemps provisoire à la luxure ne peuvent durer dans l'éternité de personnes totalement et froidement égoïstes et dont tout contact physique est source de répulsion

Solution 1¹¹⁴⁵: Si l'on prétend que les ressuscités auront encore à entretenir des relations charnelles, non point en vue d'exprimer l'amour ou pour assurer la conservation de l'espèce ou la multiplication des hommes, mais pour le seul plaisir qui réside en ces actes, et pour qu'il ne manque aucun plaisir à la récompense dernière, l'inconvenance d'une telle affirmation éclate de bien des manières.

En premier lieu, la vie des ressuscités, nous l'avons vu, sera plus harmonieusement ordonnée que la vie d'ici-bas. Or en cette vie, il est contraire à l'ordre, il est vicieux que l'homme entretienne des rapports charnels pour le seul plaisir, et non point pour une autre finalité qui est soit charnelle (comme le fait d'engendrer une descendance) ou spirituelle (comme le fait d'exprimer son amour et son unité avec celle qu'il a épousé.) La raison le veut ainsi; les plaisirs qui résident dans les actions dont nous venons de parler ne sont pas en effet la fin de ces actes. Bien au contraire, la fin de ces plaisirs naturels, c'est que les êtres animés ne s'abstiennent pas, par fatigue, d'actes qui sont nécessaires à la nature, ce qui se produirait s'ils n'y étaient attirés par le plaisir. C'est donc renverser indûment l'ordre que d'accomplir ces actes pour le seul plaisir. Ce qui ne peut d'aucune manière être le fait des élus dont la vie, par hypothèse, sera la mieux ordonnée qui soit.

En second lieu, les actes des vertus sont ordonnés à la béatitude comme à leur fin. Si donc dans l'état de la béatitude à venir, ces plaisirs de la nourriture et de la chair constituaient pour ainsi dire des éléments de la béatitude, il en résulte que ceux qui agissent vertueusement auraient en vue, d'une certaine manière, ces plaisirs dont on vient de parler. C'est nier l'idée même de tempérance. Il est en effet contraire à l'idée de tempérance que quelqu'un s'abstienne de certains plaisirs pour pouvoir en

¹¹⁴⁵ Cette solution est de saint Thomas dans le *Contra gentiles*;

jouir davantage par la suite. Toute chasteté deviendrait ainsi impudique, et toute abstinence gourmande. Si donc ces plaisirs existent (dans la vie ressuscitée), ils n'existeront pas comme élément de béatitude, de telle manière que ceux qui agissent vertueusement les aient en vue.

Ainsi, se trouve réfutée l'erreur de certains musulmans qui veulent que les hommes, à la résurrection, aient encore, comme maintenant, à se nourrir et à entretenir des rapports charnels. Certains chrétiens hérétiques ont même emboîté le pas en annonçant un règne terrestre du Christ d'une durée de mille ans pendant lesquels, disaient-ils, *les ressuscités d'alors s'adonneraient sans mesure à des banquets charnels où il y aurait tant de vivres et de boissons que non seulement aucune pudeur ne serait plus gardée mais que les mœurs des païens eux-mêmes seraient dépassées*. A croire de telles choses, il n'y a que des êtres charnels que les chrétiens spirituels appellent «millénaristes», ainsi que l'écrit saint Augustin au XX^{ème} livre de la cité de Dieu.

Solution 2: Les élus dans le ciel s'aimeront. Mais ils n'auront plus le désir d'exprimer leur amour par des relations charnelles et ceci pour plusieurs raisons: 1) L'union des corps ne sera plus un symbole de l'union des âmes puisque les corps glorifiés seront lumineux de la lumière même de l'âme. Ainsi, l'amour sera exprimé par le seul échange des regards et en plénitude.

2) Le plaisir qui sortira de cette parfaite communion fraternelle comblera tous les désirs de l'âme et du corps, avec une délicatesse et une intensité qui dépassera la jouissance sexuelle telle qu'elle est ici-bas.

3) Les élus ne feront rien qui ne soit immédiatement spécifié par leur contemplation de Dieu. Tous les actes de leur vie, y compris les relations qu'ils auront entre eux, auront un mode contemplatif. Aussi est-il dit de Marie en contemplation *«qu'elle a choisi la meilleure part qui ne lui sera pas enlevée.»* C'est encore la raison qui fait dire, au Livre de Job: *«Celui qui descend aux enfers n'en remontera plus; il ne retournera plus dans sa maison et le lieu qu'il habitait ne le reconnaîtra plus.»* Par ces paroles, Job refusait cette résurrection proposée par certains selon que, après la résurrection, l'homme retournerait à des occupations semblables à celles qu'il a maintenant, comme la construction de maisons et l'exercice d'autres métiers de ce genre.

C'est pourquoi l'expression charnelle de leur âme n'aura plus lieu d'exister.

Solution 3: Les damnés rechercheront le plaisir charnel mais ils ne le trouveront jamais. Et pour s'en rendre compte, on peut considérer par analogie ce qui apparaît déjà sur cette terre, chez ceux qui n'attendent de la vie que la seule jouissance égoïste du plaisir. Lorsqu'ils finalisent leur intention de vie par cette seule recherche, ils ne sont jamais satisfaits. Ils recherchent sans cesse de nouvelles expériences; D'autre part la jouissance devient pour eux à long terme source d'amertume puisqu'elle est incapable de combler en plénitude les désirs de leur âme. En enfer, ce qui apparaît en germe chez ceux dont l'âme est pervertie sur cette terre, se réalisera en plénitude. Les corps des damnés, animés par une âme entièrement centrée sur l'amour égoïste d'elle-même, sera incapable d'éprouver du plaisir. Et leur désir d'un plaisir inaccessible causera en eux l'augmentation d'une amertume qui les rongera intérieurement.

Solution 4: De même l'union charnelle de l'homme et de la femme est au service de la vie corruptible ordonnée qu'elle est à la génération. Celle-ci sauvegardant du moins au plan de l'espèce ce qui ne peut se conserver pour toujours au plan des individus. Or la vie des ressuscités, nous l'avons vu, sera incorruptible. Les ressuscités n'auront plus à exercer des relations charnelles.

En outre, dans l'autre monde, le nombre des élus sera parfait. La gloire de Dieu sera manifestée par un monde définitif qui manifestera extérieurement l'immutabilité divine. Il n'y aura donc plus à engendrer d'autres enfants.

Article 5: L'âge des ressuscités.¹¹⁴⁶

¹¹⁴⁶ Article inspiré et modifié, Supplément, question 81, article 1;

Objection 1: Dieu n'enlèvera aux ressuscités, surtout aux élus, aucun élément de la perfection humaine. Or, telle est la vieillesse, qui rend l'homme vénérable.

Objection 2: L'âge se mesure au temps passé. Or, il est impossible que le temps passé ne le soit pas. Il est donc impossible que ceux qui ont atteint un âge avancé redeviennent jeunes.

Objection 3: La nature humaine semble avoir toute son activité dans l'enfant, tandis qu'elle se débilite avec l'âge, comme le vin étendu d'eau. Si donc tous les ressuscités doivent avoir le même âge, ils seront tous des enfants.

Cependant: 1. Saint Paul écrit: «*Jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'état d'homme fait à la mesure de l'âge parfait du Christ.*» Or le Christ est ressuscité en pleine jeunesse, qui commence, dit saint Augustin, vers la trentième année. Mais l'Apocalypse le représente avec des cheveux blancs¹¹⁴⁷, ce qui symbolise la maturité de la vieillesse. C'est donc que jeunesse et vieillesse prendront un autre sens dans l'Au-delà.

Conclusion: Jeunesse et vieillesse peuvent se prendre en deux sens:

1) *Au sens physique*, comme on en parle habituellement sur terre. La nature doit ressusciter sans défaut: telle Dieu l'a faite, telle Dieu la refera. Or, la nature est sujette à un double défaut: soit qu'elle n'a pas encore atteint son plus haut degré de perfection comme chez les enfants, soit qu'elle l'ait dépassé, comme chez les vieillards. La résurrection ramènera donc tous les hommes à la pleine jeunesse, à l'âge où la maîtrise des potentialités physiques est la plus grande, quand se termine la croissance et où le déclin n'est pas encore commencé.

2) *Au sens spirituel* qui est le plus important dans l'autre monde puisque le corps est entièrement soumis à l'esprit, d'où son nom de «corps spirituel» d'après saint Paul¹¹⁴⁸. Au ciel, le corps aura d'abord l'apparence de l'âme, puisque, nous l'avons dit, il sera entièrement lumineux et soumis à son influence. Les corps ressuscités étant soutenus dans leur incorruptibilité par l'âme, ils apparaîtront extérieurement lumineux de la clarté même de l'âme. Il ne s'agit pas seulement d'une clarté extérieure comme celle du corps de Moïse après sa rencontre avec Dieu. Il s'agit d'une clarté qui vient de l'intérieur de l'âme, rayonne sur les sensibilités et donne au corps la jeunesse de sa sainteté. Il reste à savoir si les élus du ciel paraîtront vieux ou jeunes. Ces deux âges de la vie présentent des avantages: l'enfant symbolise la vie sans souci. L'âge avancé symbolise la plénitude de l'expérience, le détachement de ce qui est secondaire. Pris en ce sens, jeunesse et vieillesse ont une signification spirituelle. Les élus auront donc l'«âge»de l'âme ce qui signifie que plus une âme sera unie à Dieu, plus son corps paraîtra resplendissant de jeunesse et, en même temps, profondément mûre comme une personne avancée en âge.

Solution 1: Ce qui rend la vieillesse digne de respect, ce n'est pas l'état du corps, qui a perdu sa perfection mais la sagesse de l'âme, qui est sensée grandir avec les ans. Les élus auront droit à ce respect à cause de la sagesse divine dont ils seront pleins, mais sans qu'il y ait en eux rien de sénile.

Solution 2: L'âge ne signifie pas ici le nombre des années, mais l'état de l'organisme qui lui correspond. C'est ainsi qu'Adam fut créé en pleine jeunesse, car telle fut sa condition le jour même où il sortit des mains de Dieu.

Solution 3: La nature humaine peut être dite plus parfaite dans l'enfant, parce qu'elle possède en lui une plus grande puissance d'assimilation mais, dans l'homme jeune, elle a atteint son plein épanouissement. Ainsi, si la jeunesse sera l'état des ressuscités, au plan de la perfection physique du corps, tel élu pourra paraître dans la plénitude de l'enfance à cause de certaines qualités particulières de son âme, tel que nous les avons décrites dans la question traitant des couronnes d'or. Ainsi, plus une âme sera unie à Dieu, plus elle nous paraîtra jeune et belle. Tout le monde, certes, aura la pleine

¹¹⁴⁷ Apocalypse 1, 14;

¹¹⁴⁸ 1 Corinthiens 15, 44;

vitalité de la jeunesse, mais avec ce je ne sais quoi qui peut rendre un vieillard plus jeune qu'un adolescent. Au sommet de tout, conjointement à Jésus, le corps glorieux de Marie attirera tous les regards. " *Sa beauté inégalée ne rivalisera pas avec les beautés uniques de ses enfants* ", dit sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Chacun de nos frères constituera un temple du Dieu unique, mais non bâti de main d'homme où la Trinité séjournera sans jamais s'en aller. Un seul élu contemplé ici-bas surpassera tout ce qui a été fait de beau par les artistes depuis que le monde existe. Contemplée une vie entière, la beauté et la gloire du plus petit dans le Royaume de Dieu ne laissera pas.

QUESTION 42: L'état corporel des élus comparé à celui des damnés

Nous avons à étudier maintenant la qualité des corps des élus dans ce qui le distingue du corps des damnés. Nous nous demanderons:

Article unique: L'état du corps des élus diffère-t-il de celui des damnés?¹¹⁴⁹

Objection 1: Il semble que l'état des damnés ne diffère pas essentiellement de celui des élus. Nous avons montré que leur corps étaient dotés d'incorruptibilité. Or ce qui est incorruptible ne peut pâtir d'une agression extérieure. Donc, un tel corps est impassible ce qui est une propriété commune avec le corps glorifié.

Objection 2: De même que le corps des élus sera lumineux en ce sens qu'il manifestera extérieurement la pureté de leur âme; de même celui des damnés manifestera leur perversion. Il n'y a pas de différence essentielle à formuler entre la lumière des corps glorieux et l'opacité des corps damnés car les contraires sont dans le même genre.

Objection 3: Le corps des damnés aura une perfection naturelle absolue puisque Dieu les ressuscitera incorruptibles. Or il est naturel au corps humain en bonne santé d'être agile. Donc cette propriété ne doit pas être distinguée chez les élus.

Conclusion: En raison du mérite du Christ, la résurrection supprimera d'une façon générale, chez tous, bons et mauvais, le défaut de nature. Il restera pourtant une différence entre les bons et les mauvais, en ce qui les intéresse personnellement. Il relève de l'ordre de la nature que l'âme humaine soit la forme du corps, lui donnant la vie, le conservant dans l'être; mais c'est en vertu des actes personnels que l'âme mérite d'être élevée à la gloire de la vision de Dieu ou d'être exclue par sa faute de cet ordre de gloire.

Il en ira donc, en général, du corps de tous selon qu'il convient à l'âme forme incorruptible, celle-ci donnera au corps d'être incorruptible, nonobstant la composition des contraires, la matière du corps de l'homme étant en cela, de par la puissance de Dieu, totalement soumise à l'âme humaine. Mais de la lumière et de la force de l'âme élevée à la vision de Dieu, le corps qui lui sera uni recevra quelque chose de plus. Il sera totalement soumis à l'âme, de par la puissance divine, non seulement quant à l'être, mais aussi quant aux actions et passions, mouvements et qualités corporelles.

De même donc que l'âme qui jouit de la vision de Dieu sera inondée d'une certaine lumière spirituelle, de même par rejaillissement de l'âme sur le corps celui-ci, à sa manière, sera revêtu de la lumière de gloire. D'où la parole de l'Apôtre dans la première épître aux Corinthiens: «*Semé dans l'ignominie, le corps ressuscitera dans la gloire.*» Notre corps, maintenant opaque, sera alors lumineux comme dit saint Mathieu: «*Les justes resplendiront comme le soleil, dans le royaume de leur Père.*»

¹¹⁴⁹ Voir *Contra Gentiles*, 4^{ème} Livre;

Unie à sa fin suprême, l'âme qui jouira de la vision de Dieu, verra tous ses désirs comblés. Et parce que c'est le désir de l'âme qui meut le corps, il en résultera que le corps obéira totalement à l'empire de l'esprit. Les corps des bienheureux seront donc doués d'agilité. C'est bien ce que dit l'Apôtre au même endroit: «*Il est semé dans la faiblesse, il ressuscitera dans la force.*» Nous faisons l'expérience de la faiblesse de notre corps en le trouvant impuissant à obéir au désir de l'âme dans les mouvements et dans les actions que celle-ci lui commande. Cette faiblesse sera alors totalement supprimée, par la force qui de l'âme unie à Dieu rejaillira sur le corps. Voilà pourquoi la Sagesse dit des justes *qu'ils courront comme des étincelles à travers le chaume*; non pas que le mouvement ait en eux pour fin de répondre à quelque nécessité, -ceux qui possèdent Dieu n'ont besoin de rien-, il sera simplement une preuve de force.

De même que l'âme qui jouit de Dieu verra son désir comblé en ce qui concerne l'obtention de tout bien, de même verra-t-elle son désir comblé en ce qui regarde à l'éloignement de tout mal: il n'y a pas de place pour le mal dans la compagnie du souverain bien. Le corps amené par l'âme à son point de perfection, et proportionnellement à l'âme, sera immunisé contre tout mal, aussi bien en acte qu'en puissance, en acte d'abord, puisqu'il n'y aura dans les corps ressuscités ni corruption ni difformité ni défaut quelconque; en puissance aussi, car ils ne pourront souffrir rien qui leur soit dommageable. Aussi bien seront-ils impassibles, sans pourtant que cette impassibilité leur enlève rien de la passion qui fait partie de la nature sensible: ils useront en effet de leurs sens pour leur plaisir, en tout ce qui est compatible avec l'état d'incorruption. C'est pour exprimer cette impassibilité des corps ressuscités que l'Apôtre dit: «*Semé dans la corruption, il ressuscitera dans l'incorruption.*»

L'âme qui jouira de Dieu lui sera une d'une manière absolument parfaite, ayant part au maximum, selon sa capacité, à la bonté de Dieu. Le corps, pareillement sera soumis parfaitement à l'âme, participant autant que possible à ses propriétés, par l'acuité des sens, par la régulation de l'appétit corporel, *par la perfection totale de sa nature*. Un être de nature est en effet d'autant plus parfait qu'en lui la matière est plus parfaitement soumise à la formée. Voilà la raison de la parole de l'Apôtre: «*Semé animal, il ressuscitera corps spirituel.*» Le corps du ressuscité sera spirituel, non qu'il sera esprit comme certains l'entendent abusivement, -qu'on entende esprit au sens de substance spirituelle ou qu'on l'entende au sens d'air ou de vent-; mais parce qu'il sera totalement soumis à l'esprit. Ainsi maintenant est-il appelé corps animal, non qu'il soit âme, mais parce qu'il est soumis aux passions de l'âme et qu'il a besoin d'être nourri.

Tout ce que nous venons de dire appelle la conclusion suivante: de même que l'âme humaine sera élevée à la gloire des esprits célestes jusqu'à voir l'essence de Dieu, de même le corps de l'homme sera magnifié jusqu'à posséder les propriétés des corps célestes: lumineux, impassible qu'il sera, doué d'une agilité qui ne connaîtra ni difficulté ni effort, amené par sa forme à la perfection la plus achevée. Voilà pourquoi l'Apôtre dit des corps ressuscités qu'ils seront *célestes*, non par leur nature, mais par leur gloire. Aussi, après avoir dit qu'*il y a des corps célestes et qu'il y a des corps terrestres*, ajoute-t-il: «*autre est la gloire des corps célestes*», autre la gloire des corps terrestres. De même que la gloire à laquelle est élevée l'âme de l'homme dépasse l'excellence naturelle des esprits célestes, de même la gloire des corps ressuscités dépasse-t-elle la perfection naturelle des corps célestes, par clarté unie au spirituel, par une impassibilité totale, sans qu'aucune usure ne puisse se produire, par une liberté de mouvement et une plus haute dignité de nature.

Nous pouvons réfléchir maintenant sur la condition des corps ressuscités, chez ceux qui seront damnés. Il convient qu'il y ait proportion entre leur corps et leur âme. Par nature, l'âme des méchants est bonne, créée qu'elle est par Dieu mais leur volonté sera désordonnée, défailante par rapport à sa fin propre. Les corps des damnés, en ce qui regarde la nature, retrouveront donc leur intégrité: ils ressusciteront à l'âge parfait, sans aucune atrophie des membres, sans ces défauts ou ces infirmités qu'a pu provoquer une erreur de la nature. Les morts, dit l'Apôtre dans la première épître aux Corinthiens, «*ressusciteront incorruptibles*» ce qui doit s'entendre de tous, bons et mauvais, comme le veut le contexte.

Mais parce que l'âme sera, par volonté, détournée de Dieu et privée de sa fin propre, ces corps ne seront pas spirituels, comme s'ils étaient parfaitement soumis à l'esprit; bien plus, l'âme sera dans un état charnel.

Ces corps ne seront pas *doués d'agilité*, comme s'ils obéissaient sans difficulté à l'âme; bien plutôt seront-ils lourds et pesants, insupportables en quelque sorte à l'âme, à l'exemple même de l'âme que la désobéissance a détournée de Dieu.

Ils demeureront sujets à la souffrance, comme maintenant, et plus encore que maintenant, de telle manière cependant qu'ils éprouveront du côté des réalités sensibles douleur mais non corruption, de même que l'âme sera torturée par la totale frustration du désir naturel qu'elle a de la béatitude.

Ces corps seront opaques et ténébreux, à l'image de l'âme privée de la lumière de la connaissance de Dieu. C'est le sens de la parole de l'Apôtre: «*Tous ressusciteront, mais tous ne seront pas changés*»; seuls les bons seront transformés pour la gloire; les corps des méchants ressusciteront privés de gloire mais «lumineux» de leurs ténèbres intérieures.

Peut-être regardera-t-on comme impossible que les corps des méchants soient sujets à la souffrance sans l'être à la corruption, puisque toute passion trop forte altère la substance. Nous voyons en effet qu'un corps, s'il demeure longtemps dans le feu, finit par se consumer, qu'une douleur trop intense va jusqu'à séparer l'âme du corps.

Tout ceci se vérifie dans l'hypothèse où la matière passe de forme en forme. Après la résurrection, le corps humain, pas plus chez les reprobés que chez les élus, ne pourra passer de forme en forme; chez les uns comme chez les autres, le corps sera totalement parachevé par l'âme dans son être naturel, au point qu'il ne sera plus possible que telle forme soit écartée de tel corps ni que telle autre ne soit introduite, la puissance de Dieu soumettant parfaitement le corps à l'âme.

Il en résulte que la puissance où se trouve la matière première à l'égard de n'importe quelle forme se trouvera liée en quelque sorte dans le corps humain par la puissance de l'âme, de telle manière qu'elle ne pourra plus être actualisée par une autre forme. Mais le corps des damnés n'étant pas totalement soumis à l'âme au moins sous certains aspects, il sera heurté dans sa sensibilité par des sensibles contraires. Un feu corporel intérieur venant par somatisation du psychisme, et par lui, de l'âme elle-même, l'accablera, en ce sens que la qualité de ce feu s'opposera par son intensité même à l'équilibre organique et à l'harmonie qui est connaturelle au sens, sans toutefois qu'il puisse le détruire. Une telle épreuve cependant ne pourra pas séparer l'âme du corps, celui-ci étant toujours, nécessairement sous l'emprise de la même forme.

Et de même que les corps des Bienheureux seront élevés au-dessus des corps célestes en ce renouveau que sera la gloire, de même les corps des damnés seront voués, en proportion inverse, à des lieux inférieurs, de ténèbres et de souffrances.» *Que sur eux fonde la mort et qu'ils descendent, vivants, aux enfers*», selon le Psaume 54. Et l'Apocalypse: «*Le diable, leur séducteur, fut jeté dans l'étang de feu et de soufre ou la bête et le faux prophète seront tourmentés jour et nuit, pour les siècles des siècles.*»

Solution 1: Il peut exister deux manières d'être passible: 1) l'une d'elle aboutit à une corruption du corps. Ainsi lorsque l'œil est aveuglé par une lumière trop vive, il peut être brûlé au point qu'il s'en retrouve détruit. Le corps des damnés sera incapable de subir une telle destruction à cause de son incorruptibilité. 2) L'autre signifie le fait de souffrir d'une impression sensible, sans en être pourtant altéré dans sa substance. Ainsi, lorsqu'un homme perçoit une odeur désagréable. Les damnés subiront une telle passibilité puisque leur âme n'aura pas atteint la béatitude de la vision de l'essence divine qui seule libère des désirs intérieurs et extérieurs.

Solution 2: La lumière des corps glorieux ne vient pas seulement de leur âme mais elle est un effet de la lumière de Dieu qui les illumine. Elle est donc un effet de la grâce et non de la nature. Au contraire, chez les damnés, l'âme sera par elle seule cause de la laideur de leur visage. Ces deux apparences extérieures n'ayant pas la même cause, elles doivent être distinguées.

Solution 3: Il y a un rapport d'unité substantielle entre l'esprit et le corps. Ainsi, il est naturel que les choix de l'esprit aient des conséquences jusque dans l'état du corps. C'est ce que les médecins appellent le psycho-somatisme. Ainsi voit-on des hommes dont l'handicap physique n'a pas d'autre cause que le péché qui a pris, en eux, des proportions excessives. De même, en enfer, les damnés dont l'âme sera pervertie, en subiront les conséquences dans leur corps qui s'en trouvera pesant et obscure. Quant à l'agilité des élus, elle ne peut être comparée puisqu'elle n'a pas seulement son origine dans la

nature mais aussi dans la grâce de la vision béatifique qui s'étendra jusque dans leur corps par l'apparition de capacités dépassant la nature.

QUESTION 43: Quelques considérations sur le corps des élus

A partir de cette question, nous essayerons d'étudier à la suite de saint Thomas d'Aquin la manière d'être des corps ressuscités. Rappelons qu'il ne s'agit que de spéculation dont la valeur est relative à ce que nous connaissons actuellement de la matière. Or la matière, nous pouvons le pressentir à travers les avancées des sciences positives, a une ouverture sur des potentialités immenses. A partir de la même base de départ, qu'on peut appeler l'énergie, on peut aboutir à des modes d'organisation très différents. La foi nous enseigne (voir les questions précédentes) que les corps des ressuscités seront immortels, intègres et qu'ils seront le véritable corps de chacun. Cependant, nous savons qu'il aura une manière d'être très différente, surtout visible pour les élus glorifiés. Grâce aux apparitions de Jésus, nous pouvons supposer quelques-unes de ces propriétés, sans toutefois être absolument certain de la manière dont chacune d'elle se manifesterait. En effet, Jésus n'apparut à ses apôtres que sous une forme adaptée à leurs capacités terrestre et non dans toute la gloire de sa splendeur. Il est pourtant notre seule source de connaissance des corps glorifiés.

Il reste donc une méthode pour les connaître. Elle consiste à étudier les limites de la matière telle que nous la connaissons actuellement. Par exemple, nous connaissons mieux son rapport avec la lumière, sa vitesse et le temps. Mais même cela reste hypothétique dans la mesure où l'homme glorifié voit Dieu, c'est-à-dire l'infini, et que son corps en est donc nécessairement surélevé jusqu'à des propriétés surnaturelles. Pourquoi rendre impossible mouvement instantané aux élus, puisque Dieu est maître des miracles, c'est-à-dire qu'il peut agir au delà et même contre la nature.

C'est pourquoi nous préférons nous abstenir et nous contenter d'inviter le lecteur à se référer au Supplément de saint Thomas d'Aquin dans sa Somme de Théologie. Il y découvrira à quel point tout cela est aléatoire et dépendant de la connaissance très limitée que nous avons de la matière. Il faut donc lire les questions suivantes avec un esprit sainement critique, c'est-à-dire avec le désir de progresser.

Saint Paul¹¹⁵⁰ nous met en garde contre un attachement excessif à ce qui demeure dans le domaine des spéculations et rappelle que le corps humain actuel *est comme une graine...*

Les théologiens modernes, devant l'ampleur ces interrogations en suspend, préfèrent avouer loyalement leur ignorance et s'en tenir à la connaissance des «pourquoi» (les «comment»appartiennent à Dieu.) Saint Thomas est plus audacieux. Il va même trop loin dans le détail sur les ongles, les dents etc. Nous essaierons de prendre une attitude intermédiaire en nous servant des découvertes modernes concernant la matière.

Article 1: Y aura-t-il de nouvelles sensations?

Objection 1: Cela semble nécessaire: la beauté des corps glorieux ne peut être vue par un oeil non glorifié puisqu'il resplendit de couleurs et de lumières autres que celles d'ici-bas. On doit admettre que l'œil des saints au ciel, puisqu'il verra le corps glorifiés des autres saints, aura de nouvelles sensations.

Objection 2: Saint Paul écrit¹¹⁵¹: «*Nous vous annonçons ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu.*» Or, s'il existe des choses que nul oeil n'a vu et nulle oreille entendu, ce ne peut être que des réalités appartenant à un domaine sensible nouveau. Il faudra donc de nouvelles facultés sensibles pour les saisir.

¹¹⁵⁰ 1 Corinthiens 15, 34-42;

¹¹⁵¹ 1 Corinthiens 2, 9;

Objection 3: Adam et Eve, dans le paradis terrestre, possédaient des dons préternaturels par lesquelles ils pouvaient percevoir des réalités de l'univers qui actuellement nous échappent. Dans le paradis céleste, qui est supérieur au paradis terrestre, l'homme aura donc de nouvelles facultés qui n'existent pas aujourd'hui.

Cependant: L'homme ressuscitera avec son propre corps et non avec un corps substantiellement différent. Il n'y aura donc pas de faculté nouvelle, mais seulement l'exercice total des facultés déjà présentes mais que la lourdeur de l'état du corps physique entrave.

Conclusion: Par la résurrection, Dieu rendra aux élus le même corps qu'ici-bas. Il est donc impossible qu'il puisse exister dans ce corps nouveau d'autres facultés sensibles que celles qui sont déjà présentes en lui sans quoi, on devrait admettre que le corps ressuscité est essentiellement différent. Cependant, chez les élus, l'âme prendra possession de son corps de telle façon que celui-ci pourra exercer ses facultés en plénitude. Nous savons que le corps possède des capacités inutilisées. Le témoignage de ceux qui approchent la mort et qui connaissent une expérience de décorporation de leur corps psychique, confirme l'existence d'une acuité nouvelle du sens de la vue. Il se caractérise par la vision de couleurs jusqu'ici invisibles. De même, ceux qui sont aveugles retrouvent en plénitude la faculté de voir. S'il existe actuellement des facultés naturelles dont l'exercice est empêché à cause d'un obstacle lié au péché originel, on doit admettre qu'elles s'exerceront dans la gloire. C'est ce que certains rapportent des facultés sensibles comme la télépathie qui consiste à capter certaines ondes émises par le cerveau d'un autre homme. De même, le phénomène du sourcier qui peut sentir la présence de l'eau s'expliquerait d'une manière analogue par une capacité de saisir des ondes émises par les corps physiques. De telles facultés, étant naturelles dans leur origine, s'exerceront chez les ressuscités.

Solution 1: L'œil non glorifié ne peut percevoir que certaines qualités de couleur, celles qui sont contenues entre l'infrarouge et l'ultraviolet. Le fait qu'après la résurrection l'œil puisse saisir un éventail beaucoup plus large de couleurs n'implique pas qu'il faille poser dans le corps humain une nouvelle faculté sensible car l'objet d'une telle vision renouvelée reste la couleur et la lumière. Il faut donc dire que l'œil glorifié s'exercera avec une plus grande plénitude qualitative, sans pourtant changer de nature.

Solution 2: Ce texte de saint Paul signifie en premier lieu la vision intellectuelle de l'essence divine qui dépasse par sa hauteur tout ce que l'intelligence peut concevoir. Cependant, pris au sens propre, il annonce l'apparition de nouvelles réalités sensibles, dont la beauté est inimaginable, comme le corps glorieux du Christ, celui de Marie et des saints, le monde nouveau que Dieu créera à la fin. Cependant, l'existence de nouvelles réalités sensibles communes aux facultés de l'homme n'oblige pas à poser l'apparition d'une nouvelle espèce de sensation; il suffit d'admettre, comme nous l'avons dit, que les cinq sens prendront après la glorification du corps une plénitude d'exercice capable de rendre présent la totalité du domaine sensible qui est leur objet propre. Ainsi, si l'oreille ne peut pas actuellement capter certains sons à cause de la faiblesse de l'organe, elle le pourra dans la gloire; Et l'on doit dire la même chose pour l'œil par rapport au large éventail des ondes lumineuses qui existe dans la nature; Pour le toucher qui pourra saisir des qualités tactiles nouvelles, comme celles qui actuellement lui sont inadaptées à cause de leur trop grande chaleur ou de leur trop grand froid.

Solution 3: Les dons préternaturels d'Adam et Eve étaient des facultés de leur nature qui ne pouvaient s'exercer sans l'aide de la grâce originelle qui les unissait à Dieu. Ces dons permettaient à leur esprit de vivre dans une harmonie totale avec leur corps qui lui était soumis en plénitude et avec l'univers entier. Après le péché originel, l'exercice de ces dons fut en partie empêché ce qui explique la lutte actuelle de la volonté humaine contre les facultés sensibles du corps et la disharmonie de l'homme avec la nature. Cependant, ces facultés demeurent à l'état de puissance dans la nature humaine. Après la résurrection, elles s'exerceront à nouveau en plénitude. Il n'est donc pas nécessaire de poser l'apparition de nouvelles facultés puisqu'elles n'ont jamais disparu.

Article 2: La subtilité permet-elle au corps glorieux d'être dans un lieu déjà occupé par un corps non glorieux?¹¹⁵²

Objection 1: Le fait qu'un corps solide ne puisse occuper un lieu en même temps qu'un autre corps tient à sa corpulence. Or la subtilité ne fera pas disparaître la corpulence des corps glorieux qui sera un corps sensible, et même palpable; ni la matière ni la forme ni les accidents naturels, le chaud, le froid, etc. ne lui feront donc défaut. Sa subtilité ne l'empêchera donc pas d'occuper un lieu car, ce serait folie d'affirmer que le lieu occupé par un corps glorieux est vide.

Objection 2: Ce qui fait que deux corps doivent chacun avoir leur lieu, c'est la nature de la quantité étendue, qui se définit précisément par la propriété d'occuper un lieu. Ce n'est pas une qualité mais la nature même de la matière corpusculaire. Or le corps glorieux sera fait de matière corpusculaire et non d'ondes comme certains l'ont prétendu puisqu'il sera palpable donc il ne pourra être dans un lieu déjà occupé.

Objection 3: Ce qui dépasse les lois de la nature ne peut exister sans un miracle de la puissance divine qui est au-dessus de toute nature créée. Ainsi, qu'un corps occupe le lieu d'un autre peut être un privilège divin pour le surcroît de gloire des élus, de même que Dieu accorde à saint Pierre le privilège de guérir les malades par sa seule présence, en confirmation de la foi au christ. Mais cela ne peut être une propriété naturelle du corps glorieux.

Cependant: Le Christ transformera notre corps misérable en le rendant semblable à son corps glorieux. Or le corps du Christ fut dans un lieu occupé déjà par un corps ordinaire lorsque, les portes étant fermées, il entra dans l'appartement où les disciples étaient réunis.

2. Ce que peuvent les rayons solaires, être dans un lieu déjà occupé par un autre corps, les corps glorieux, dont l'excellence est suprême, le pourront aussi.

Conclusion: Ce qui empêche aujourd'hui le corps humain de traverser un autre corps solide, c'est la cohésion des molécules qui le composent et que la volonté n'a aucun pouvoir de modifier. Aussi qu'un corps étranger vienne à pénétrer le corps humain, cela ne peut être que par violence et conduire à une destruction, à une blessure de sa cohésion organique. Cependant, le corps glorifié sera, comme on l'a montré, soumis en plénitude à la volonté de l'âme au point qu'il lui obéira dans chacune de ses parties. Il ne pourra donc subir aucune atteinte de par un corps extérieur. Il sera invulnérable.

Il reste maintenant à se demander s'il est possible qu'un corps glorifié se trouve dans le même lieu qu'un autre corps physique cohérent. Pour répondre à cette question, il est nécessaire de connaître la nature des réalités matérielles. Lorsqu'on l'étudie au niveau microscopique, on s'aperçoit que la matière n'est pas une réalité continue. Elle est composée de l'agencement de multiples atomes qui laissent entre eux des espaces vides immenses en comparaison de ce qui est réellement occupé par les corpuscules élémentaires qu'on appelle protons, électrons et neutrons. L'infiniment petit est comparable d'une certaine manière à l'infiniment grand c'est-à-dire aux étoiles autour desquelles gravitent les planètes, laissant d'immenses espaces vides. Ainsi, lorsqu'on dit qu'un corps en traverse un autre, on n'est pas obligé d'admettre qu'il se trouve obligatoirement dans le même lieu qu'un autre corps. Il peut emprunter les vides inter-atomiques. C'est de cette manière que la lumière et les ondes électromagnétiques, qui sont des réalités matérielles peuvent passer à travers certains corps comme le verre ou l'eau. De même, le corps glorieux, à cause de sa très grande soumission à l'âme, peut adapter la cohésion de ses parties microscopiques de telle manière qu'elles puissent passer à travers la matière. C'est la meilleure explication qu'on puisse donner pour le moment pour rendre fait que le corps de Jésus qui était palpable, a pu entrer dans une pièce alors que toutes les portes étaient

¹¹⁵² Cet article est l'un des deux exemples de ce traité où nous nous sommes vu obligés de changer les conclusions de saint Thomas. La position du grand théologien consiste à affirmer que le corps glorieux ne peut traverser la matière, sauf par miracle de Dieu. Mais une telle conclusion se fonde sur la physique de son époque, qui considérait les corps comme des réalités continues. La science physique moderne permet d'aller plus loin dans la compréhension de ce que fit Jésus après sa résurrection: «*Il se tint dans la pièce, alors que toutes les portes étaient closes.*» La position de saint Thomas est exposée dans le corps de l'article.

fermées. De cette manière, il est possible d'éviter de faire appel à la puissance miraculeuse de Dieu pour rendre compte de certaines propriétés surprenantes du corps glorieux. Il ne s'agit bien sûr que d'hypothèses adaptées à notre connaissance actuelle et limitée des propriétés de la matière.

Solution 1: Les corps glorieux garderont leur corpulence mais cette corpulence sera soumise à la puissance de l'âme au point qu'elle pourra être rendue à volonté impalpable à celui qui s'approche. Cette propriété tient à la puissance de l'âme qui informera chaque partie du corps jusque dans ses aspects microscopiques. De même que l'âme de l'élus sera entièrement soumise à Dieu, de même le corps lui sera soumis en plénitude.

Solution 2: La matière palpable paraît continue à un regard extérieur. Mais si on analyse sa structure au plan microscopique, on s'aperçoit que ce n'est pas qu'une apparence. Il existe en effet davantage de parties vides que de parties pleines. C'est pourquoi les astronomes enseignent que si l'on arrivait à contracter la terre de telle manière que les vides interatomiques disparaissent, elle tiendrait dans le lieu occupé par une orange.

Solution 3: Nous avons montré qu'il n'est pas nécessaire de poser l'existence d'un miracle divin pour expliquer la subtilité des corps glorieux puisque, en traversant la matière, ils n'en occupent pas réellement le même lieu.

Article 3: La subtilité permet-elle à deux corps glorieux peuvent-ils occuper le même lieu?

Objection 1: L'ordre normal des êtres matériels exige qu'ils se distinguent par leur lieu. Si deux corps glorieux peuvent occuper un même lieu, on ne pourra plus les distinguer et il semblera qu'on a affaire à un seul homme. Cela est incroyable.

Objection 2: Le lieu est une propriété essentielle du corps quantifié. Il permet l'individuation des êtres. Si deux corps glorieux occupent un seul lieu, non seulement on ne les distinguera plus dans leur individualité mais ils risquent de perdre leur spécification individuelle en mélangeant la matière qui les compose.

Cependant: Si un corps peut se trouver dans le même lieu qu'un corps non glorieux, ce qui permet de traverser les murs, il peut à plus forte raison occuper le même lieu qu'un autre corps glorieux dont la subtilité est supérieure.

Conclusion: Qu'un corps glorieux puisse occuper avec un autre corps le même lieu, cela est possible pour les mêmes raisons que celles qui ont été évoquées dans l'article précédent. Cependant, cela ne peut se réaliser sans que les deux volontés liées aux deux corps soient consentantes. En effet, de même qu'un élu peut contrôler la matière de son corps au point de la rendre subtile et de lui faire traverser la matière de même il peut à volonté la rendre impénétrable.

Solution 1: Rien ne se fera au ciel qui ne soit dans l'ordre de la volonté divine. Aussi qu'un élu s'unisse à un autre au point de paraître faire un seul corps, cela ne peut venir d'une volonté ordonnée, à moins qu'on admette qu'il pourra exister par là une forme de manifestation de la charité qui unira les élus entre eux. Il est impossible d'entrer avec certitude dans de telles spéculations.

Solution 2: La matière de chaque corps glorieux est soumise à son âme d'une manière parfaite. Elle ne risque pas de perdre son individualité en traversant un autre corps.

Article 4: La subtilité rend-elle impalpable le corps glorieux?

Objection 1: «Ce qui est palpable est nécessairement corruptible », dit saint Grégoire. Or, le corps glorieux est incorruptible.

Objection 2: Être palpable, c'est opposer une certaine résistance qui semble faire défaut au corps glorieux, puisque celui-ci peut être avec un autre corps dans le même lieu.

Objection 3: Être palpable, c'est être tangible, ce qui suppose des qualités capables d'impressionner le sens du toucher, donc en excès par rapport à lui. Or, dans le corps glorieux, toutes les qualités seront ramenées à la plus parfaite égalité.

Cependant: 1. Le corps du Christ ressuscité était glorieux et en même temps palpable, comme il le disait à ses disciples, pour les convaincre qu'il n'était pas «*un fantôme qui n'a ni chair ni os.*»

2. Eutychès, évêque de Constantinople, se rendit coupable d'hérésie en affirmant, comme le rapporte saint Grégoire, que, «après la résurrection, le corps des élus sera impalpable.»

Conclusion: Tout corps palpable est tangible; mais la réciproque n'est pas vraie. Un corps tangible est celui qui possède des qualités capables d'impressionner le sens du toucher, tels l'air, le feu, etc. Un corps palpable est celui qui résiste au toucher: l'air, qui n'oppose aucune résistance, mais se laisse traverser avec la plus grande facilité, est tangible mais non palpable. Pour être palpable, un corps doit donc réunir ces deux conditions: qualités sensibles et résistance. Les premières, le chaud, le froid, etc. ne se rencontrent que dans les corps lourds et légers, contraires les uns aux autres, et donc corruptibles; Le corps glorieux est naturellement doué des qualités propres à impressionner le toucher; mais, parfaitement soumis à l'âme, il peut, au gré de celle-ci, agir ou ne pas agir sur ce sens. Il possède encore, et naturellement, la faculté de résister au corps qui voudrait le traverser, et donc de ne pas occuper le même lieu; comme aussi, il peut n'offrir aucune résistance et donc occuper le même lieu. Il est donc tout à la fois palpable par nature et impalpable par volonté.» Le Seigneur, dit saint Grégoire, se fit toucher par ses disciples lorsqu'il fut au milieu d'eux, les portes étant fermées, afin de leur montrer que, après sa résurrection, son corps était le même par la nature mais autre par la gloire.

Solution 1: L'incorruptibilité du corps glorieux venait de la nature de ses éléments, il serait corruptible du fait qu'il est palpable; mais elle vient d'ailleurs.

Solution 2: Le corps glorieux peut occuper le même lieu qu'un autre corps; mais il peut aussi lui résister, au gré de la volonté.

Solution 3: Les qualités tangibles, dans le corps glorieux, ne seront pas réduites à une moyenne matérielle mais proportionnelle, c'est-à-dire, à la plus grande perfection convenable à chaque partie; ce qui rendra ce corps très agréable au toucher qui, comme toute puissance, éprouve du plaisir en ce qui lui est exactement proportionné, tandis que tout excès lui cause une souffrance.

Article 5: Le corps des élus est-il doué d'agilité?¹¹⁵³

Objection 1: S'il en était ainsi, les corps glorifiés n'auraient pas besoin «*d'être portés sur les nuées à la rencontre du Seigneur*», dit saint Paul; et portés «par les anges », ajoute la Glose.

Objection 2: L'agilité exclut l'effort. Mais l'âme imprimera au corps glorieux des mouvements contraires à celui qui lui est naturel, donc des mouvements qui exigeront un certain effort.

Objection 3: La sensibilité est plus noble et plus voisine de l'âme que le mouvement; cependant, on n'attribue au corps glorieux aucune propriété spéciale destinée à la rendre plus parfaite.

¹¹⁵³ Voir supplément Question 84, article 1;

Objection 4: Dieu, par la nature ou par lui-même, donne à chaque être les organes adaptés à son mouvement, lent ou rapide. Or, les membres du corps glorieux seront semblables à ce qu'ils sont aujourd'hui. Son agilité sera donc aussi la même.

Cependant: 1. Saint Paul dit du corps des élus: «*Semé dans la faiblesse, il ressuscite plein de force*»; ce que la Glose interprète «plein d'agilité et de vitalité.»
2. La lenteur est tout à fait opposée à la «spiritualité» que saint Paul attribue au corps glorieux.

Conclusion: Le corps glorieux sera absolument soumis à l'âme glorifiée, non seulement en ce sens qu'il n'opposera aucune résistance à sa volonté, car Adam innocent jouissait de ce privilège, mais parce que l'âme lui communiquera une certaine perfection ou «prérogative», qui le rendra capable de cette soumission totale. Or, l'âme est unie au corps pour lui donner l'être et le mouvement. A ce double point de vue, le corps glorieux lui sera parfaitement soumis. Par la subtilité, il le sera comme à la forme dont il reçoit son être spécifique; par l'agilité, comme au principe de son mouvement par lequel il obéira docilement et promptement à toutes les impulsions et actions de l'âme.

Solution 1: S'il en est ainsi, ce ne sera pas par impuissance, mais comme un témoignage de respect rendu au corps des élus par les anges et toutes les créatures.

Solution 2: Plus l'âme est maîtresse du corps, moins elle a de peine à lui imprimer un mouvement contraire à sa nature. C'est un fait d'expérience chez ceux dont la vigueur est plus grande ou le corps plus exercé. Ces deux conditions, d'âme et de corps, seront réalisées au plus haut degré chez les élus: le mouvement ne leur coûtera donc aucun effort; c'est ce qu'on appelle l'agilité.

Solution 3: Cette prérogative ne rend pas le corps apte seulement à se mouvoir, mais à sentir et, en général, à servir parfaitement l'âme dans toutes ses opérations.

Solution 4: De même que la nature donne à certains animaux des organes adaptés à un mouvement plus rapide; de même, Dieu donnera au corps des élus non pas d'autres organes de locomotion, mais cette prérogative qui s'appelle l'agilité, au sens que nous avons dit

Article 6: Les élus feront-ils usage de leur agilité?¹¹⁵⁴

Objection 1: Le mouvement, qu'Aristote définit: «l'acte d'un être un parfait», ne convient donc pas à la perfection du corps glorieux.

Objection 2: Le mouvement ou recherche d'une fin, suppose donc une certaine indigence. Mais le ciel, dit saint Augustin, «c'est la présence de tous les biens et l'absence de tous les maux.»

Objection 3: Il est plus excellent de participer la perfection divine sans mouvement qu'avec mouvement.

Objection 4: «L'âme affermie en Dieu, dit saint Augustin, affermira par là même son propre corps.» Or, l'âme sera affermie en Dieu jusqu'à l'immobilité absolue.

Objection 5: L'excellence du lieu correspondra à celle du corps glorieux. Le Christ «a été élevé au-dessus des cieux», dit saint Paul: il est le premier «par le rang et par la dignité», ajoute la Glose. De même, chacun des élus occupera la place dont il est digne et qui sera un des éléments de sa gloire.

¹¹⁵⁴ Ibidem, article 2;

Donc puisque, après la résurrection, les élus auront atteint le terme et que leur gloire demeurera invariable, chacun gardera, sans changement, la place qu'il aura méritée.

Cependant: *«Ils courent, dit Isaïe, et ne se fatigueront point; ils marcheront et ne se laisseront point.»* Ils seront, dit la Sagesse, *«comme des étincelles qui courent à travers le chaume.»*

Conclusion: Il faut nécessairement un certain mouvement dans le corps glorieux. Celui du Christ est monté au ciel; ceux des élus y monteront aussi après la résurrection. Mais, alors qu'ils y seront, il est vraisemblable qu'ils se mouvront au gré de la volonté, aussi bien pour glorifier Dieu par l'exercice des facultés qu'ils posséderont, que pour charmer leurs regards par les magnificences de la création, miroir éclatant des perfections divines: les sens, en effet, même chez les élus, exigent la présence de leur objet. Cependant, ce mouvement ne diminuera en rien leur béatitude qui consiste dans la vision de Dieu, dont ils jouiront partout où ils seront; il en sera d'eux comme des anges dont saint Grégoire dit: *«Où qu'ils soient envoyés, c'est en Dieu qu'ils courent.»* quant à la beauté de créatures diverses, ils seront comme la nourriture pour la vue des êtres glorifiés. Il les conduira à admirer la sagesse divine.

Solution 1: Le mouvement local ne comporte qu'un changement extérieur, mais n'affecte en rien la constitution même d'un être. Celui-ci peut donc être parfait en lui-même; il n'est imparfait que par rapport au lieu; en ce sens que, étant dans un lieu, il est en puissance à un autre, puisqu'il ne peut être en plusieurs lieux à la fois, privilège réservé à Dieu. Ce défaut ne répugne donc pas à l'état de gloire, pas plus que d'être une créature tirée du néant.

Solution 2: Il y a deux espèces d'indigence une indigence absolue et une indigence relative. La première a pour objet ce sans quoi l'on ne peut conserver son être ou sa perfection; elle ne s'applique donc pas au mouvement du corps glorieux; la béatitude lui suffit. La seconde a pour objet ce sans quoi l'on ne peut atteindre une fin aussi bien ou de la manière que l'on veut; elle s'applique au mouvement du corps glorieux dont les élus ont évidemment besoin pour manifester au dehors la force motrice qui est en eux. Il n'y a aucune difficulté à admettre de pareilles indigences dans le corps glorieux.

Solution 3: L'objection porterait si le mouvement était nécessaire au corps glorieux à cause d'une indigence absolue, comme s'ils avaient besoin de se déplacer pour être heureux. Nous avons montré que cette opinion est fautive. Le mouvement sert aux élus comme un surcroît de vie et de plaisir donné par Dieu jusque dans leur corps.

Solution 4: Le mouvement local, étant extérieur à l'être, ne diminue en rien la stabilité de l'âme établie en Dieu.

Solution 5: Le lieu plus ou moins élevé assigné aux élus est une récompense accidentelle. Cette récompense ne consiste pas à occuper ce lieu, qui n'exerce sur eux aucune influence mais à un être digne. Ils peuvent donc le quitter sans perdre pour cela leur bonheur

Article 7: Leur mouvement sera-t-il instantané?

Objection 1: Le mouvement de la volonté est instantané. Or, saint Augustin dit: *«L'âme n'aura qu'à vouloir être quelque part, et aussitôt le corps y sera.»*

Objection 2: D'après Aristote, Si un mouvement se produisait dans le vide, il serait instantané, puisqu'il n'éprouverait aucune résistance. Or, ainsi que nous l'avons dit, le corps glorieux n'en éprouvera aucune; son mouvement sera donc instantané.

Objection 3: L'énergie de l'âme glorifiée dépassera infiniment, peut-on dire, celle de l'âme non glorifiée. Le mouvement qu'elle imprimera à son corps devra donc échapper au temps et être instantané.

Objection 4: Le mouvement qui parcourt avec la même célérité, une petite ou une grande distance, est instantané. Or, tel sera celui du corps glorieux, au dire de saint Augustin, qui compare sa vélocité à celle du rayon lumineux.

Objection 5: Après la résurrection, «il n'y aura plus de temps.» Le mouvement du corps glorieux ne sera donc plus dans le temps, mais instantané.

Cependant: 1. Dans le mouvement local, l'espace, le mouvement et le temps ont la même divisibilité. Or, l'espace parcouru par le corps glorieux est divisible; donc, son mouvement l'est aussi et se mesure par un certain temps. Il ne peut donc pas être instantané, puisque l'instant est indivisible.

2. Il est impossible qu'une chose soit, eu même temps, tout entière dans un lieu et partiellement dans un lieu et dans un autre; car il s'ensuivrait que l'une de ses parties occupe deux lieux à la fois, ce qui est impossible. Or, une chose qui se meut est partiellement au point de départ et partiellement au point d'arrivée, où elle est tout entière, quand le mouvement est achevé. Elle ne saurait donc être à la fois en train de se mouvoir et au terme de son mouvement. Mais il en serait ainsi, dans l'hypothèse du mouvement instantané, qu'il faut donc refuser au corps glorieux.

Conclusion: Ce problème a reçu diverses solutions. Certains prétendent que, semblable à la volonté, le corps glorieux passe d'un lieu à un autre sans franchir le milieu qui les sépare; son mouvement est donc instantané comme celui de la volonté. - C'est impossible. Le corps glorieux sera toujours un corps, sans jamais acquérir une nature purement spirituelle. De plus, c'est métaphoriquement que la volonté est dite se transporter d'un lieu à un autre, puisqu'elle n'y est pas contenue elle-même; cela signifie simplement que son intention se porte vers un lieu après s'être portée vers un autre.

D'autres admettent bien que le corps glorieux, parce qu'il est corps, doit franchir le milieu et se mouvoir dans le temps: mais, ajoutent-ils, parce qu'il est glorieux, il peut s'en dispenser et se transporter instantanément. - Cette opinion ne saurait être admise, parce qu'elle implique contradiction. Supposons un corps qui se meut du A à B. Quand il est tout entier en A, le mouvement n'est pas commencé; tout entier en B, le mouvement est terminé. Quand il se meut, puisqu'il faut bien qu'il soit quelque part, il est ou tout entier dans un lieu intermédiaire ou partiellement dans ce lieu et l'un ou l'autre des deux extrêmes. A étant distant de B, ce corps ne peut être en partie dans A et en partie dans B, sans être dans le milieu, ce qui détruirait la continuité entre les deux parties de lui-même.

Il faut donc, s'il se meut entre A et B distants l'un de l'autre, qu'il soit successivement dans tous les lieux qui séparent A de B. Autrement, il faudrait admettre qu'il est passé de A à B sans se mouvoir, ce qui implique contradiction, puisque le mouvement local, c'est précisément le passage par tous les lieux qui séparent ces termes. Telle est la loi pour tout mouvement entre deux termes positifs. Il en va autrement, si l'un des termes est une simple privation, parce que, entre une affirmation et une négation, il n'y a pas de distance déterminée, mais celle-ci peut être plus ou moins grande selon ce qui prépare ou cause le changement; c'est pourquoi, même en ce cas, une action exercée précède le mouvement réalisé. Quant au mouvement des anges, il est étranger à la question car ce n'est pas de la même manière qu'un ange et un corps sont dits être dans un lieu. En définitive, il faut conclure qu'il est absolument impossible qu'un corps se transporte d'un lieu dans un autre sans passer par tous les intermédiaires. Cette conclusion est admise par d'autres qui n'en maintiennent pas moins le mouvement instantané du corps glorieux. Ils voient bien la difficulté, à savoir, que ce corps serait dans le même instant en plusieurs lieux, celui d'arrivée et tous les intermédiaires; mais ils croient pouvoir greffer sur l'identité réelle de l'instant une distinction de raison, comme pour le même point qui termine plusieurs lignes. - Cette distinction est factice. L'instant est la mesure réelle, et non logique, de son contenu. Une distinction logique ou de pure raison, ne peut donc en faire la commune mesure

de plusieurs choses qui ne sont pas simultanées; pas plus que, appliquée au point, elle ne peut y réduire des éléments éloignés les uns des autres.

L'opinion la plus probable, c'est donc que le corps glorieux se meut dans le temps. Et la rapidité de son mouvement est dépendante de l'énergie de l'âme et des capacités naturelles de la matière. Du côté de l'âme, l'énergie ne peut être que finie puisqu'elle est une réalité créée; Du cote du corps, la vitesse ne peut devenir infinie, comme le montrent les lois de la relativité. Le monde physique est ainsi fait que la vitesse de la lumière est toujours constante, aussi bien en avant qu'en arrière, quelle que soit la vitesse du mobile. Les corps glorieux seront soumis à cette loi de la matière car ils resteront de réels corps matériels. Si un élu veut donc se déplacer d'un point à l'autre de l'univers à grande vitesse au point d'approcher celle de la lumière, il expérimentera les propriétés décrites par Albert Einstein à propos de l'espace-temps: les distances, relativement à sa grande vitesse raccourciront pour lui; le temps s'allongera. Il ne s'agira pas d'une simple impression subjective mais d'un véritable phénomène physique. L'âme n'en sera bien sûr pas affectée, étant perpétuellement plongée dans l'éternité de Dieu

Solution 1: «Quand il manque un rien, c'est comme si rien ne manquait », dit Aristote. Nous disons «Je le fais tout du suite », de ce que nous faisons avec un délai minime. C'est ce sens qu'il faut donner au texte de saint Augustin.

Solution 2: Cette assertion d'Aristote est fausse. La vitesse n'est pas seulement proportionnée à la résistance extérieure rencontrée dans l'espace mais aussi à l'inertie du mobile. Et cette résistance du mobile à l'accélération est d'autant plus grande qu'on approche la vitesse de la lumière. Mais alors, les propriétés relatives du temps apparaissent ce qui donne une voie intéressante à la compréhension de la vitesse possible au corps glorifié lorsqu'il est mu sans résistance par l'énergie de son âme. Cependant, l'agilité des corps glorieux reste celle de corps physiques.

Solution 3: Quoique l'énergie de l'âme glorifiée soit incomparablement supérieure à celle de l'âme non glorifiée, elle n'est cependant pas infinie et ne saurait donc causer un mouvement instantané. Elle ne le pourrait pas non plus, alors même que son énergie serait infinie, à moins de supprimer radicalement toute résistance opposée par le mobile, ce qui est impossible. Car il existe une résistance qui vient de l'espace il faudrait soustraire le mobile corporel à la nécessité d'occuper un lieu et une position déterminés. En effet, de même que le blanc résiste au noir, et d'autant plus qu'il en est plus éloigné, de même, le corps résiste à un lieu du fait qu'il occupe un lieu opposé, et sa résistance est en proportion de la distance. Or, il est impossible de soustraire un corps à la nécessité d'occuper un lieu ou une position déterminés, à moins de lui enlever sa nature corporelle dont elle est la conséquence. Donc, aussi longtemps qu'il garde cette nature, son mouvement ne peut pas être instantané, quelle que soit l'énergie de son moteur; conclusion qui s'applique au corps glorieux, puisqu'il ne sera jamais d'être un corps.

Solution 4: Saint Augustin parle d'une *égale célérité*, parce que la différence sera imperceptible, comme le temps même nécessaire à ce mouvement.

Solution 5: Après la résurrection, il n'y aura plus le temps qui est le nombre du mouvement sidéral; Mais il y aura toujours celui qui est le nombre de la succession essentielle à tout mouvement.

Article 8: La clarté sera-t-elle une prérogative du corps des élus?¹¹⁵⁵

Objection 1: «Tout corps lumineux est composé de parties transparentes », dit Avicenne. Or, beaucoup de parties du corps glorieux, la chair, les os, etc., ne sont pas transparentes, ni, par conséquent, lumineuses.

¹¹⁵⁵ saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, Supplément, Question 85, article 1;

Objection 2: Un corps lumineux fait écran un astre en éclipse un autre; la flamme empêche de voir ce qui est derrière elle. Or, saint Grégoire dit que, «au ciel, l'épaisseur corporelle ne fera pas obstacle aux regards des élus ils pourront voir de leurs yeux la merveilleuse harmonie intérieure du corps humain.»

Objection 3: Selon Aristote, «la lumière est dans le diaphane indéterminé, tandis que la couleur est à la limite «les corps.» Or, «la beauté, dont la proportion et le coloris sont les éléments », dit saint Augustin, ne saurait faire défaut au corps glorieux, qui ne peut donc pas être lumineux.

Objection 4: La clarté devrait être égale dans toutes les parties du corps glorieux, de même que toutes sont également impassibles, subtiles et agiles. Mais il semble bien que, au contraire, certaines devraient être plus éclatantes que d'autres les yeux plus que les mains, les humeurs plus que la chair et les tendons.

Cependant: 1.» *Les justes resplendiront comme le soleil dans le royaume de leur Père.» -»Ils brilleront, et, semblables à des étincelles, etc.»*

2. Le corps des élus, «*semé dans l'ignominie, ressuscitera glorieux* », dit saint Paul; ce qui signifie la clarté, puisqu'il vient de parler de celle des étoiles.

Conclusion: Il faut attribuer cette prérogative au corps des élus, puisque l'Écriture l'affirme, ainsi que nous venons de le dire. On peut l'expliquer de la manière suivante: de même qu'à l'heure de la mort, le corps psychique devient transparent en ce sens qu'il ne constitue plus un obstacle aux pensées, de même, après l'entrée dans la vision de Dieu transparaît dans le corps ressuscité. Ainsi, la clarté aura pour cause le rejaillissement de la gloire de l'âme sur le corps. Ce qu'un être reçoit, il le reçoit selon sa nature à lui, et non pas selon la nature de l'être qui le lui communique. La clarté, spirituelle dans l'âme, sera donc corporelle dans le corps, et, en lui comme en elle, proportionnée au mérite. La clarté du corps manifestera donc la gloire de l'âme, comme un vase de cristal reflète la couleur de l'objet qu'il renferme, dit saint Grégoire.

Solution 1: Avicenne parle du corps dont la clarté dépend des éléments dont il est formé. Celle du corps glorieux dépend du mérite et de la vertu. Il ne faut donc pas confondre la clarté du corps glorieux avec une simple luminescence. Ici, la lumière physique qui éclate a la propriété de révéler la présence de Dieu qui est vu.

Solution 2: Saint Grégoire, commentant Job, compare le corps glorieux à l'or, à cause de son éclat, et au cristal, à cause de sa transparence. Il semble donc bien qu'il aura ces deux qualités à la fois. C'est la densité des éléments qui fait que leur éclat s'oppose à la transparence. Mais la clarté du corps glorieux n'aura pas sa cause en lui-même: il pourra donc, comme le cristal, posséder tout ensemble densité et transparence. Certains veulent qu'il y ait ici une simple comparaison le corps glorieux laisse voir la gloire de l'âme, comme un vase de cristal laisse voir l'objet qu'il renferme. Mais la première explication convient mieux à la dignité du corps glorieux, et elle est plus conforme à ce que dit saint Grégoire.

Solution 3: La gloire du corps ne détruira pas sa nature, mais la perfectionnera. La couleur qui lui est naturelle demeurera donc, mais la gloire de l'âme y ajoutera un nouvel éclat; de même qu'on voit ici-bas la splendeur du soleil ou toute autre cause interne ou externe, faire briller davantage les objets naturellement colorés.

Solution 4: La gloire de l'âme rejaillira sur chaque partie du corps de la manière convenable à celle-ci. Il est donc raisonnable d'admettre que chacune aura une clarté plus ou moins grande selon ses prédispositions naturelles. Il n'en va pas de même pour les autres prérogatives, car les différentes parties du corps s'y prêtent également.

Article 9: Le corps aussi a-t-il droit à une auréole?¹¹⁵⁶

Objection 1: Cela semble, car la récompense essentielle l'emporte sur l'accidentelle. Mais la dot, qui appartient à la récompense essentielle, n'est point seulement dans l'âme, elle est aussi dans le corps. Donc également l'auréole, qui appartient à la récompense accidentelle.

Objection 2: Le péché accompli avec le corps reçoit un châtement dans l'âme et dans le corps. Donc, l'acte méritoire accompli avec le corps mérite une récompense dans l'âme et dans le corps. Or, les actes qui méritent l'auréole s'accomplissent avec le corps celle-ci lui est donc due aussi.

Objection 3: Dans les corps des martyrs, on verra, à travers leurs cicatrices, une sorte de rayonnement de la plénitude de leur vertu, saint Augustin dit «Je ne sais comment nous sommes pénétrés par l'amour des bienheureux martyrs, au point de vouloir voir, au royaume des cieux, jusque dans leurs corps, les cicatrices des blessures qu'ils ont supportées pour le nom du Christ. Peut-être les verrons-nous ce ne sera pas chez eux une difformité, mais une sorte d'honneur; une splendeur brillera en eux, qui, bien qu'elle soit dans leur corps, ne sera pas du corps, mais de leur vertu.» Il semble donc que l'auréole des martyrs sera même dans leur corps, ainsi que les autres auréoles, pour e même motif.

Cependant: Les âmes qui sont maintenant au paradis ont des auréoles, sans avoir de corps physique. Le sujet propre de l'auréole n'est donc pas le corps, mais de l'âme. En outre, tout mérite vient de l'âme: toute la récompense doit donc être en elle.

Conclusion: L'auréole est à proprement parler dans l'esprit car elle est la joie d'avoir accompli les oeuvres auxquelles est due l'auréole. Mais de même que de la joie de la récompense essentielle, qui est la couronne, rejaillit une sorte de beauté dans le corps, qui le glorifie, de même, de la joie de l'auréole rejaillit une certaine beauté du corps; de sorte que l'auréole est principalement dans l'esprit, mais qu'elle resplendit aussi dans le corps par une sorte de reflet.

Solution 1: De là découlent les réponses aux difficultés. Pourtant, on doit savoir que l'ornement des cicatrices, qui apparaîtront dans le corps des martyrs, ne peut s'appeler auréole. Car certains martyrs auront l'auréole sans avoir de cicatrices, parce qu'ils ont été noyés ou sont morts de faim ou des suites des tourments de leur prison.

Article 10: La clarté du corps glorieux peut-elle être vue par un oeil non glorifié?

Objection 1: Il faut une proportion entre le sens de la vue et son objet. Or, il n'y en a pas entre l'œil humain non glorifié et la clarté de la gloire qui est d'une autre espèce que celle de la nature.

Objection 2: Le corps glorieux sera plus brillant que le soleil, qui brillera lui-même encore d'avantage qu'aujourd'hui. Or, l'œil humain n'est pas capable de contempler le soleil dans tout son éclat.

Objection 3: Un objet visible, placé devant un oeil sain, est nécessairement vu par lui. Or, les disciples virent le corps du Sauveur ressuscité sans en voir la clarté. C'est donc que la clarté du corps glorieux n'est pas visible pour l'œil humain.

Cependant: 1. « *Le Sauveur transformera notre corps misérable en le rendant semblable à son corps glorieux* », dit saint Paul; et la Glose ajoute: «Nous aurons une clarté semblable à celle qu'il eut lui-même lors de sa transfiguration, clarté que ses disciples purent voir de leurs yeux.»

2. Au jugement, les impies seront torturés en voyant la gloire des justes, dont la clarté est un élément.

¹¹⁵⁶ saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, Supplément Question 97, article 10;

Conclusion: Certains ont nié la possibilité de cette vision à moins d'un miracle. Mais, pour admettre cette opinion, il faudrait, quand on parle du corps glorieux, donner au mot *clarté* un sens tout différent de celui auquel nous sommes habitués. En effet, la lumière est par elle-même, de nature à impressionner la vue, comme la vue est, par elle-même, de nature à percevoir la lumière; les mêmes rapports existent aussi entre le vrai et l'intelligence, le bien et la volonté. Pour dire que la vue est absolument incapable de percevoir la lumière, il faudrait donc prendre le mot «vue» ou le mot lumière dans un sens tout nouveau. Il ne saurait en être ainsi quant à la question présente; car alors, nous dire que la clarté est une prérogative du corps glorieux ne nous apprendrait rien, pas plus que si l'on disait qu'il y a un chien dans le ciel, (en désignant la constellation ainsi nommée), à quelqu'un qui ne connaîtrait que le chien animal. Il faut donc conclure que la clarté du corps glorieux peut être vue par un oeil non glorifié.

Solution 1: La clarté de la gloire a une autre cause que celle de la nature, mais elle n'est pas d'une autre espèce, ni donc sans proportion avec la vue.

Solution 2: Le corps glorieux ne peut agir ou pâtir que sous l'influence de l'âme. Une clarté intense qui émane de l'âme n'offense pas la vue, mais la délecte; au contraire, celle qui provient d'une cause naturelle brûle et désagrège l'organe visuel. Ainsi, la clarté du corps glorieux, quoiqu'elle dépasse celle du soleil, n'est donc pas de nature à blesser le regard, mais plutôt à le réjouir. C'est pourquoi l'Apocalypse la compare à l'éclat du jaspe.

Solution 3: C'est la volonté qui a mérité la clarté du corps. Celle-ci lui sera donc soumise, visible ou invisible à son gré: le corps glorieux pourra donc ou manifester ou dissimuler son éclat. Telle est l'opinion du Prévôtin.

Article 11: Le corps glorieux est-il nécessairement vu par un oeil non glorifié?

Objection 1: Le corps glorieux sera lumineux. Or, il est de la nature de la lumière d'être vue et de faire voir.

Objection 2: Un corps qui empêche de voir ce qui est derrière lui est vu nécessairement et par le fait même. Or, il en est ainsi du corps glorieux, puisqu'il est coloré.

Objection 3: Comme la quantité, la visibilité est inhérente au corps. Donc celle-ci, pas plus que celle-là, ne dépend de la volonté.

Cependant: Le corps des élus ressemblera à celui du Christ ressuscité, qui n'était pas nécessairement vu, puisque tout d'un coup, les disciples d'Emmaüs ne le virent plus.

2. Le corps glorieux obéira parfaitement à l'âme: il sera donc visible ou invisible au gré de celle-ci.

Conclusion: Un objet visible est vu par l'action qu'il exerce sur la vue. Mais cette action sur quelque chose d'extérieur à lui ne le change pas lui-même. Donc, sans perdre aucun des éléments de sa perfection, le corps glorieux peut être vu ou ne l'être pas. Donc, l'âme glorifiée a le pouvoir de rendre son corps visible ou invisible: cette action, comme les autres, dépend d'elle. Autrement, le corps glorieux ne serait pas, vis-à-vis d'elle, l'instrument tout à fait obéissant qu'il doit être.

Solution 1: Le corps glorieux sera maître de manifester ou dissimuler sa clarté.

Solution 2: La couleur d'un corps n'empêche sa transparence que si elle agit sur la vue, qui peut difficilement être impressionnée par deux couleurs à la fois de façon à voir parfaitement l'une et

l'autre. Mais la couleur du corps glorieux agira ou n'agira pas sur la vue, ait gré de l'âme, et pourra donc de même être opaque ou transparente

Solution 3: La quantité est inhérente au corps glorieux, de telle sorte qu'elle ne puisse varier au gré de l'âme, sans un changement intrinsèque qui serait en contradiction avec l'impassibilité de ce corps. Il n'en va pas de même pour la visibilité. Sans doute, il ne dépend pas de l'âme que la qualité, qui en est le principe, soit ou ne soit pas; mais l'action de cette qualité, et donc le fait d'être visible ou de ne l'être pas, dépend de l'âme.

Article 12: Le corps glorieux est-il la même chose que le corps astral dont parle la philosophie orientale?¹¹⁵⁷

Objection 1: Il semble que le corps glorieux est la même chose que le corps astral. D'après la philosophie chinoise le corps astral possède le pouvoir de traverser les murs, ce qui semble être lié à la subtilité; Il peut se déplacer à grande vitesse dans l'espace ce qui est l'agilité. Il est libéré de tout défaut physique ce qui se rapporte à l'intégrité. Or toutes ces propriétés sont caractéristiques du corps glorieux.

Objection 2: Le corps astral est affranchi de toute vie végétative: il n'a pas besoin de se nourrir ou de respirer. Il est le siège d'une vie sensible dont l'exercice est très aisé lorsqu'il est séparé du corps physique. Or tout cela semble commun avec les propriétés du corps glorieux.

Objection 3: Si l'on admet que le corps astral n'est pas autre chose que le corps des ressuscités, on peut être amené à comprendre d'une manière nouvelle et intéressante le mystère de la résurrection. Celle-ci ne serait que la reprise par l'âme d'un corps psychique (qui n'est autre que le corps astral) ou l'absence de vie végétative s'explique par l'absence du corps physique et de son inertie matérielle.

Cependant: A la résurrection, les hommes retrouveront leur corps au complet. C'est pourquoi ce corps renouvelé sera composé de chair et d'os. Au contraire le corps astral est un corps vaporeux et impalpable et il se distingue du corps physique. Donc, il ne peut y avoir identité entre le corps glorieux et le corps astral.

Conclusion: Selon certaines traditions philosophiques chinoises et indiennes, on peut discerner dans l'être humain trois degrés de vie auxquels correspondent trois corps parfaitement adaptés l'un à l'autre pour former une seule personne le corps physique, le corps astral et le corps mental.

Le corps physique est le siège des facultés végétatives comme le nutrition, la reproduction, la croissance. Il est aussi le siège d'un autre corps appelé *corps astral*. C'est le corps physique qui est source de l'existence du corps astral. Mais, après la mort du corps physique, le corps astral s'en sépare et subsiste en se nourrissant de l'énergie de l'âme elle-même. Ainsi, les morts emportent avec eux leur psychisme, d'où l'expérience de la décorporation que rapportent de nombreuses personnes passées près de la mort. Le corps astral est, avec le corps physique, siège des facultés psychiques comme les sensations, les passions l'imagination et la mémoire. Le corps mental n'est autre que ce que nous appelons l'esprit, siège de l'intelligence et de la volonté. Ils ne lui donnent le nom de corps que par métaphore car, selon eux, il dépasse cette notion pour être entièrement spirituel. Le corps mental est immortel et indestructible. C'est lui qui, dans la sagesse hindouiste, se réincarne à travers les âges.

Aristote distingue de la même façon trois degrés de vie mais son analyse s'attache moins à la cause matérielle, pour regarder la cause efficiente.

Ceci posé et dans l'hypothèse où le corps astral n'est pas une fiction, on doit admettre qu'il ne peut être identique au corps ressuscité tel que nous l'avons décrit et tel que la foi catholique en parle. En

¹¹⁵⁷ Nous avons estimé nécessaire de rajouter à la fin du traité des corps glorieux un article le comparant avec «le corps astral»: L'arrivée en Occident des philosophies orientales risque d'aboutir à une confusion entre deux conceptions bien différentes.

effet, ce qui ressuscite, ce n'est pas une partie du corps mais le corps humain tout entier avec sa chair et ses os. C'est ce que voulait signifier Jésus lorsque ses disciples le prirent pour un fantôme, c'est à dire pour une apparition vaporeuse semblable au corps astral. Il leur fit toucher son corps et Thomas mit la main dans son côté. Au contraire si Jésus était ressuscité en ce sens qu'il aurait retrouvé son seul corps psychique ou astral, il aurait ressemblé à un spectre impalpable et son corps serait resté au tombeau.

Solution 1: Il est vrai que les récits rapportent des expériences de décorporation manifestent que les handicaps du corps physique ne sont pas présents dans le corps astral. Celui-ci est décrit comme un double du corps physique composé d'une matière qui n'est pas corpusculaire. On pourrait appeler une telle matière une "matière psychique." Cependant, l'intégrité de ce corps double n'est pas totale puisqu'il lui manque le corps physique qui fait essentiellement partie de la nature humaine. Il n'est donc pas identique au corps ressuscité.

Quant aux propriétés telles que l'agilité et la subtilité qui semblent appartenir au corps astral, elles sont une image de celles qui appartiendront au corps des élus lorsque la gloire de Dieu les aura transformés.

Solution 2: Que les propriétés du corps astral soient communes avec celles du corps des ressuscités, cela ne prouve pas qu'il lui soit identique. Il lui manque en effet la capacité de se rendre visible et palpable à volonté, tel que le Christ le pouvait. De même, il lui est impossible de manger. Au contraire, le Christ manifesta à ses disciples qu'il le pouvait puisqu'il prit du pain et du poisson avec eux. Le corps astral n'est pas le corps humain mais seulement une partie de ce corps. Il n'est donc pas identique au corps des ressuscités qui sera parfait.

Solution 3: La résurrection du Christ est modèle de la nôtre. Or, on doit admettre, avec la foi catholique, qu'il est vraiment mort et que son âme s'est séparée complètement de son corps. Lorsqu'il est ressuscité, il a retrouvé ce corps dans toute son intégrité. Il a pris de nouveau possession de sa chair qui reposait au tombeau et non seulement de son corps psychique ou corps astral. L'hypothèse contenue dans l'objection doit donc être rejetée comme opposée à la foi catholique. En premier lieu, elle méconnaît la perfection supérieure du corps des ressuscités en les réduisant à des corps fantomatiques. En second lieu, elle aboutit à réduire la résurrection du Christ et celle qui aura lieu à la fin des temps à un simple symbole. La raison de cette méfiance vis-à-vis du corps physique vient principalement de l'expérience terrestre de sa misère. Elle confond un mode provisoire lié à une purification avec la gloire que Dieu prépare pour ceux qui l'aiment.

QUESTION 44: L'état corporel des damnés¹¹⁵⁸

Il s'agit maintenant de l'état corporel des damnés. On demande:

- 1) Ressusciteront-ils avec leurs difformités corporelles?
- 2) Leur corps sera-t-il corruptible?
- 3) Sera-t-il impassible?

Article 1: Les damnés ressusciteront-ils avec leurs difformités corporelles?

Objection 1: La peine du péché ne peut cesser qu'avec sa rémission. Or, la mutilation est parfois un châtiment du péché, et on pourrait en dire autant de toutes les difformités corporelles. La résurrection ne les fera donc pas disparaître du corps des damnés, dont les péchés ne seront jamais remis.

¹¹⁵⁸ Voir Supplément question 86. Cette question est laissée telle quelle, excepté les solutions de l'article 2;

Objection 2: De même que les élus auront tout ce qui peut rendre leur félicité parfaite; de même les damnés devront avoir tout ce qui peut porter leur malheur à son comble.

Objection 3: La résurrection ne remédiera pas au défaut d'agilité chez les damnés; donc, pas davantage, à leurs difformités.

Cependant: «*Les morts ressusciteront incorruptibles*», dit saint Paul; et la Glose ajoute «tous les morts sans distinction, même les pécheurs, ressusciteront avec leurs membres au complet.»

Conclusion: On peut distinguer deux espèces de difformités corporelles. L'une résulte de l'absence d'un membre, d'une mutilation, qui détruit l'harmonie et la beauté du corps. Tout le monde affirme que le corps des damnés ne sera pas difforme de cette manière, puisque le corps humain, chez les méchants comme chez les bons, doit ressusciter tout entier. - L'autre résulte d'un désordre, ayant pour objet la quantité, la qualité, la disposition des membres et, en tout cas, nuisible à l'équilibre et à l'harmonie du corps tout entier. Sur cette espèce de difformités, comme les infirmités, fièvres, maladies, etc., qui en sont parfois la cause, saint Augustin n'a pas voulu se prononcer.

Certains ont été plus hardis et ont déclaré que les damnés ressusciteront avec elles, pour que rien ne manque au malheur suprême qu'ils ont mérité. Cette opinion ne semble pas raisonnable. La réparation du corps humain vise sa perfection naturelle plus encore que son état antérieur; c'est pourquoi les enfants ressusciteront à l'âge de la pleine jeunesse. Dès lors, tout défaut corporel et toute difformité conséquente devraient disparaître à la résurrection, à moins, prétend-on, que le péché ne s'y oppose et en impose la réviviscence comme un châtement. Mais «la peine doit correspondre à la faute»; et il pourrait donc arriver qu'un pécheur moins coupable souffrit de ces infirmités dont un autre plus coupable serait exempt dès lors la mesure de son châtement serait disproportionnée à celle de sa faute, et il semblerait plutôt qu'il fût puni pour des peines qu'il a déjà endurées en cette vie, ce qui est absurde.

Il est donc plus raisonnable de dire que le Créateur de la nature humaine la refera dans son intégrité. C'est-à-dire tous les défauts et difformités corporels, fièvre, mal d'yeux, etc., ayant pour principe une corruption ou une débilité de la nature ou des principes naturels, seront éliminés par la résurrection; au contraire, les imperfections inhérentes au corps humain de par sa nature même, pesanteur, passibilité, etc., dont l'état de gloire délivrera le corps des élus, se retrouveront dans le corps des damnés.

Solution 1: Un tribunal ne peut infliger une peine que dans les limites de sa juridiction; c'est pourquoi les peines infligées au péché en cette vie sont temporelles comme elle et finissent avec elle. Ainsi donc, quoique le péché des damnés ne soit pas remis, il ne s'ensuit point qu'ils doivent subir les mêmes peines qu'ici-bas; la justice divine leur en réserve d'autres.

Solution 2: Il n'y a point parité entre les bons et les méchants; car quelque chose peut être absolument bon, mais rien ne peut être absolument mauvais. Le bonheur des élus exige l'absence de tout mal; mais le malheur des damnés se saurait exiger celle de tout bien, car «le mal, s'il n'était que mal, se détruirait lui-même», comme le dit Aristote. Le malheur des damnés exige donc la présence d'un certain bien naturel, à savoir, la nature humaine, oeuvre du Créateur parfait, qui la leur rendra dans toute sa perfection spécifique.

Solution 3: L'absence d'agilité est une imperfection naturelle au corps humain; il n'en est pas ainsi d'une difformité.

Article 2: Le corps des damnés sera-t-il incorruptible?

Objection 1: C'est impossible, puisqu'il sera composé d'éléments contraires, comme aujourd'hui; autrement, il ne serait plus le même, ni comme espèce, ni comme individu.

Objection 2: Son incorruptibilité viendrait ou de la nature ou de la grâce et de la gloire. Mais la première sera et en eux la même qu'aujourd'hui, et les deux autres leur feront défaut.

Objection 3: Il ne semble pas raisonnable de soustraire ceux qui ont mérité le malheur suprême à la mort, qui est le plus grand des châtements.

Cependant: 1. Il est dit dans l'Apocalypse: «*En ces jours-là, les hommes chercheront la mort et ils ne la trouveront pas; ils souhaiteront la mort, et la mort fuira loin d'eux.*»

2. Et dans saint Mathieu: «*Ceux-ci iront au supplice éternel*»; ce qui suppose l'incorruptibilité corporelle de ceux qui y sont condamnés.

Conclusion: Comme tout mouvement exige une cause, un mouvement ou changement peut être supprimé si la cause fait défaut ou si quelque chose met obstacle à son action. Or, la corruption est une espèce de changement, et peut donc aussi être empêchée des deux manières qui viennent d'être dites.

1) En supprimant totalement sa cause; c'est ainsi que le corps des damnés sera incorruptible. Dieu supprimera toute cause extérieure de corruption comme les maladies, les blessures etc.

Après la résurrection, le corps humain ne subira donc plus aucune influence capable de l'altérer et finalement de le corrompre. Cette incorruptibilité corporelle des damnés servira l'amour de Dieu qui respecte le choix éternel des damnés. 2) En mettant obstacle à son action. C'est ainsi que le corps d'Adam était incorruptible la grâce d'innocence empêchait eu lui la lutte des éléments contraires et la dissolution qui en aurait été la conséquence. C'est ainsi que le sera, et mieux encore, le corps des élus, pleinement soumis à leur âme, et dans lequel se trouveront donc à la fois les deux modes d'incorruptibilité.

Solution 1: Les éléments contraires dont le corps humain est formé conduisent à la destruction de la vie biologique pour deux raisons: 1) Une cause interne au corps qui porte en lui-même la nécessité de mourir puisqu'il est programmé génétiquement de telle manière qu'il perde sa vitalité avec l'âge. Le corps ne se renouvelant pas assez rapidement, l'usure des organes cause la vieillesse et le rend de moins en moins apte à être informé par l'âme. Lorsqu'un homme meurt de vieillesse, c'est parce que son âme est devenue incapable d'assumer un corps trop usé.

2) Une cause externe peut venir apporter la destruction du corps: il s'agit des diverses maladies dont l'origine peut être d'ailleurs très diverse: parfois physique (blessure, microbes, refroidissements, empoisonnements), parfois psychologique (à cause d'un excès de tristesse ou d'angoisse), parfois spirituelle (état de péché), parfois paranormale (influence du monde angélique.) De telles maladies peuvent aboutir à la mort puisque l'âme n'a ni une puissance infinie sur le corps ni une assistance divine infaillible pour le maintien de la vie biologique.

Après la résurrection, les causes internes de la destruction du corps disparaîtront puisqu'il sera éternellement renouvelé par la gloire de Dieu. D'autre part, l'âme, à cause de l'aide divine, exercera en plénitude sa puissance vitalisante au point que nulle maladie ne pourra en aucune manière frapper l'homme.

Article 3: Le corps des damnés sera-t-il impassible?

Objection 1: «Toute passion (modification) qui s'accroît tend à détruire la nature», dit Aristote. De plus, «une destruction partielle, mais continue, d'un être fini, aboutit à sa totale corruption.» Or, on vient de prouver que le corps des damnés est incorruptible; il doit donc aussi être impassible.

Objection 2: Même conclusion tirée de la loi d'après laquelle l'agent tend à s'assimiler le patient fait pâtir le corps des damnés, il finira par le consumer.

Objection 3: Le corps des damnés était passible, leurs souffrances surpasseraient toutes celles d'ici-bas, de même que la félicité des élus est incomparable. Mais nous voyons l'intensité de la douleur

causer parfois la mort. A plus forte raison, le corps des damnés ne peut pas être à la fois passible et incorruptible.

Cependant: 1. A ces paroles, de saint Paul: «*Nous serons transformés* », la Glose ajoute «*Nous seuls, les bons, serons transformés par la gloire et deviendrons immuables et impassibles.*»

2. Le corps est l'auxiliaire de l'âme pour le mal comme pour le bien. Or, le corps partagera la récompense de l'âme; il doit donc partager aussi son châtement, et, pour cela, être passible.

Conclusion: Pâtir signifie une modification éprouvée par le patient ce qui peut avoir lieu de deux manières. Le patient peut recevoir de l'agent une forme, selon l'être matériel de celle-ci telle, la chaleur que l'air reçoit du feu on appelle cette manière passion naturelle. Il peut la recevoir immatériellement, selon son être intentionnel: telle une couleur, la blancheur, par exemple, reçue dans l'air et dans l'œil; c'est de cette manière que l'âme reçoit les similitudes des réalités, aussi l'appelle-t-on passion de l'âme. -Après la résurrection, il n'y aura plus d'altération ni donc de passion naturelle, et, en ce sens, le corps des damnés sera impassible aussi bien qu'incorruptible. Mais l'autre mode de passion demeurera: l'air sera illuminé par le soleil, et, par lui, la vue recevra l'impression des objets colorés. Le corps des damnés sera passible de cette manière: leur sensibilité s'exercera donc ressentira la souffrance, sans pourtant que l'état naturel de leur corps soit modifié. Quant au corps des élus, quoiqu'il soit passif, en un certain sens, puisque leur sensibilité s'exercera, on ne doit cependant pas le dire passible, parce que jamais leur sensibilité n'aura pour objet quelque chose qui puisse les affliger ou les faire souffrir.

Les damnés pourront souffrir physiquement car, n'étant pas unis à Dieu par la charité, ils ne recevront pas la grâce qui seule aurait pu les établir dans la béatitude. Leur corps étant celui d'une âme malheureuse, il participera à ce malheur.

Solution 1: Aristote parle ici de la passion qui modifie l'état naturel du patient; le corps des damnés en sera indemne.

Solution 2: Le feu, c'est-à-dire la souffrance physique qui consumera le corps des damnés aura sa source dans leur propre péché comme nous l'avons montré. En tant qu'elle s'est détournée de Dieu, leur âme répandra son amertume jusque dans leur corps; cependant, en tant qu'elle est source de leur vie, elle recevra de Dieu la puissance de les maintenir toujours en vie. Dieu dans sa justice respectera ainsi leur liberté, puisque c'est ainsi que veulent vivre les damnés, loin de celui qui aurait pu les rendre heureux.

Solution 3: La douleur ne sépare pas l'âme du corps, tant qu'elle reste dans la puissance de l'âme qui en est le sujet, mais seulement lorsqu'elle se communique au corps pour le modifier, comme nous voyons la colère l'échauffer ou la peur le glacer. Mais, après la résurrection, le corps ne sera plus soumis à des modifications de ce genre; et ainsi, quelque grande que soit la douleur, jamais elle ne séparera l'âme de son corps.

LA TRANSFORMATION DE L'UNIVERS

QUESTION 45: La conflagration du monde

Il nous faut maintenant étudier la transformation du monde qui accompagnera la résurrection des corps. Elle sera précédée par une purification des éléments qui s'accomplira par le feu.

A propos de la conflagration du monde, nous nous poserons huit questions:

- 1) Le monde doit-il être purifié?
- 2) Cette purification se fera-t-elle par le feu?

- 3) Ce feu purifiera-t-il les cieux supérieurs ou seulement la terre?
- 4) Tous les éléments seront-ils purifiés par le feu?
- 5) La dernière conflagration du monde précédera-t-elle la résurrection des corps?
- 6) La dernière conflagration suivra t-elle le jugement?
- 7) Le feu produira-t-il sur les choses les effets indiqués par le maître des Sentences?
- 8) Ce feu engloutira-t-il les reprobés?

Article 1: Le monde doit-il être purifié?¹¹⁵⁹

Objection 1: Seul ce qui est impur a besoin d'être purifié. Mais les créatures de Dieu ne le sont point: *«Ce que Dieu a déclaré pur, ne le déclare pas impur.»*

Objection 2: La purification opérée par la justice divine a pour objet le péché, par exemple, en purgatoire. Mais il ne saurait rien y avoir de pareil dans les éléments de l'univers.

Objection 3: Purifier une chose, c'est séparer d'elle ce qui lui est étranger et la diminuer. Lui enlever ce qui l'ennoblit, ce n'est plus la purifier, mais l'amoindrir. Or leur combinaison rend les éléments cosmiques plus parfaits et plus nobles, puisque la forme du corps composé est supérieure à celle du corps simple. La purification de l'univers semble donc inadmissible.

Cependant: 1. Tout renouvellement exige une certaine purification. Or, les éléments seront renouvelés: *«Je vis un nouveau ciel et une nouvelle terre, car le premier ciel et la première terre avaient disparu.»*

2.» *La figure de ce monde passe* », dit saint Paul et la Glose ajoute: *«La beauté de ce monde périra dans la conflagration universelle.»*

Conclusion: Puisque le monde a été fait à certains égards, pour l'homme, il faut que lorsque l'homme sera glorifié dans son corps, les autres êtres corporels soient améliorés, afin que l'univers devienne un séjour à la fois plus convenable et plus agréable. La glorification du corps humain exige la disparition des deux choses qui s'y opposent, à savoir, la corruption et la souillure du péché: *«La corruption ne possédera point l'incorruptibilité* », et tous les immondes seront «exclus» de la cité glorieuse. De même, et toute proportion gardée, faut-il que les éléments cosmiques soient purifiés des dispositions contraires avant d'être renouvelés et glorifiés.

Sans doute, le péché ne peut pas, à proprement parler, souiller les choses corporelles. Il met cependant en elles une espèce de répugnance à un enrichissement spirituel. Les lieux profanés par certains crimes sont jugés impropres aux cérémonies religieuses, tant qu'ils n'ont pas été purifiés. D'après ce principe, la partie de l'univers où vivent les hommes a contracté, à cause de leurs péchés, une certaine inaptitude à être glorifiée, et donc un besoin de purification. De même, les éléments de la partie intermédiaire, de par leur contact avec les nôtres, subissent des influences: corruption, génération, altération, qui les dégradent et exigent qu'ils soient purifiés, eux aussi, avant d'être renouvelés et glorifiés.

Solution 1: Quand on dit que toute créature de Dieu est pure, il faut entendre que sa substance ne contient aucun mélange de mal, au sens des Manichéens qui prétendaient que le bien et le mal sont deux substances, tantôt séparées, tantôt mêlées. Mais cela n'exclut pas la possibilité d'un alliage par lequel une chose, bonne en elle-même, déprécie cependant celle à laquelle elle s'allie. Cela n'exclut pas non plus la possibilité du mal pour une créature, mais toujours comme un accident, et jamais comme une partie essentielle.

Solution 2: Quoique les éléments corporels ne puissent être le sujet du péché, celui-ci leur fait

¹¹⁵⁹ saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, Supplément, Question 74, article 1;

cependant contracter une certaine inaptitude à recevoir leur glorification.

Solution 3: Si l'on considère dans la forme du composé et celle du corps simple ou élément, la perfection spécifique, le corps composé est plus excellent; si l'on y considère la permanence dans l'être, le corps simple est meilleur; car, s'il peut subir l'action d'une cause étrangère à lui, il n'a pas en lui-même, comme le corps composé ce mélange d'éléments contraires qui est un principe de dissolution. Il peut donc être atteint dans l'une de ses parties, mais il est incorruptible comme un tout, ce qu'on ne peut pas dire du corps composé. Il est donc plus près de l'état glorieux, dont l'un des attributs est l'incorruption, que ce dernier, à moins que celui-ci n'ait en lui-même un principe d'incorruption, comme, par exemple, le corps humain dont la forme (l'âme humaine) est incorruptible. Quoique le corps composé soit, d'une certaine manière, plus excellent que le corps simple, ce dernier est meilleur en lui-même que comme partie du corps composé: Car en celui-ci il est, pour ainsi dire, en puissance, tandis que, en lui-même, il possède son ultime perfection.

Article 2: Cette purification se fera-t-elle par le feu?¹¹⁶⁰

Objection 1: Le feu, étant une partie de l'univers, a besoin, autant que les autres, d'être purifié; mais il ne peut pas l'être par lui-même.

Objection 2: Aussi bien que le feu, l'eau sert à purifier, et certaines purifications lui étaient réservées dans l'ancienne Loi. La purification de l'univers, du moins dans sa totalité, ne se fera donc pas par le feu.

Objection 3: Elle semble devoir consister à désagréger les parties qui composent l'univers afin de les rendre plus pures. Mais «cette œuvre de distinction», à l'origine du monde, eut pour cause la seule puissance divine; Anaxagore dit qu'elle est un acte de l'intelligence qui meut toutes choses. La purification finale sera donc faite par Dieu lui-même, et non par le feu.

Cependant: 1. La réponse affirmative est suggérée par un texte des Psaumes qui parle en ces termes de la fin du monde et du jugement.» *Devant lui est un feu dévorant, autours de lui se déchaîne la tempête. Il appelle les cieux en haut, et la terre, pour juger son peuple.»*

2. Saint Pierre dit aussi¹¹⁶¹: «*Les cieux enflammés se dissoudront, et les éléments embrasés se fondront.»*

Conclusion: La purification de l'univers est destinée à enlever la souillure résultant du péché, l'impureté consécutive au mélange des éléments, et à préparer l'état glorieux. Le feu convient très parfaitement à ce triple effet: 1) Il est le plus noble des éléments, celui dont les propriétés naturelles, par exemple et surtout la lumière, ressemblent le plus à celles de la gloire. -2) L'énergie de son activité rend un alliage avec lui plus difficile qu'avec tout autre élément -3) La sphère ignée est éloignée du globe terrestre, demeure des hommes, et ceux-ci emploient le feu moins communément que la terre, l'eau ou l'air; il est donc par là même moins contaminé. -Pour ces motifs, il possède une grande efficacité pour purifier et diviser jusqu'aux parties les plus subtiles.

Solution 1: C'est uni à une matière étrangère que le feu, est employé par l'homme; Mais, considéré comme l'énergie matérielle fondamentale, il n'est pas susceptible d'être souillé par l'homme et c'est en cet état de pureté originelle qu'il pourra purifier et comme raffiner le feu que nous employons.

Solution 2: Le déluge purifia le monde de la souillure du péché, et surtout du péché de convoitise auquel l'eau convenait bien comme élément purificateur. La purification finale ayant pour objet et la souillure du péché et l'impureté provenant de l'activité humaine, le feu paraît lui convenir mieux que

¹¹⁶⁰ saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, Supplément, Question 74, article 2;

¹¹⁶¹ 2 Pierre 3, 12;

l'eau. Celle-ci est apte à amalgamer qu'à désagréger, et donc moins capable de séparer les éléments pour les purifier. D'autre part, à la fin du monde, devenu vieux, pour ainsi dire, le grand péché, ce sera la tiédeur: «*La charité d'un grand nombre se refroidira.*» Il convient donc qu'il soit purifié par le feu. Il n'y a rien qui ne puisse être purifié par le feu. Cependant, certaines choses ne peuvent l'être sans être consumées, par exemple, les linges, les ustensiles en bois, etc., dont l'ancienne Loi ordonnait la purification par l'eau. Mais, à la fin du monde, toutes ces choses doivent être détruites par le feu.

Solution 3: par l'œuvre de distinction, les choses ont reçu à l'origine, les formes diverses qui les distinguent. Les unes des autres; ce qui ne pouvait être fait que par l'Auteur de la nature. Mais la purification finale doit ramener les choses à la pureté de leur création; et, en cela, une créature peut servir d'instrument au Créateur, d'autant mieux que ce sera pour elle un honneur.

Article 3: Ce feu purifiera-t-il les Cieux supérieurs?

Objection 1: Les cieux supérieurs sont les parties du cosmos qui ne font pas partie de l'environnement immédiat de la terre. Ils font partie de la création: Le psalmiste dit¹¹⁶²: «les cieux sont l'ouvrage de tes mains. Ils périront, mais toi, tu demeures.» Ils doivent donc être atteints par la conflagration universelle.

Objection 2: «*Les cieux enflammés se dissoudront et les éléments embrasés se fondront*» dit Saint Pierre¹¹⁶³. Donc l'univers entier et les galaxies seront purifiés par le feu.

Objection 3: Le feu doit purifier chez les êtres corporels tout obstacle à leur glorification. Or, dans le ciel supérieur se rencontre un double obstacle: l'un vient du péché, puisque c'est là que le démon a péché. L'autre vient de leur nature-même; ces paroles de saint Paul¹¹⁶⁴: «*Nous savons que, jusqu'à ce jour, la création tout entière gémit et souffre dans les douleurs de l'enfantement*», sont ainsi commentées par la glose: «Tous les éléments remplissent leur fonction avec effort; ce n'est pas sans effort que le soleil et la lune agissent dans les espaces qui leur sont assignés.» Leur purification s'impose donc.

Cependant: «*Ce qui est pur n'a pas besoin d'être purifié*» dit le Seigneur¹¹⁶⁵. Or le cosmos est resté vierge de toute influence du au péché de l'homme. Donc il ne sera pas purifié par le feu.

Conclusion: La purification finale doit éliminer des êtres corporels ce qui y est contraire à l'état glorieux, qui sera comme l'apothéose de l'univers. Or, seules les traces laissées par le péché de l'homme constituent une réelle souillure. En effet, la matière en elle-même, n'est pas capable de péché. Elle ne peut être en rapport avec le péché que dans la mesure où elle en a été par quelque manière l'instrument. Il en est ainsi pour notre corps qui ne se structure pas seulement dans l'influence des actes bons mais aussi par l'influence de toutes les pensées, de tous les actes mauvais. Il en est de même pour la terre qui est marqué par les œuvres de l'homme. Ainsi convient-il que l'or dans lequel l'homme a mis son cœur, les maisons dans lesquelles il a péché, la terre où le sang des innocents a été versé soient purifiés par le feu et réduits à leurs éléments avant d'être transformés en un monde nouveau. Mais les cieux supérieurs que l'homme ne peut atteindre ne peuvent en aucune manière avoir été souillés par son péché. Ils seront donc transformés, sans passer par la dissolution, d'une façon analogue au corps immaculé de la Vierge qui fut transfiguré sans passer par la mort.

Solution 1: Saint Augustin remarque qu'il s'agit ici des cieux aériens, c'est-à-dire de l'atmosphère de

¹¹⁶² Psaume 101, 26;

¹¹⁶³ 2 Pierre 3, 12;

¹¹⁶⁴ Romains. 8, 22;

¹¹⁶⁵ Jean 13, 10;

la terre qui sera purifiée à cause des pollutions opérées par le péché de l'homme. Si on veut appliquer ce texte aux cieux supérieurs c'est-à-dire au cosmos où sont les étoiles, il faut répondre qu'ils auraient péri par arrêt de leur mouvement et par extinction finale de leur rayonnement si Dieu n'était intervenu pour renouveler leur énergie limitée.

Solution 2: Saint Pierre parle comme il s'en explique lui-même «*des cieux et de la terre qui furent atteints par le déluge, et que la même parole de Dieu tient en réserve et garde pour le feu, au jour du jugement.*» Il s'agit donc seulement de l'atmosphère terrestre, c'est à dire des cieux aériens.

Solution 3: Cet effort, cette contrainte, que saint Ambroise attribue aux corps célestes, n'est autre chose que leur inertie naturelle qui les conduit insensiblement à ralentir leur mouvement. Quant au péché des mauvais anges, ce n'est que par métaphore qu'on le dit avoir lieu dans les cieux. Les anges n'ayant pas de lieu.

Article 4: Tous les éléments terrestres doivent-ils être purifiés par le feu?

Objection 1: Certaines parties de la terre n'ont pas été atteintes par le péché de l'homme comme les profondeurs des abîmes marins ou le centre de la planète qui est déjà un feu.

Objection 2: Certaines oeuvres de l'homme sont le fruit de la charité: telles par exemple les cathédrales et les hauts lieux consacrés au culte de Dieu. D'autres manifestaient la profondeur du cœur humain comme les oeuvres d'art; D'autres enfin contiennent ce que l'intelligence a découvert à force de recherche, comme les livres. Il semble donc qu'ils ne doivent pas être purifiés par le feu, c'est-à-dire détruits.

Objection 3: Les animaux, les plantes furent créés par Dieu qui les fit bons. Il ne convient donc pas que ces merveilles de la nature soient détruites par le feu.

Objection 4: la matière minérale est organisée selon des structures simples qui sont les atomes. Il semble que ceux là au moins ne doivent pas être détruits par le feu.

Cependant: Saint Pierre dit¹¹⁶⁶: «*Les éléments embrasés se dissoudront.*»

Conclusion: La terre, dans son ensemble, est le lieu où les hommes ont vécu. Elle a donc été atteinte par son activité selon tout ce qu'elle est. Et cela peut être démontré en comparant l'état du monde actuel avec celui que nous décrit l'Écriture Sainte avant le péché originel. Dans cet état, l'homme vivait en harmonie totale avec la nature. Les animaux venaient librement vers l'homme, sachant intuitivement qu'ils n'avaient rien à en craindre. Il convient donc que la planète dans son ensemble soit purifiée par le feu.

Solution 1: Le désordre de l'âme de l'homme a une influence mystérieuse sur l'ordre même du monde minéral. Et on en a des signes dans les tremblements de terre et les catastrophes naturelles qui ont marqué l'histoire humaine. Ce désordre est certes naturel. Mais le silence et la passivité de Dieu et des anges qui n'en protègent pas l'humanité tient au fait que l'homme a voulu après le péché originel en faire un lieu définitif, quitte à se séparer de Dieu. L'harmonie du matériel provisoire vers le spirituel a été détruite par le péché originel. L'univers et ses colères est devenu un signe pour l'homme de son erreur.

Solution 2: Il n'est pas d'œuvre humaine où le péché n'ait, par quelque manière, mis sa tâche. Ainsi, la construction des cathédrales s'accompagna bien souvent de calculs financiers indignes de Dieu.

¹¹⁶⁶ 2 Pierre 3, 10;

C'est pourquoi le Seigneur, montrant la beauté du temple de Jérusalem qu'était une des sept merveilles du monde, affirma qu'il n'en resterait pas pierre sur pierre.

En outre, on doit dire que les cathédrales chrétiennes sont des lieux de culte provisoire puisque, dans la gloire, il y aura un temple nouveau, non construit de main d'homme et qui sera l'esprit de chacun où Dieu habitera.

De même, la connaissance humaine limitée ne servira plus et sera remplacée par la science même de Dieu.

Solution 3: Au cours des générations, les vivants ont connu dans leur structure essentielle, c'est-à-dire dans leur patrimoine génétique, des déviations et des corruptions qui aboutissent à la dégradation des espèces. L'homme lui-même n'hésite pas à intervenir directement sur le chiffre des vivants; Et ces dégradations doivent disparaître. C'est pourquoi le feu fera disparaître toute vie à la fin du monde.

Solution 4: Le feu a pour effet de réduire les corps composés à leurs éléments atomiques. Il n'est pas nécessaire que la purification aille plus loin. Ainsi, lorsque l'on veut faire disparaître un objet de culte profane, se contente-t-on de le réduire en poussière.

Article 5: La dernière conflagration du monde précèdera-t-elle la résurrection des corps?

Objection 1: Le monde nouveau sera créé par Dieu afin que les élus puissent contempler avec leurs yeux de chair l'éclatante merveille de la sagesse de Dieu qui transparaîtra dans la création renouvelée. Il est donc convenable que cette transformation du monde se produise au même moment que la résurrection. Donc le feu purificateur doit intervenir auparavant.

Objection 2: Si la résurrection des corps doit avoir lieu avant la transformation de l'univers, les élus n'auront pas de lieu convenable où vivre avant que cette oeuvre soit réalisée. Cela paraît inconvenant.

Cependant: Lors du retour du Christ, certains hommes seront trouvés encore vivants et ne mourront pas. Il n'est donc pas possible que le feu intervienne avant leur transformation sans quoi ils seraient réduits en cendre par le feu.

Conclusion: La conflagration du monde qui précèdera sa transformation dans un monde nouveau est comparable à la mort qui aboutit à la destruction du corps et précède la résurrection. Ainsi, de la même façon que la mort précède la résurrection, la conflagration du monde précèdera sa transformation. Concernant l'ordre entre la conflagration du monde et la résurrection des corps, il y a plusieurs opinions. Certains, pensant que tous les hommes mourraient, y compris ceux de la dernière génération, affirmèrent que le feu précéderait la résurrection puisque ce serait lui qui conduirait à la mort les derniers hommes. Mais on a vu que cette opinion s'oppose à l'autorité de saint Paul. Aussi il vaut mieux parler autrement: Après le retour du Christ, tous les hommes ressusciteront et seront rendus impassibles. Ensuite se produira la destruction de la terre et la création à partir de la matière préexistante du monde nouveau. Il semble donc que l'humanité entière assistera au spectacle de cette transformation qui manifestera avec puissance la gloire de Dieu.

Solution 1: Les élus pourront éternellement louer Dieu dans leur corps dont les sens seront comblés par les bienfaits préparés à travers tout l'univers. Et cette joie commencera dès l'heure de la résurrection par le spectacle grandiose de la métamorphose de l'univers.

Solution 2: Le corps glorifié des élus peut vivre indifféremment dans n'importe quel lieu puisqu'il est impassible et non soumis aux conditions habituelles de la vie terrestre. Ainsi, dès aujourd'hui, les corps de Jésus et Marie peuvent-être présents partout où leur volonté le désire. Il en sera ainsi après la résurrection.

Article 6: La dernière conflagration suivra-t-elle le jugement?¹¹⁶⁷

Objection 1: Saint Augustin le dit: «Quels sont les signes qui doivent arriver à ce jugement ou non loin de là? Les voici: l'arrivée d'Elie de Thesbé, la conversion des Juifs, la persécution de l'Antéchrist, le jugement du Christ, la résurrection des morts, la séparation des bons et des méchants, l'embrassement du monde et son renouvellement.»

Objection 2: Il le répète: «Après que les impies auront été jugés et jetés au feu éternel, alors la figure de ce monde périra dans une conflagration universelle.»

Objection 3: Quand le Seigneur viendra pour juger, il y aura encore des vivants, auquel saint Paul fait dire: «*Alors, nous, laissés pour l'avènement du Seigneur, etc.*» Mais cela suppose que le feu n'a pas encore passé, car tous auraient péri.

Objection 4: Il est écrit que le Seigneur jugera l'univers par le feu. La dernière conflagration sera ainsi l'exécution du jugement, qu'elle doit donc nécessairement suivre.

Cependant: 1. Le Psalmiste a dit: «*Le feu le précèdera.*»

2. «*Tout l'œil verra*» le Christ-Juge. La résurrection doit donc précéder le jugement. Mais elle-même doit être précédée par le feu. En effet, après la résurrection, les corps des saints seront spirituels et impassibles, incapables donc d'être purifiés par le feu, qui cependant, saint Augustin le dit, doit purifier tout ce qui doit l'être.

Conclusion: La conflagration du monde quant à son premier effet, précèdera certainement le jugement. La résurrection doit elle-même le précéder, puisque même «*les fidèles qui sont morts seront emportés sur les nuées, à la rencontre du Seigneur, dans les airs.*» Or, c'est en même temps que tous les hommes ressusciteront, que les saints seront glorifiés dans leur corps «*semé dans l'ignominie et qui ressuscite glorieux*», et que la création tout entière sera renouvelée, «*affranchie de la servitude de la corruption pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu.*» La conflagration, qui doit préparer cette rénovation aura donc son premier effet, la purification de l'univers, avant le jugement. C'est ensuite seulement qu'elle aura son second effet, l'engloutissement des méchants dans l'enfer.

Solution 1: Saint Augustin ne prétend donner ici que son opinion personnelle. Il ajoute, en effet: «*Croyons que tout cela doit arriver; mais comment? Dans quel ordre? C'est ce qu'apprendra l'expérience mieux que la raison humaine, je pense cependant que tous ces événements arriveront dans l'ordre que j'ai exposé.*»

Solution 2: Même réponse.

Solution 3: Tous les hommes mourront et ressusciteront. Saint Paul appelle vivants ceux qui le seront à l'époque de la dernière conflagration. Le feu ne suivra la sentence du juge que pour ce qui regarde la punition des méchants.

Article 7: Le feu produira-t-il sur les hommes les effets indiqués par le Maître des Sentences?

Objection 1: D'après le Maître des sentences, le feu consumera les méchants, purifiera les imparfaits, épargnera les parfaits. Cela ne semble pas juste. En effet, après le retour du Christ, nul ne mourra sans

¹¹⁶⁷ saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, Supplément, Question 74, article 5;

tous seront transformés et revêtus d'immortalité. Donc le corps des méchants ne doit pas être consumé.

Objection 2: La souillure du péché imprégné les éléments qui font partie du corps humain, même chez les bons, héritiers comme les autres, du péché originel; Il convient donc que les bons eux-mêmes soient consumés.

Objection 3: Tant que dure cette vie, les éléments agissent indifféremment sur les hommes, qu'ils soient bons ou méchants. Donc, la fin du monde, le feu agira sur tous les vivants, sans distinction.

Objection 4: Cette conflagration sera l'œuvre d'un instant. Il semble que beaucoup d'hommes auront besoin de passer par un purgatoire prolongé.

Conclusion: Nous avons montré que le feu qui viendra détruire la terre n'a pas d'autre finalité que de préparer sa transformation conjointement au reste de l'univers, en un monde grandiose pour la récompense des élus. Il s'agira d'un spectacle à la dimension de la puissance de Dieu et tous les bons anges s'activeront pour coopérer à cette œuvre.

Or il convient que tous les hommes ressuscités, les bons comme les mauvais, assistent à ce spectacle qui manifestera, dans la ligne des événements qui l'auront précédé, la victoire totale de l'amour de Dieu. Chacun verra avec ses yeux de chair la gloire de Dieu s'étendre visiblement sur le monde sensible d'où jailliront quantité de merveilles. Il est clair que chacun réagira alors selon les dispositions de son cœur. C'est ce que veut signifier le maître des Sentences sous la lettre de son langage symbolique; Les damnés, obstinément attachés à leur volonté propre, se consumeront de rage en voyant disparaître la totalité des œuvres humaines terrestres auxquelles ils sont attachés. Ce sera ressenti par eux comme un échec d'autant plus terrible qu'ils seront davantage révoltés contre Dieu. Les imparfaits, c'est-à-dire ceux qui auront encore à purifier quelque attache humaine au purgatoire comprendront à la vue de ce spectacle à quel point sont réellement vaniteuses et passagères les constructions humaines. Comprenant que seul Dieu demeure éternellement, ils seront purifiés des restes de leur péché. Quant aux élus, cette vue ne provoquera aucune tristesse mais au contraire une grande allégresse. C'est ce que veut signifier Pierre Lombard en disant que le feu les épargnera.

Solution 1: Il ne faut pas prendre dans un sens premièrement matériel à ces paroles du Maître des Sentences. Certes, le feu qui détruira la terre sera un feu matériel puisqu'il devra agir sur un monde matériel. Cependant il faut absolument exclure l'idée que Dieu pourrait, pour une imaginaire raison de vengeance brûler physiquement le corps des damnés. Cela ne convient pas à sa sagesse; c'est en outre inutile à sa justice car la souffrance physique torturera réellement les damnés non à cause d'une action de Dieu mais comme une conséquence logique de la perversion de leur âme jusque dans leur corps: En effet, en assistant au spectacle de la destruction des œuvres terrestres, les damnés seront frappés au cœur même de leur intention mauvaise: ils comprendront la victoire totale de l'amour de Dieu et l'échec de la révolte. Leur volonté étant contredite, cela se répercutera nécessairement dans le reste de leur être, à commencer par leur sensibilité envahie de passions négatives incontrôlables: haine, tristesse, peur et surtout désespoir puisqu'ils auront mis tout leur espoir dans ces biens qu'ils verront disparaître devant eux. Ces passions ne seront pas sans effet sur leur corps, d'une façon analogue à ce qu'on voit sur la terre chez les gens profondément marqués par trop de pensées négatives: pleurs et grincements de dents, tremblement de rage, difformités du visage et du corps. En ce sens-là, on peut parler pour les damnés d'un feu matériel. Ce feu est d'ailleurs le plus terrible qu'on puisse imaginer car il vient de l'intérieur du pécheur, de sa seule responsabilité.

Solution 2: Le corps des bons sera purifié sans passer par la mort, mais par une transformation qui les revêtira d'immortalité, comme nous l'avons dit.

Solution 3: le feu purificateur n'interviendra qu'après la résurrection, comme on l'a montré. Le corps humain n'aura donc pas par rapport au feu la même passibilité qu'ici-bas. Il ne pourra plus être

consumé chez les méchants comme chez les bons. Cependant, chez les premiers, la puissance de la gloire de Dieu n'aura pas supprimé la capacité de souffrir puisqu'ils sont séparés de la vision de l'essence divine.

Solution 4: Il y a trois raisons pour lesquelles les hommes que le feu trouvera vivants pourront être purifiés en un instant. Les terreurs et les persécutions des derniers temps auront effacé déjà en grande partie leurs souillures. Ils subiront leur peine volontairement en ce monde où la douleur acceptée est beaucoup plus efficace que les châtiments d'outre-tombe. Comme saint Augustin le dit des martyrs¹¹⁶⁸, chez qui «le tranchant de leur supplices a enlevé ce qu'il y avait à émonder.» Enfin ce feu gagnera en intensité ce qu'il perdra en durée.

Article 8: Ce feu engloutira-t-il les réprouvés?

Objection 1: La Glose dit: «Il est écrit qu'il y aura deux feux: l'un qui purifiera les élus et précédera le jugement; l'autre qui tourmentera les réprouvés.» Le premier, le feu de la conflagration universelle, n'est donc pas le même que le second, qui est celui de l'enfer, et ce n'est pas lui qui engloutira les réprouvés.

Objection 2: Ce feu sera l'instrument de Dieu pour purifier le monde. Il doit donc avoir part à la même récompense que les autres éléments, d'autant plus qu'il est le plus excellent de tous et ne pas être enfoui dans l'enfer pour y faire souffrir les damnés.

Objection 3: Le feu qui doit engloutir les méchants, c'est le feu de l'enfer. Mais ce feu leur a été préparé dès l'origine du monde: «Allez, maudits, au feu éternel, qui a été préparé pour le diable.» Ces paroles d'Isaïe: «Dès hier, Tophet a été préparé, préparé par le Roi », sont ainsi interprétées par la Glose: f Dès hier, c'est-à-dire, depuis le commencement; Tophet, c'est-à-dire, la vallée de la Géhenne, au contraire le feu de la dernière conflagration s'allumera par le concours de tous les feux de l'univers. Ce n'est donc pas le même.

Cependant¹¹⁶⁹: 1. Il est écrit au livre des Psaumes: «*Le feu s'avance devant lui, et il dévore à l'entour ses adversaires.*»

2. A ces paroles de Daniel: «*Un fleuve de feu coulait, sortait de devant lui* », la Glose ajoute: «afin d'engloutir les pécheurs dans l'enfer.»

Il s'agit bien du feu dont nous parlons, car il doit «purifier les bons et punir les méchants.»

Conclusion: Dans tout ce que dit l'Écriture Sainte concernant les peines des damnés, il faut rechercher en premier lieu la signification spirituelle car Dieu répond avant tout par une punition spirituelle à un péché spirituel. En second lieu et comme une conséquence dérivée de la première, il faut s'attacher à chercher quel sera la répercussion de cette peine après la résurrection des corps; la souffrance corporelle est-elle une suite naturelle par dérivation psychosomatique? Dieu, ajoute-t-il à cette souffrance une autre peine liée au corps et pour quelle raison?

Lorsque viendra le feu dont nous parlons, il y aura une augmentation de peine pour les démons, l'Antéchrist et les hommes orgueilleux. En effet, avant le retour du Christ, ils garderont un espoir qui soutiendra d'une certaine manière leur activité: ils croiront pouvoir imposer à Dieu leur conception du monde en détournant de lui le plus grand nombre qu'il leur sera possible. Ils espéreront établir un monde hiérarchisé en fonction de la noblesse spirituelle et la puissance plutôt que sur l'amour et la dépendance. Lorsque viendra le feu, ils sauront avec évidence à quel point est totale la victoire du Christ. Rien ne restera de leur empire à la fois dans les âmes de bonne volonté conquises par le retour du Christ et dans l'univers matériel remis tout entier au pouvoir de Dieu. Cela suscitera en eux un désespoir définitif qui, telle une fournaise, les engloutira.

¹¹⁶⁸ Saint Augustin de l'unique baptême chapitre XIII;

¹¹⁶⁹ Pour les trois objections et le cependant, voir le Supplément de la Somme de Théologie Question 74, article 9;

Ce désespoir spirituel aura des effets jusque dans la sensibilité et le corps. Il sera source d'une souffrance physique d'autant plus intense qu'elle aura sa cause dans une souffrance spirituelle sans remède. Cette peine, on le voit, n'a pas sa source première en Dieu mais dans la propre faute du réprouvé. Mais il en existera une autre imposée par Dieu, comme nous l'avons déjà montré¹¹⁷⁰. En effet, pour que la présence négative des damnés ressuscités ne vienne pas troubler l'ordre du monde nouveau, il leur imposera un lieu dont ils ne pourront sortir, et où ils seront laissés ensemble pour l'éternité.

Solution 1: Nous avons montré qu'on peut parler en deux sens d'un feu de l'enfer avant la résurrection des corps: En un premier sens, il s'agit du feu spirituel de l'âme qui, malgré son ordination naturelle pour Dieu, s'obstine dans sa révolte contre sa volonté. En un second sens, il s'agit de la prison spirituelle qu'impose Dieu aux damnés pour qu'ils ne viennent pas nuire aux vivants. Après la résurrection, ces deux acceptions du feu demeureront mais s'étendront par extension jusque dans le corps: souffrance physique par répercussion du péché de l'âme; emprisonnement dans un lieu limité qui, limitant leur désir naturel de liberté, sera source d'un surcroît de blasphème. Quant à savoir si ce lieu sera matériellement "un étang de feu", il est difficile de se prononcer.

Solution 2: Le feu matériel dont nous parlons n'est pas autre chose que la matière sous sa forme énergétique. Il n'a donc pas à être distingué comme s'il ne faisait pas partie du monde

Solution 3: Les progrès de la science solutionnent cette objection; le monde physique tout entier est homogène. Les corps célestes n'ont pas des propriétés différentes des corps terrestres, quoiqu'en ait pensé la cosmologie du Moyen-Age.

QUESTION 46: Le monde nouveau

A propos du monde transformé, nous nous poserons six questions:

- 1) La béatitude des élus exige-t-elle quelques biens extérieurs?
- 2) Une société d'amis est-elle nécessaire à la béatitude?
- 3) Le monde sera-t-il renouvelé?
- 4) La clarté des corps célestes sera-t-elle augmentée en cette rénovation?
- 5) Les éléments seront-ils renouvelés par la réception d'une clarté?
- 6) Y aura-t-il des plantes et des animaux dans le monde nouveau?

Article 1: La béatitude des élus exige-t-elle quelques biens extérieurs?¹¹⁷¹

Objection 1: Ce qui est promis en récompense aux élus appartient sans doute à la béatitude. Or on promet aux Saints des biens extérieurs, comme la nourriture et la boisson, la richesse et le règne. N'est-il pas dit en saint Luc: «*Pour que vous mangiez et buviez à ma table, dans mon royaume* », et en saint Mathieu: «*Amassez-vous des trésors dans le ciel* », et encore: «*Venez, les bénis de mon Père, prenez possession du royaume.*»

Objection 2: Au surplus, selon Boèce, la béatitude est «l'état que rend parfait le cumul de tous les Biens.» Or les choses extérieures comptent parmi les biens de l'homme, quoiqu'elles en soient les moindres, ainsi que l'observe saint Augustin.

¹¹⁷⁰ Question 12, articles 2 et 3;

¹¹⁷¹ Voir Saint Thomas d'Aquin, Ia IIae Question 4, article 7; Dans la Somme de Théologie, voir:

Béatitude. Béatitude de Dieu. Ia, q. 26. -En quoi consiste la béatitude de l'homme. - Ce que c'est et ce qu'elle exige Ia 2ae. q. 2. et q. 5. et q. 4. - Des béatitudes elles-mêmes. Ia 2ae. q. 69. -Béatitude des saints et leurs demeures. sup. q. 95.- Qualités des bienheureux. sup. q. 95. - Etat des bienheureux après la résurrection. sup. q. 82.

Objection 3: Et puis enfin le Seigneur ne dit-il pas en saint Mathieu: «*Votre récompense est grande dans les cieux*»? ce qui veut dire qu'on est alors dans un lieu: à tout le moins, un lieu extérieur est donc requis à la béatitude.

Cependant: on lit dans le psaume 72: «*Qu'y a-t-il pour moi dans le ciel, et qu'ai-je voulu sur la terre?*» comme s'il disait: «Je ne veux rien, si ce n'est ce qui suit: Pour moi, adhérer à Dieu, voilà mon bien.» Donc aucun autre bien que Dieu n'est requis pour la béatitude.

Conclusion: Pour la béatitude imparfaite, telle qu'on peut la posséder dans la vie présente, des biens extérieurs sont requis, non comme faisant partie de l'essence de la béatitude, mais comme des instruments au service de cette béatitude, qui consiste dans l'opération de la vertu, selon la doctrine du Philosophe. En effet, l'homme, en cette vie, a besoin de ce qui est nécessaire au corps, tant pour l'opération de la vertu contemplative que pour celle de la vertu active, laquelle, d'ailleurs, exige encore plusieurs autres choses, qui serviront à ses opérations.

Pour la béatitude parfaite, au contraire, celle qui, consiste dans la vision de Dieu, les biens de cette nature ne sont nullement requis. La raison en est que tous ces biens ne servent qu'à la sustentation de la vie animale ou à certaines opérations convenant à la vie humaine et s'exerçant par le moyen du corps. Mais la parfaite béatitude, qui consiste dans la vision de Dieu ou bien est le fait d'une âme sans corps ou bien d'une âme unie à un corps non plus animal, mais psychique: d'où il suit que les biens extérieurs, qui n'ont de rapport qu'à la vie animale, ne sont en aucune façon requis pour cette béatitude. Et comme, dans le cours même de la vie terrestre, le bonheur de la contemplation a plus de ressemblance que celui de l'action avec cette béatitude parfaite, étant aussi plus semblable à Dieu, ainsi qu'on le conclure de ce qui a été dit, pour cette raison la vie contemplative a besoin moins que toute autre de ces sortes de biens, ainsi que le relève le Philosophe.

Solution 1: Toutes les promesses de biens corporels renfermées dans les saintes Ecritures doivent être entendues d'une manière métaphorique, l'écriture ayant coutume de nous représenter les choses spirituelles sous l'image des corporelles, afin, comme le dit saint Grégoire qu' »au moyen de ce qui nous est connu, nous nous élevions au désir de ce qui nous est inconnu.» Ainsi, par la nourriture et la boisson, il faut entendre la délectation qui accompagne la béatitude; par les richesses, la surabondance où vit l'homme à qui Dieu suffit; par le règne, l'exaltation de l'homme jusqu'au commerce de la Divinité.

Solution 2: On ne nie pas que les objets extérieurs ne soient des biens; mais ces biens-là, qui servent à la vie animale, ne conviennent plus à la vie spirituelle, dans laquelle consiste la béatitude parfaite. Et toutefois, dans cette même béatitude se trouve la réunion de tous les biens: car tout ce qui en eux se trouve de bon sera possédé dans la source suprême de tous les biens.

Solution 3: Quant au lieu de la béatitude, saint Augustin observe que «la récompense des saints n'est pas dite située dans des cieux corporels, mais que par les cieux il faut entendre l'élévation des biens spirituels.» Toutefois, un lieu corporel, à savoir le ciel empyrée, sera le séjour des bienheureux, non que ce lieu soit nécessaire à la béatitude, mais par un simple rapport de convenance et de beauté.

Article 2: Une société d'amis est-elle nécessaire à la béatitude?

Objection 1: Il semble bien que des amis soient requis de nécessité pour la béatitude. En effet, le bonheur est souvent représenté par les Ecritures sous le nom de gloire. Or la gloire consiste en ce que le bien de l'homme arrive à la connaissance de beaucoup, ce qui ne se peut en dehors d'une société d'amis.

Objection 2: Boèce ne dit-il pas que la possession d'un bien est sans joie, si elle n'est partagée? Or nous avons reconnu que la délectation est nécessaire à la béatitude donc aussi la société de nos amis.

Objection 3: Et puis, la charité, qui trouve sa perfection dans la béatitude, embrasse l'amour de Dieu et celui du prochain il nous faut donc un prochain amical dans la béatitude.

Cependant: on lit au livre de la Sagesse: «*Tous les biens à la fois me sont venus avec elle* », c'est-à-dire avec la divine sagesse qui consiste en la contemplation divine. Et ainsi, rien d'autre n'est requis pour la béatitude.

Conclusion: S'il s'agit de la félicité dans la vie présente, il faut dire avec le Philosophe que «l'homme heureux a besoin d'amis », non pour son utilité, car il se suffit à lui-même; ni pour sa délectation, puisqu'il possède en soi, du fait de l'opération vertueuse, la délectation parfaite; mais pour le bien de son action, c'est-à-dire pour avoir la possibilité de leur faire du bien, pour trouver du plaisir dans le bien qu'ils accomplissent et un concours dans le bien que lui-même accomplit. L'homme en effet a besoin, pour agir vertueusement du concours des amis, tant dans les oeuvres de la vie active que dans celles de la vie contemplative.

Mais si nous parlons de la parfaite béatitude que nous devons posséder dans la patrie, la société des amis n'y est pas nécessairement requise; car l'homme trouve en Dieu seul la plénitude de sa perfection. Toutefois, cette société amicale concourt à l'heureux épanouissement de la béatitude, ce qui fait dire à saint Augustin «La créature spirituelle ne trouve intérieurement de secours que dans l'éternité, la vérité et la charité de son Dieu; mais au dehors, si on peut la dire secourue, ce ne peut être sans doute que du fait que les élus se voient les uns les autres et se réjouissent de leur commune société.»

Solution 1: La béatitude est en effet une gloire; mais nous savons que la gloire essentielle à la béatitude n'est pas celle dont jouit l'homme auprès de l'homme, mais celle qu'il trouve auprès de Dieu.

Solution 2: La parole qu'on nous cite doit s'entendre des biens qui n'ont pas en eux-mêmes une pleine suffisance, ce qui ne s'applique point à l'objet présent, puisque l'homme trouve en Dieu l'abondance de tous les biens.

Solution 3: Quant à la perfection de la charité, elle est essentielle à la béatitude en ce qui concerne l'amour de Dieu, non quant à l'amour du prochain. De sorte que, n'y eût-il qu'une seule âme jouissant de la possession de Dieu, elle serait encore heureuse, bien qu'elle n'eût pas de prochain à aimer. Mais le prochain supposé, l'amour qu'on lui porte découle du parfait amour qui s'adresse à Dieu. Ainsi, c'est par une sorte de concomitance que l'amitié intervient dans le parfait bonheur.

Article 3: Le monde sera t-il renouvelé?

Objection 1: nous avons montré que l'homme n'a besoin d'aucun bien extérieur pour sa béatitude parfaite. Or Dieu ne fait rien d'inutile donc il n'y aura pas de monde matériel glorifié.

Objection 2: Il semble qu'il ne le sera jamais. Rien n'arrivera que ce qui a déjà existé de quelque manière dans la même espèce de choses. L'Ecclésiaste dit «*Qu'est-ce qui a été? Sinon ce qui arrivera.*» Or le monde n'a jamais eu d'autre état que celui dans lequel il est, quant à ses parties essentielles, ses genres et ses espèces. Il ne sera donc jamais renouvelé,

Objection 3: Une innovation est une altération. Mais l'univers ne peut être altéré car tout ce qui est altéré l'est en vertu d'une cause qui l'altère sans se modifier elle-même, tout en ayant un mouvement

local; or on ne peut poser un tel être en dehors de l'univers. Il n'est donc pas possible que le monde soit renouvelé.

Objection 4: La Genèse dit que «*Dieu se reposa le septième jour de toute l'œuvre qu'il avait accomplie*» et de saints auteurs commentent «qu'il se reposa de la production de nouvelles créatures.» Mais dans cette première manière d'être les choses ne reçurent pas d'autre disposition que celle dans laquelle elles se trouvent maintenant en leur ordre naturel. Elles n'en auront donc jamais d'autre.

Objection 5: La disposition dans laquelle se trouvent maintenant les choses est naturelle. Si donc elles étaient changées en une autre, cette autre disposition ne leur serait pas naturelle. Or ce qui n'est pas naturel et est accidentel ne peut durer perpétuellement. La disposition nouvelle supposée devrait donc être ensuite enlevée au monde il y aurait une sorte d'évolution circulaire du monde, comme Empédocle et Origène le disaient; après ce monde, il y en aurait un autre, et puis de nouveau un autre.

Objection 6: La rénovation dans la gloire est la récompense donnée à la créature raisonnable. Là où il n'y a point de mérite, il ne peut y avoir de récompense. Les créatures insensibles n'ayant rien mérité, il semble qu'elles ne seront pas renouvelées.

Cependant: Isaïe dit: «*Voici que je crée de nouveaux cieux et une nouvelle terre, et on ne se souviendra plus des précédents.*» Et l'Apocalypse «*J'ai vu un nouveau ciel et une nouvelle terre le premier ciel et la première terre avaient disparu.*» En outre, l'habitation doit convenir à l'habitant. Le monde a été fait pour être l'habitation de l'homme. Il doit donc lui convenir. L'homme étant renouvelé, le monde doit l'être aussi.

De plus, «tout animal aime le semblable à lui-même », il en ressort que la similitude est la raison de l'amour. L'homme a une certaine similitude avec l'univers: on dit qu'il est le monde en petit. Il aime donc naturellement le monde entier, et désire son bien. Pour satisfaire ce désir de l'homme, l'univers doit être amélioré.

Conclusion: On pense généralement que toutes les créatures corporelles ont été faites pour l'homme c'est pourquoi ou dit que toutes lui sont soumises. Il y a deux manières de servir l'homme d'une part en soutenant sa vie corporelle, d'autre part en facilitant son progrès dans la connaissance de Dieu, en tant que l'homme «à travers les choses créées découvre les choses invisibles de Dieu », comme dit saint Paul aux Romains. L'homme glorifié n'aura plus aucun besoin d'être servi de la première manière par les créatures puisque son corps sera tout à fait incorruptible, grâce à la puissance divine, qui opérera cela à travers l'âme, glorifiée immédiatement par Dieu. L'homme n'aura pas besoin d'être servi de la deuxième manière, dans sa connaissance intellectuelle, car les saints verront Dieu immédiatement dans son essence. Mais l'œil de chair ne pourra point parvenir à cette vision de l'essence divine. Pour lui accorder une récompense juste dans la vision de la divinité, cet œil pourra la considérer dans ses effets corporels, dans lesquels apparaîtront des signes manifestes de la majesté divine, surtout dans la chair du Christ, puis dans le corps des bienheureux, et enfin dans tous les autres corps. C'est pourquoi il faudra que même ces corps reçoivent une plus grande communication de la bonté divine que maintenant; celle-ci ne changera pas leur espèce, mais leur ajoutera une perfection glorieuse telle sera la rénovation du monde. Donc, en même temps, le monde sera renouvelé, et l'homme glorifié.

Solution 1: La glorification du monde ne servira pas aux élus comme un bien essentiel à l'essence de leur bonheur éternel qui trouvera sa source en Dieu seul. Cependant, il concourra par surcroît à la récompense des élus puisqu'il réjouira les facultés sensibles de leur corps. Ainsi, en glorifiant le monde, Dieu ne fera pas une œuvre inutile.

Solution 2: Salomon parle ici du cours naturel des choses, comme cela ressort de ce qui suit «*Rien de nouveau sous le soleil.*» Puisque le soleil se meut en cercle, les choses qui sont soumises à sa puissance doivent subir une sorte d'évolution circulaire, qui consiste en ce que les choses qui ont été

auparavant reviennent de nouveau «dans la même espèce, mais en nombre différent», comme dit Aristote. Mais ce qui appartient à l'état de gloire ne dépend plus du soleil.

Solution 3: Cet argument est tiré de l'altération naturelle qui vient d'un agent naturel, qui agit par nécessité de nature. Cet agent en effet ne peut produire une disposition différente sans se comporter lui-même de telle ou telle manière. Mais les choses qui, s'accomplissent par l'action de Dieu procèdent de la liberté de sa volonté c'est pourquoi sans changement de la volonté de Dieu, il peut exister dans l'univers telle, puis telle autre disposition venant de lui. Ainsi ce renouvellement ne remonte pas à un principe mù, mais au principe immobile, qui est Dieu.

Solution 4: On dit que Dieu a cessé le septième jour de produire de nouvelles créatures, parce que rien n'a été produit ensuite, qui n'ait pas préexisté auparavant de quelque manière dans son genre ou son espèce ou au moins dans son principe séminal ou dans une puissance obédientielle. La nouveauté future du monde a précédé dans les oeuvres des six jours, dans une similitude éloignée, à savoir la gloire et la grâce des anges; elle a précédé aussi dans la puissance obédientielle, qui fut alors déposée dans la créature, pour qu'elle puisse recevoir plus tard de Dieu cette nouvelle manière d'être.

Solution 5: Cette disposition qui renouvellera les choses ne sera ni naturelle, ni contre nature elle sera au-dessus de la nature (comme la grâce et la gloire sont au-dessus de la nature de l'âme), et elle sera l'œuvre de cet agent perpétuel qui la conservera à jamais.

Solution 6: Les corps insensibles ne mériteront pas à proprement parler cette gloire. Mais l'homme aura mérité que cette gloire soit conférée à tout l'univers, parce qu'elle tendra à l'augmentation de la gloire de l'homme: de même qu'un homme mérite d'être revêtu de plus riches vêtements, sans que cette richesse soit aucunement méritée par le vêtement lui-même.

Article 4: La clarté des corps célestes sera-t-elle augmentée en cette rénovation?

Objection 1: Cela ne semble pas. Cette rénovation s'accomplira dans les corps inférieurs par la purification du feu. Mais le feu purifiant n'atteint pas les astres du ciel. Ils ne seront donc pas renouvelés par la réception d'une plus grande clarté.

Objection 2: Les corps célestes sont par leur lumière des signes pour les fêtes et pour le devenir des jours et des années selon la Genèse¹¹⁷². Or, dans la vie éternelle, il n'y aura plus de temps ni de fêtes successives puisque les noces de l'agneau seront éternelles. Donc la lumière des astres cessera de briller plutôt que d'être intensifiée.

Objection 3: La clarté des corps célestes a pour but de servir les hommes, ainsi que les autres créatures. Mais, après la résurrection, la clarté du soleil ne servira plus aux hommes. Isaïe dit¹¹⁷³: *“Tu n'auras plus de soleil pour briller le jour, ni la splendeur de la lune pour t'illuminer.”* Et l'apocalypse¹¹⁷⁴: *“Cette cité n'a pas besoin du soleil ni de la lune pour l'éclairer”* leur clarté ne sera donc pas accrue.

Objection 4: Il ne serait pas sage pour un artisan de fabriquer de très grands instruments pour construire un petit objet fabriqué. L'homme est très petit en face des corps célestes qui par leur énorme grandeur dépassent incomparablement ses dimensions. Bien plus, toute la masse de la terre est, en face du système solaire, comme un point par rapport à une sphère. Dieu qui est infiniment sage, ne semble pas avoir assigné à l'homme comme fin de la création du ciel. Il ne semble donc pas qu'à cause de son péché le ciel doivent être détérioré, ni qu'à cause de sa gloire il soit amélioré.

¹¹⁷² Genèse 1, 14;

¹¹⁷³ Isaïe 60, 19;

¹¹⁷⁴ Apocalypse 21, 23;

Cependant: Isaïe affirme: «*La lumière de la lune sera comme celle du soleil et la lumière du soleil sera septuplée.*» En outre, le monde entier sera transformé en mieux. Cela ne peut être qu'en resplendissant d'une nouvelle clarté.

Conclusion: La rénovation du monde a pour but de nous donner des signes manifestes grâce auxquels l'homme verra Dieu pour ainsi dire sensiblement. La créature conduit à la connaissance de Dieu surtout par sa beauté et son ordre, qui manifestent la sagesse de celui qui la fait et la gouverne. La sagesse dit¹¹⁷⁵: «*le Créateur pourra être vu grâce à la grandeur de la beauté de sa créature.*» Cette connaissance sensible sera donnée à l'homme comme une récompense surajoutée au bonheur de son âme car il convient que son corps participe à travers l'exercice de ses facultés à la béatitude, de même qu'il a participé durant la vie terrestre à l'acquisition de la grâce.

La beauté des corps célestes réside surtout en leur lumière. L'ecclésiastique dit «*La splendeur du ciel, c'est la gloire des étoiles, le Seigneur illuminant le monde dans les hauteurs.*» Les corps célestes seront donc surtout améliorés par leur clarté. Quant au sens qu'on doit donner à cette augmentation de clarté, il peut être pris selon deux aspects:

1) une augmentation de clarté pour l'intelligence humaine, ce qui peut signifier que la matière perdra son opacité naturelle. La complexité et l'ordre de sa structure ne seront plus cachés mais pleinement révélés à l'intelligence.

2) Une augmentation de clarté pour le sens de la vue. Comme nous l'avons montré, les sensations du corps glorieux seront augmentées en ce sens qu'elles seront aptes à saisir des rayonnements dont la beauté est actuellement invisible à l'œil humain. Ainsi, les corps glorifiés auront de nouvelles sensations qui provoqueront l'admiration quand elles se porteront vers les astres.

3) une augmentation de l'intensité du rayonnement des astres en eux-mêmes puisque leur lumière sera augmentée par leur transformation.

Solution 1: Le feu purificateur ne réalisera pas une rénovation de la forme des choses, mais il les y préparera en les purifiant de la corruption du péché et de la pénétration des impuretés, qui ne se trouvent pas dans les corps célestes. Ceux-ci n'ont donc pas besoin d'être purifiés par le feu; mais ils doivent être rénovés divinement.

Solution 2: La lumière contribue à la perfection du corps lumineux, même considéré en sa substance. En outre, elle manifeste jusque dans les sensations humaines la lumière éternelle de Dieu que seule l'intelligence peut connaître. Il convient donc que dans la gloire, le monde des astres rayonne d'une beauté parfaite qui signifiera pour le corps, la perfection de Dieu.

Solution 3: Une chose peut être mise au service de l'homme de deux manières: d'une première manière, parce qu'elle lui s'rait absolument nécessaire pour sa survie. Après la résurrection aucune créature ne sera plus nécessaire de cette manière à l'usage de l'homme, parce que son corps aura été rendu autonome aussi bien pour les damnés que pour les élus. L'apocalypse¹¹⁷⁶ le signifie en disant que «*cette cité n'a besoin ni de soleil ni de lune.*» D'une autre manière, une chose peut être utile à l'homme pour sa plus grande perfection: et ainsi l'homme se servira d'autres créatures non en tant que nécessaires pour parvenir à sa fin, mais comme une surabondance de gloire.

Solution 4: Cet argument vient de Rabbi Moïse, qui s'efforce de rejeter tout à fait la thèse que le monde a été créé pour l'homme. Il déclare donc que ce qui est dit dans l'Ancien Testament de la rénovation du monde, par exemple dans les textes d'Isaïe, n'est qu'une métaphore. Selon lui, quand il est dit à une personne que le soleil s'obscurcit, cela signifie qu'elle tombe dans une grande tristesse et ne sait plus que faire (selon une manière de parler fréquente dans l'Écriture) tandis que si on dit au contraire que le soleil brille davantage pour une personne et que tout le monde se renouvelle, c'est parce que cette personne passe de l'état de tristesse à une très grande joie. Mais cela est en désaccord

¹¹⁷⁵ Sagesse 13, 5;

¹¹⁷⁶ Apocalypse 21, 23;

avec les textes faisant autorité et les exposés des saints. On doit donc répondre à ce raisonnement que, bien que les corps célestes soient très au-dessus du corps humain, cependant l'âme raisonnable dépasse beaucoup plus les corps célestes que ceux-ci ne dépassent le corps humain. Il n'y a donc pas de difficulté à admettre que les corps célestes ont été créés pour l'homme, mais non comme fin principale, puisque la fin principale de toute chose est Dieu.

Article 5: Les éléments opaques du monde seront-ils renouvelés par la réception d'une clarté?

Objection 1: Il semble qu'on doive le nier. La qualité propre des éléments n'est pas la lumière mais plutôt le chaud et le froid, l'humidité et le sec. De même que les astres du ciel seront renouvelés par une augmentation de clarté, ainsi les éléments de la planète et des autres planètes doivent l'être par l'accroissement des qualités actives et passives.

Objection 2: la clarté des corps matériels vient de leur chaleur. Ainsi le fer devient rouge si on le chauffe puis blanc si on augmente cette chaleur. Il en est de même pour tous les autres éléments. Ainsi, l'addition d'une clarté ne peut être faite que par un réchauffement extrême du monde ce qui paraît improbable.

Objection 3: les damnés seront dans les ténèbres intérieurs. Mais il semble qu'ils seront aussi dans les ténèbres extérieurs selon saint Luc. Il ne convient donc pas que leur lieu soit doté de clarté.

Objection 4: Le bien de l'univers, qui consiste dans l'ordre et l'harmonie de ses parties, est plus appréciable que le bien d'une nature particulière. Si une créature devenait meilleure, le bien de l'univers disparaîtrait puisque son harmonie serait troublée. Si donc les éléments matériels qui, selon leur état naturel dans l'univers doivent être privés de clarté, recevraient de la clarté, la perfection de l'univers périrait plutôt que d'en être accrue.

Cependant: L'Apocalypse dit ¹¹⁷⁷: «*J'ai vu un nouveau ciel et une nouvelle terre.*» Le ciel sera renouvelé par une plus grande clarté; donc aussi la terre et les éléments opaques de la matière.

Conclusion: Puisque la créature corporelle a été faite pour les créatures spirituelles, la disposition des choses corporelles doit être adaptée au bien des êtres spirituels. A la fin du monde, les esprits inférieurs recevront les propriétés des esprits supérieurs: les hommes seront comme les anges du ciel, selon saint Mathieu ¹¹⁷⁸. L'esprit humain parviendra à la plus haute perfection par laquelle il sera élevé aux rangs angéliques. De même, il faut que les corps matériels soient surélevés d'une manière analogue pour recevoir des propriétés nouvelles adaptées à l'état nouveau des créatures spirituelles. Et la propriété des corps matériels, quand ils sont adaptés à l'esprit, c'est leur lumière qui les rend à la fois intelligibles et beaux. En conséquence, on doit affirmer que tous les éléments revêtiront une sorte de clarté, mais chacun à sa manière.

Solution 1: Nous l'avons vu, la rénovation du monde tend à ce que l'homme puisse voir la divinité, même sensiblement, à travers les corps, par des signes manifestes. Parmi nos sens, le plus spirituel et le plus subtil est la vue. C'est donc surtout par leurs qualités visuelles, dont le principe est la lumière, que les corps opaques seront améliorés. Mais les qualités élémentaires seront soumises au toucher, qui est le plus matériel des sens. L'excès de ses sensations est plus pénible que délectable. Par contre l'excès de la lumière sera délectable, parce qu'elle n'est pénible qu'à cause de la débilité de l'organe visuel, laquelle n'existera plus dans la vie nouvelle.

¹¹⁷⁷ Apocalypse 21, 1;

¹¹⁷⁸ Mathieu 22, 30;

Solution 2: Il peut y avoir clarté sans chaleur excessive comme on le voit dans les corps phosphorescents dont la lumière vient de l'intérieur. C'est d'une façon analogue que le corps des élus sera lumineux de l'intérieur, ne laissant pas cachée la bonté de leur âme.

Solution 3: Pour les damnés dont l'âme est pervertie par le péché, tous les biens de la création seront source de souffrance intérieure puisqu'ils les regarderont comme des obstacles à leur volonté. Ils ne pourront rien posséder selon leur désir, ni en jouir puisqu'ils seront emprisonnés dans un lieu sans pouvoir aller où ils veulent.

Solution 4: L'ordre de l'univers ne sera pas supprimé par l'amélioration des éléments, puisque toutes les autres parties de l'univers seront elles-mêmes améliorées: la même harmonie demeurera donc.

Article 6: Y aura-t-il des plantes et des animaux dans le monde nouveau?

Objection 1: Il ne semble pas que les animaux et les plantes ont été créés pour soutenir la vie animale de l'homme. La Genèse dit ¹¹⁷⁹: «*Je vous donne toute chair en nourritures.*» Avec la cessation de la vie animale de l'homme, les animaux et les plantes doivent donc cesser d'exister, ce qui sera le cas après la résurrection.

Objection 2: Les plantes et les animaux servent sur la terre à connaître comme dans un miroir les perfections de Dieu dont ils sortent des vestiges. Or, après la résurrection, Dieu sera connu face à face. Donc le monde animal et végétal sera devenu inutile.

Objection 3: La vie végétale et animale est liée à la corruptibilité; Il est en effet essentiel pour cette vie d'assimiler des éléments extérieurs pour qu'elle puisse se maintenir et de rejeter ce qui est inutile. Or, dans le monde renouvelé, il n'y aura plus de place à la corruption selon saint Paul ¹¹⁸⁰: «*il faut que ce corps corruptible revêtu d'incorruptibilité et que ce corps mortel revêtu d'immortalité.*»

Objection 4: Si les plantes et les animaux demeurent, cela vaudra pour tous ou seulement pour quelques-uns. Si c'est pour tous, il faut que les animaux privés de raison, morts avant la fin du monde, ressuscitent comme les hommes. Cela ne peut être car leur forme disparaît à leur mort et ne peut être ressuscitée la même individuellement. Si ce n'est pas pour tous mais seulement quelques-uns, on ne voit pas le motif pour que l'un demeure plutôt que l'autre. Il semble donc qu'aucun ne demeurera perpétuellement.

Objection 5: S'il doit exister des animaux glorifiés, c'est qu'ils verront l'essence divine qui seule peut rendre glorieux. Or les animaux sont incapables par nature de la vision béatifique. Donc ils n'ont pas de place dans le monde nouveau.

Cependant: Selon saint Paul ¹¹⁸¹: «*La création toute entière gémit dans l'attente de la révélation des fils de Dieu.*» Or la vie végétale et animale fait partie de la création, d'une manière intermédiaire entre les minéraux et les hommes. Donc ils seront présents dans le monde nouveau.

En outre, Dieu dit à Noé ¹¹⁸²: «*Voici que j'établis mon Alliance avec vous et avec vos descendants après vous et avec tous les êtres animés qui sont avec vous oiseaux, bestiaux, toutes bêtes sauvages avec vous, bref tout ce qui est sorti de l'arche, tous les animaux de la terre.*» Or l'Arche de Noé symbolise l'efficacité de la rédemption opérée par le Christ. Donc, les êtres animés ne seront pas exclus du monde nouveau.

¹¹⁷⁹ Genèse 9, 3;

¹¹⁸⁰ 1 Corinthiens 15, 53;

¹¹⁸¹ Romains. 8, 22;

¹¹⁸² Genèse 9, 9;

Conclusion: Il n'y a pas d'arguments définitifs sur ce point. Cependant, l'opinion la plus traditionnelle des Pères consistait à affirmer qu'il n'y aurait ni animaux, ni plantes dans le monde nouveau. Leurs arguments consistaient à montrer que ne demeurerait eue les êtres possédant en eux un élément d'incorruptibilité tels leur paraissent être les corps célestes que la cosmologie ancienne croyait incorruptibles car d'une nature supérieure, les hommes à cause de leur âme immortelle, et les éléments minéraux puisqu'on ne pouvait jamais les réduire au néant. Au contraire, les animaux et les plantes qu'on peut tuer, les corps mixtes comme les molécules qu'on peut détruire étaient considérées comme n'ayant aucune disposition à l'incorruptibilité. Ils ne devaient donc pas subsister dans le monde nouveau.

Mais on ne peut plus parler ainsi. On sait aujourd'hui que tous les éléments matériels du monde y compris les corps célestes sont de même nature et corruptibles. Ainsi, les astres courent insensiblement à leur extinction et les atomes se dégradent dans leur structure. Pourtant, il est certain qu'ils demeureront dans l'au-delà puisque Dieu préparera en eux un monde adapté à la nouvelle manière d'être des hommes.

De même, il convient que les créatures matérielles comme les animaux et les plantes demeurent afin qu'il ne manque rien à la perfection de l'au-delà. En effet, ce monde nouveau verra chaque chose atteindre sa fin qui est Dieu, selon une hiérarchie adaptée au mode de chacun. L'ordre sera fondé sur la charité. Dieu, qui est l'essence de la charité créée, est au sommet. Puis viennent les créatures spirituelles qui participent à la charité, c'est-à-dire les élus. Et le plus élevé d'entre eux, dans cette hiérarchie nouvelle de la Jérusalem céleste, c'est Jésus qui dans son humanité ne fait qu'un avec Dieu. Vient ensuite la Vierge Marie dont l'amour de charité dépasse celui des anges. Elle a donc reçu une plus grande participation à la gloire. L'ordre des créatures spirituelles, c'est-à-dire des anges et des hommes s'en suit et n'est pas mesuré par la perfection naturelle de chacun mais par sa perfection surnaturelle.

Viennent ensuite les êtres qui ne participent pas à la vision de l'essence divine. Certains en sont exclus par nature, comme les animaux, les plantes et le monde minéral puisque ces réalités sont dépourvues de facultés spirituelles. Ces êtres, ne peuvent faire partie du monde nouveau pour leur propre bien mais avant tout pour le bien de l'homme qui peut par ses sensations contempler leur beauté et leur ordre qui témoigne de Dieu comme dans un miroir.

D'autres réalités sont exclues de la vision béatifique à cause d'un choix de leur volonté; Les damnés constituent les êtres les plus bas, non à cause de leur nature qui dépasse celle du monde matériel mais à cause de leur choix qui les rend inférieurs aux biens qu'ils choisissent. Ainsi voit-on déjà sur la terre des hommes pervers se comporter d'une manière inférieure aux animaux. Et, par leur existence, ils proclament comme le reste de la création la gloire de Dieu qui laisse chacun libre de se séparer de lui. En conséquence, dans le monde nouveau, aucun des éléments essentiels à sa perfection générale ne manquera.

Solution 1: Dans le monde de l'au-delà, il n'y aura plus de nutrition puisque chacun sera revêtu d'une immortalité qui fera disparaître toute possibilité de corruption. Aussi, les animaux et les plantes ne subsisteront pas pour que l'homme s'en nourrisse.

Solution 2: La contemplation de la beauté du monde nouveau ne sera pas pour l'homme l'essence de sa connaissance de Dieu mais une connaissance surajoutée et pour ainsi dire accidentelle. Elle sera ordonnée au bien de son corps qui doit participer selon qu'il en est capable à la béatitude. Or la vie sensible est incapable par nature de contempler l'essence divine qui est d'ordre spirituel. Elle trouvera dans la beauté du monde nouveau et dans la vision de son ornement végétal et animal une participation sensible à cette contemplation.¹¹⁸³

¹¹⁸³ La résurrection des animaux dans l'Islam: (voir: la mort et le jugement dernier dans les enseignements de l'Islam, Fdal HAJA, Rayhane éditions, Paris 1991, p. 78-79)

Dieu dit: "Lorsque les animaux sauvages seront rassemblés" (81:5.) "Pas de bête sur terre, ni d'oiseau volant de ses deux ailes qui ne constitue des nations semblable à vous: dans le Livre Nous n'avons absolument pas omis la moindre chose" (6:38.)

"Parmi Ses signes il y a la création du ciel et de la terre et de ce qu'il a propagés d'animaux dans les deux, gardant le pouvoir de les rassembler quand il le voudra" (42:29.)

Ibn Taymiyya écrit à ce sujet: "Quant aux animaux sauvages, Dieu, qu'il soit loué, les rassemblera et les ressuscitera comme il est indiqué dans le Livre et la Tradition (sunna)".

Solution 3: De même que le monde minéral qui est pourtant lié à des formes moins nobles que le monde des vivants, peut être revêtu par la puissance divine d'incorruptibilité et de clarté, de même la vie animale et végétale peut être élevée à un mode d'exercice qui exclut toute corruptibilité. Ainsi qu'un animal soit glorifié signifie que son corps est revêtu d'incorruptibilité et de clarté par la puissance divine. En conséquence, la recherche de la nourriture est supprimée ce qui exclut du monde nouveau les lois naturelles où le plus fort mange le plus faible. De même, la génération n'est plus possible. Les animaux et les plantes seront donc présents à cause de leur beauté et vivront une vie commune paisible. Selon la capacité de chacun, ils vivront d'une certaine béatitude sensible puisque leur appétit naturel sera comblé.

Solution 4: Il ne convient pas qu'un appétit naturel soit frustré. Selon leur appétit naturel, les animaux et les plantes désirent exister perpétuellement, sinon comme individus, du moins en tant qu'espèce. C'est à cela qu'est ordonnée leur génération naturelle comme dit Aristote. Et c'est aussi à cela que sera ordonnée la restauration des espèces à la résurrection.

Quant à savoir si chaque animal individuellement ressuscitera, plusieurs opinions existent. Selon certains, il convient que Dieu crée à nouveau chaque individu qui doit être récompensé du service accompli pour nous par son passage sur la terre, et en compensation des multiples souffrances sensibles subies. Une telle restauration est bien évidemment possible à la puissance de Dieu qui "*compte même les cheveux des hommes.*" Selon d'autres, il suffit que les animaux reviennent selon leurs espaces, car, de cette manière, l'aspiration générale qui est en eux et qui porte avant tout sur la survie de l'espace, est satisfaite.

Mais cela ne semble pas convenir à la bonté de Dieu. Là encore, nous pouvons en avoir un signe philosophique dans l'expérience de ceux qui approchent la mort et qui témoignent que le corps psychique n'est pas seulement conservé pour les individus humains mais qu'il subsiste aussi chez les animaux, individuellement, dans l'autre monde.

Solution 5: Les animaux sont incapables d'être glorifiés en ce sens qu'ils puissent voir l'essence divine car les facultés de connaissance qui sont en eux sont d'ordre sensible ce qui exclut une quelconque possibilité d'élévation à un objet spirituel.

Cependant, ils peuvent être rendus immortels dans leur être par Dieu et obtenir une béatitude qui leur est adaptée. Elle consiste essentiellement dans un état permanent de joie et de paix sensible. Et ce bonheur sensible leur sera communiqué par la fréquentation des hommes glorifiés dont la joie et la paix spirituelles rejaillira jusque dans la sensibilité animale d'une façon analogue mais bien supérieure à l'harmonie primitive qui existait dans le paradis terrestre entre Adam et la nature entière.¹¹⁸⁴

QUATRIEME PARTIE: CE QUI SUIT LA RESURRECTION

Il nous faut maintenant considérer ce qui suit la résurrection. Il nous faudra voir deux choses:

1) Le jugement général;

Abu Hurayra (Que Dieu soit satisfait de lui) note: "Dieu ressuscitera toutes les créatures le Jour du Jugement: les animaux sauvages, les oiseaux, les montures et autres. La justice de Dieu atteindra un tel degré de perfection qu'Il rendra la justice à une bête sans corne contre celle qui en a, en lui disant: "Soit poussière", comme il le dit des impies....» le mécréant dira: "Ah! Si je n'étais que poussière 1» (78:40.)

An-Nawawi a expliqué dans son commentaire de Sahih Muslim, ce qui suit: "Cela est une affirmation de la Résurrection des bêtes sauvages le Jour du Jugement et leur retour à ce qu'ils étaient ici-bas, comme le sont les êtres humains responsables, les enfants et les fous, ainsi que celui qui n'a pas reçu de message. C'est ce que démontrent les preuves (citées) dans le Coran et la sunna. Dieu dit: "Lorsque les animaux sauvages seront rassemblées» (81:5.) Quand au jugement en faveur de la bête sans corne contre celle qui en aura, ce n'est pas un Jugement de responsables puisque les animaux ne le sont pas, mais c'est un jugement de confrontation".

¹¹⁸⁴ «Dressons le bilan: on ne peut se représenter le monde nouveau. Il n'y a pas non plus de formulation concrète, satisfaisante pour l'esprit, sur la nature de la relation de l'homme à la matière dans le monde nouveau ni sur le «corps ressuscité.» En revanche, il est certain que la dynamique du cosmos le conduit vers un but, vers une situation dans laquelle matière et esprit seront l'un et l'autre nouveaux et définitivement voués l'un à l'autre. Cette certitude reste la substance réelle de la confession de foi en la résurrection de la chair, aujourd'hui encore, aujourd'hui plus que jamais.» RATZINGER J, La mort et l'au-delà, Communio, Fayard, 1994, p. 201;

2) L'état du monde après le jugement général.

Lorsque tout aura été achevé, lorsque chacun aura été établi dans la demeure éternelle auprès de Dieu ou dans l'enfer de son choix, le Christ remettra au Père toute chose.

Mais auparavant, il faudra que soit manifesté à tous la justice de ce jugement.

Le jugement général sera la palpable démonstration aux yeux de tous de l'amour de Dieu ayant agi dans l'histoire Sainte de chaque individu, de chaque groupe humain, de l'humanité entière. Alors se réalisera la prophétie¹¹⁸⁵: *«Heureux les assoiffés de justice, ils seront rassasiés.»*

QUESTION 47: Le jugement général de l'humanité

Considérons le jugement général, en posant quatre questions:

- 1) Doit-il avoir lieu?
- 2) Aura-t-il lieu oralement?
- 3) Aura-t-il lieu dans la vallée de Josaphat?

Article 1: Le jugement général aura-t-il lieu?

Objection 1: Il semble que non. Nahum déclare, selon la version des Septante: *«Dieu ne jugera pas deux fois la même chose.»* Or, Dieu juge chacune des actions des hommes, et aussitôt après la mort il attribue à chacun des châtiments ou des récompenses selon ses mérites; même en cette vie, il récompense ou punit certains hommes selon leurs oeuvres bonnes ou mauvaises. Il semble donc qu'il ne doive plus y avoir d'autre jugement.

Objection 2: Aucun jugement n'est précédé de l'exécution de sa sentence. Or la sentence du jugement divin au sujet des hommes, c'est l'admission dans le royaume ou l'exclusion, comme dit saint Mathieu. Donc, puisque dès maintenant il y a des hommes qui entrent dans le royaume éternel tandis que d'autres en sont exclus pour toujours, il ne semble pas qu'il y aura un autre jugement.

Objection 3: La raison d'être d'un jugement c'est le doute au sujet de ce qui doit y être décidé. Mais la sentence de damnation pour les pécheurs ou de béatitude pour les saints est fixée avant la fin du monde.

Cependant: Nous lisons en saint Mathieu: *«Les hommes de Ninive se dresseront au jour du jugement contre cette génération, et la condamneront.»* Il y aura donc un jugement après la résurrection.

En outre, nous voyons en saint Jean: *«Ceux qui auront accompli de bonnes actions s'avanceront dans la résurrection pour la vie, ceux qui auront fait le mal ressusciteront pour le jugement.»* Il semble donc qu'il doive y avoir un jugement après la résurrection.

Conclusion: De même que l'opération se rattache au principe des choses qui leur donne l'existence, de même le jugement se rattache au terme, par lequel les choses atteignent leur fin. Or on distingue deux sortes d'opérations de Dieu: l'une par laquelle il donne primitivement l'existence à chaque créature en instituant sa nature, et en déterminant ce qui doit contribuer à son achèvement. Après cette opération, la création, on dit que Dieu se repose. Il est une autre opération de Dieu par laquelle il gouverne les créatures. Saint Jean: *«Mon Père a travaillé jusqu'à maintenant et moi aussi, je travaille.»* On peut aussi distinguer deux jugements de Dieu, mais dans un ordre inverse. L'un correspond à l'œuvre du gouvernement, qui ne peut s'accomplir sans jugement: par ce jugement,

¹¹⁸⁵ Mathieu 5, 6;

chacun est jugé individuellement selon ses oeuvres, non seulement selon son point de vue propre, mais aussi selon sa relation avec le gouvernement de l'univers. La pensée de chacun sera donc diversifiée selon l'utilité des autres, comme dit l'épître aux Hébreux, et les châtements de l'un sont modifiés pour le bénéfice des autres. Il est donc nécessaire qu'il y ait un autre jugement, universel, correspondant, dans l'ordre inverse à la première production des choses l'existence. De même qu'alors toutes les créatures procédèrent immédiatement de Dieu, de même l'achèvement suprême du monde s'accomplira quand chacun recevra finalement ce qui lui est dû selon lui-même.

C'est pourquoi au jugement générale, la justice divine apparaîtra manifestement au sujet de toutes les choses qui actuellement sont cachées: car parfois Dieu dispose maintenant d'un homme pour l'utilité des autres d'une manière qui diffère de ce que sembleraient exiger les oeuvres que nous le voyons accomplir. A la fin du monde aura lieu la séparation totale des bons et des méchants parce qu'il n'y aura plus désormais d'occasion pour les méchants de progresser grâce aux bons ni pour ceux-ci grâce aux méchants. C'est en vue de ce progrès que les bons sont ici-bas mélangés aux mauvais tandis que cette existence est gouvernée par la divine providence

Solution 1: Tout homme est à la fois personne distincte et une partie de tout le genre humain: il doit donc être l'objet de deux jugements. L'un, individuel, a lieu après la mort, quand il est traité selon ce qu'il a fait en sa vie corporelle, bien que pas totalement, puisqu'il ne possède plus son corps charnel, mais seulement son âme et son psychisme. L'autre porte l'homme en tant qu'il fait partie de tout le genre humain: de même qu'on dit que quelqu'un est jugé par la justice humaine quand celle-ci porte un jugement sur une collectivité dont il fait partie. Ainsi donc, au jugement universel de tout le genre humain, qui séparera totalement les bons et les méchants, chacun sera encore jugé. Dieu cependant ne jugera pas deux fois le même objet, car il n'infligera pas deux peines pour un seul péché: il achève dans le dernier jugement la peine qui dans le premier jugement n'avait pas été complètement infligée, puisque les damnés seront désormais tourmentés en même temps dans leur corps et dans leur âme.

Solution 2: La sentence propre du jugement général sera la séparation totale des bons et des méchants, qui n'était pas complète auparavant. Nous pouvons ajouter que même la sentence particulière de chaque homme n'aura pas entièrement précédé ce jugement: car d'une part les bons seront davantage récompensés après le jugement, par suite de l'adjonction de la gloire des corps ressuscités et de l'achèvement du nombre définitif des saints, et d'autre part, les méchants seront davantage tourmentés, par l'adjonction de la peine du corps et l'achèvement du nombre des damnés: en brûlant avec un plus grand nombre d'autres, ils en souffriront davantage.

Solution 3: Le jugement universel regarde plus directement la totalité des hommes que chacun de ceux qui sont jugés. Bien que, avant ce jugement, chaque homme ait la connaissance certaine de sa propre damnation ou de sa récompense, cependant, cette sanction ne sera pas encore connue de tous. Le jugement universel est donc nécessaire.

Article 2: Ce jugement aura-t-il lieu oralement?

Objection 1: Il semble que les débats et la sentence doivent être oraux, puisque saint Augustin dit: «Combien durera ce jugement, c'est chose incertaine.» Ce ne serait pas incertain si les choses qui doivent être dites en ce jugement l'étaient seulement mentalement. C'est donc que ce jugement aura lieu oralement et non seulement mentalement.

Objection 2: saint Grégoire dit: «Ceux-là entendront les paroles du juge, qui auront gardé foi en sa parole.» Il ne peut pas s'agir là de paroles intérieures, car au jugement tous entendront les paroles du juge, puisque les actes accomplis seront connus de tous, bons et mauvais. Il semble donc que ce jugement aura lieu oralement.

Objection 3: Le Christ jugera sous la forme humaine, pour qu'il puisse être vu corporellement par

tous. Il semble donc qu'il parlera par la voix du corps, afin d'être entendu de tous.

Cependant: saint Augustin dit à propos du Livre de Vie dont parle l'Apocalypse: «Ce sera une certaine force divine qui fera que chacun retrouvera en sa mémoire toutes ses oeuvres bonnes et mauvaises, et les verra par une intuition rapide de l'esprit de sorte que cette connaissance accusera ou excusera sa conscience: c'est ainsi que tous et chacun seront jugés ensemble.» Mais si on discutait de vive voix les mérites de chacun, il serait impossible que tous et chacun soient jugés ensemble. Il ne semble donc pas que ces débats seront oraux.

En outre, la sentence doit être proportionnée au témoignage; or ce témoignage, accusant ou excusant, sera mental. Saint Paul dit aux Romains: «Leur conscience leur rendra témoignage, et leurs pensées s'accuseront et se défendront l'une l'autre, en ce jour où Dieu jugera les actions secrètes des hommes.» Il semble donc que la sentence et tout le jugement s'accompliront seulement mentalement.

Conclusion: On estime que ce jugement tout entier: débats, accusations des méchants, témoignages favorables aux bons, sentence pour chacun sera seulement mental. Si chacun des faits devait être narré oralement, cela exigerait une durée inestimable. Saint Augustin dit aussi: «Si on conçoit comme matériel le livre selon lequel tous seront jugés, qui pourrait en imaginer la hauteur ou la longueur ou dire en combien de temps on pourrait lire un livre dans lequel seraient inscrites toutes les vies de tous: «Or il faudrait autant de temps pour raconter verbalement les faits de chacun que pour les lire s'ils étaient matériellement inscrits dans un livre. Il est donc probable que ce dont parle saint Mathieu s'accomplira, non pas oralement, mais mentalement.

Solution 1: Si saint Augustin dit: «qu'on ignore combien de jours durera ce jugement », c'est parce qu'il ne sait pas s'il aura lieu mentalement ou oralement. En ce cas en effet, il exigerait un temps prolongé. Mentalement, il pourrait se faire en un instant.

Solution 2: Même si le jugement est seulement mental, ce texte de saint Grégoire peut se défendre. En supposant que tous connaissent leurs propres actions et celles d'autrui, grâce à une action divine, que l'Evangile nomme «parole.» Cependant, ceux qui auront eu la foi, conformément aux paroles de Dieu, seront jugés selon ces paroles. Car saint Paul dit aux Romains: «*Quiconque a péché sous la loi, sera jugé selon la loi.*» Il y aura donc une différence entre les croyants et ceux que nous nommons incroyants.

Solution 3: Le Christ apparaîtra dans son corps afin d'être reconnu par tous comme juge corporellement: cela peut se faire en un instant. Au contraire, la parole, qui est mesurée par le temps, exigerait une immense durée de temps si le jugement avait lieu oralement.

Article 3: Le jugement aura-t-il lieu dans la vallée de Josaphat?

Objection 1: Il ne semble pas que le jugement doive avoir lieu dans la, vallée de Josaphat ou dans ses environs: toute la Terre promise ne pourrait pas contenir la multitude de ceux qui doivent être jugés. Le futur jugement ne pourra donc pas avoir lieu dans cette vallée

Objection 2: Le Christ en tant qu'homme jugera dans la justice, lui qui a été injustement condamné dans le prétoire de Pilate, et qui a été victime de cette sentence sur le Golgotha. Ce sont donc ces lieux-là qui devraient être désignés pour le jugement.

Objection 3: Les nuées proviennent de la condensation des vapeurs. Mais à la fin du monde il n'y aura plus d'évaporation ou de condensation. Il ne sera donc pas possible que «les justes soient enlevés sur les nuées au devant du Christ dans l'air.» Bons et mauvais devront donc être sur terre, ce qui requiert un lieu beaucoup plus étendu que cette vallée.

Cependant: Joël dit: *«Je rassemblerai toutes les nations, et je les conduirai dans vallée de Josaphat: là, je discuterai avec elles.»*

En outre, les Actes disent: *«Comme vous l'avez vu monter au ciel, vous l'en verrez descendre.»* Or le Christ s'est élevé vers les cieux à partir du Mont des Oliviers, qui domine la vallée de Josaphat. C'est donc près de ces lieux qu'il viendra juger.

Conclusion: On ne peut pas savoir grand-chose de certain au sujet des modalités du jugement et de la façon dont les hommes s'assembleront. Il est pourtant probable que le lieu désigné par la vallée de Josaphat a d'abord un sens symbolique. En effet, le nom de Josaphat signifie: «Yahvé juge.» C'est pourquoi le livre de Joël appelle le lieu où se tiendra le jugement général la «vallée de la décision»¹¹⁸⁶. Si on suit le texte, cette vallée est située près de Jérusalem¹¹⁸⁷: *«Yahvé fait entendre sa voix de Jérusalem; les cieux et la terre tremblent.»* Cela signifie que le jugement des nations concernera le bien et le péché puisque Jérusalem symbolise la sainteté de ceux qui cherchent Dieu.

Ce sens est le premier et le plus important. Ces textes ont pourtant un sens littéral. Il y aura en effet un lieu matériel et un temps pour le jugement général puisque celui-ci arrivera après la résurrection des corps charnels.

Plusieurs possibilités ont été soutenues depuis les plus terrestres au plus spirituelles. Certains ont dit que l'humanité entière serait rassemblée en un seul lieu. Pour eux, d'après les Ecritures, que le Christ descendra près du Mont des Oliviers, comme il s'est élevé, afin de montrer que c'est lui-même qui est descendu après être monté.

D'autres pensent que le jugement général aura lieu toute l'éternité partout où les hommes seront car la durée des temps ne suffira pas pour révéler à chacun la plénitude de toute l'action de Dieu et des anges, d'autant plus que l'on découvrira que la création des hommes et des anges ne dit pas tout de ce que Dieu a fait dans l'immensité de l'univers. Ce deuxième sens est certainement plus conforme à ce qu'est Dieu.

Solution 1: Une grande multitude peut être contenue en un lieu restreint: il suffit d'occuper autour de ce lieu autant d'espace qu'il en faut pour recevoir la multitude de ceux qui doivent être jugés. En un autre sens, plus probable, il faut dire que chacun voyant le Christ d'où il est, verra en lui et dans la vision de son prochain qu'il ne cessera de rencontrer dans l'univers la totalité de ce qu'il lui faut connaître pour juger de toutes choses.

Solution 2: Bien que le Christ, ayant été condamné injustement, mérite le pouvoir judiciaire, il l'exercera cependant pas sous son apparence de faiblesse, en laquelle il fut jugé, mais sous la forme glorieuse dans laquelle il est monté vers le Père, de la même façon que nous l'avons décrit à l'heure de la mort. En effet, sa vision devra révéler sans voile son mystère, ce qui n'était pas le cas quand il est venu sur terre sous le voile qui cache l'âme et le mystère de tous les fils d'homme. C'est pourquoi le lieu de l'Ascension convient mieux pour le jugement que celui de sa condamnation.

Solution 3: Les nuées dont on parle ici sont l'intense lumière qui resplendit des corps glorieux des saints, et non des évaporations dégagées de la terre et de l'eau. Leur gloire révélera à tous leur vie et leurs action, ainsi que l'action de Dieu sur eux, de même que les ténèbres physiques des damnés. On pourrait dire aussi que ces nuées seront engendrées par le nouvel état du corps de l'homme et montrera une certaine conformité avec le corps du Christ. Ainsi rien ne sera caché, d'où le nom de jugement général. Celui qui est monté sur la nuée revient pour juger sur la nuée. Les nuées, à cause de leur fraîcheur peuvent indiquer aussi la miséricorde du juge.

QUESTION 48: La connaissance que les ressuscités auront au jour du jugement de leurs mérites et de leurs démérites

¹¹⁸⁶ Joël 4, 14;

¹¹⁸⁷ Joël 4, 16;

Trois questions:

- 1) Chaque homme connaîtra-t-il, au jugement, tous ses péchés?
- 2) Chacun pourra-t-il lire dans la conscience d'autrui tout ce qu'elle renferme?
- 3) Chacun pourra-t-il voir d'un seul regard tous les mérites et démérites?

Article 1: Chaque homme connaîtra-t-il après sa résurrection, les péchés qu'il a commis?

Objection 1: Il semble que, après la résurrection chacun ne connaîtra pas tous les péchés qu'il a commis. Car tout ce que nous connaissons ou bien est appréhendé nouvellement par un sens ou bien provient du trésor de la mémoire. Mais les hommes, après la résurrection, ne pourront plus percevoir sensiblement leurs péchés, puisque ceux-ci seront du passé, alors que le sens ne saisit que le présent. D'autre part, beaucoup de péchés auront disparu de la mémoire du pécheur. Le ressuscité n'aura donc pas la connaissance de tous ses péchés.

Objection 2: Il est dit dans les Sentences: «Il y a des livres de la conscience dans lesquels on lit les mérites de chacun.» Mais on ne peut lire une chose dans un livre que si elle y est inscrite. Or il y a des inscriptions de péché dans la conscience qui semblent consister seulement dans une culpabilité ou une tache, comme cela ressort d'un texte d'Origène sur ce passage de l'épître aux Romains: «*Le témoignage étant rendu...*» Puisque la tache et la culpabilité de beaucoup de péchés auront été effacées par la grâce, il ne semble pas que quelqu'un puisse lire dans sa conscience tous les péchés qu'il a accomplis.

Objection 3: «L'effet croit avec sa cause.» La cause de la douleur des péchés dont le souvenir nous revient, c'est la charité. Puisque les saints qui ressuscitent possèdent une charité parfaite, ils devraient avoir une très vive douleur de leurs péchés s'ils s'en souvenaient: or cela ne peut être, puisqu'ils ne connaîtront plus ni douleur ni gémissement. Ils ne retrouveront donc plus le souvenir de leurs propres péchés.

Objection 4: Les ressuscités bienheureux se comporteront à l'égard des péchés commis autrefois comme les ressuscités damnés à l'égard du bien qu'ils auront fait. Or les ressuscités damnés ne semblent pas devoir connaître le bien qu'ils ont accompli autrefois, car cela allégerait beaucoup leur peine. Donc les bienheureux ne connaîtront pas non plus les péchés qu'ils auront commis.

Cependant: Saint Augustin dit que «une force divine interviendra, qui rappellera à la mémoire tous les péchés.»

En outre, de même que le jugement humain s'appuie sur le témoignage extérieur, de même le jugement divin porte sur le témoignage de la conscience, selon ce verset des Rois: «*L'homme voit les choses qui paraissent au dehors, tandis que Dieu voit l'intérieur du cœur.*» Mais on ne peut porter un jugement parfait sur quelqu'un que si les témoins ont déposé au sujet de tous les faits qui doivent être jugés. Dès lors, puisque le jugement divin est absolument parfait, il faut que la conscience garde toutes les choses sur lesquelles il doit porter. Ce jugement doit s'étendre à toutes les oeuvres, bonnes et mauvaises.» Saint Paul déclare: «*Nous devons tous apparaître devant le tribunal du Christ, afin que chacun apporte toutes ses actions de la vis corporelle, bonnes ou mauvaises.*» Il est donc indispensable que la conscience de chacun garde toutes les œuvres qu'il a accomplies, bonnes ou mauvaises.

Conclusion: Saint Paul dit: «*Au jour du jugement du Seigneur, la conscience de chacun lui rendra témoignage: ses pensées l'accuseront et le défendront.*» En outre, en tout jugement, il faut que le témoin, l'accusateur et le défenseur connaissent les faits au sujet desquels on juge: donc, dans ce

jugement commun où seront appréciées toutes les oeuvres des hommes, il est indispensable que chacun connaisse toutes ses œuvres. La conscience de chacun sera donc comme un livre contenant tous ses actes, desquels résultera le jugement, de même que dans les jugements humains nous nous servons de registres. Tels sont les livres dont parle l'Apocalypse: «*Les livres furent ouverts, ainsi qu'un autre livre, le Livre de Vie: et les morts furent jugés selon ce qui était écrit dans les livres conformément à leurs actes.*» Saint Augustin affirme que par les livres ainsi ouverts, on désigne les livres saints du Nouveau et de l'Ancien Testament, dans lesquels Dieu expose les préceptes qu'il a ordonné d'accomplir.» Richard de Saint-Victor dit: «Leurs cœurs seront comme les décrets canoniques.» Le livre de Vie est, par contre, la conscience de chacun, livre unique puisque la force divine fait que les actions de chacun sont rappelées à sa mémoire. Cette force divine est appelée le Livre de Vie. On pourrait dire aussi que les premiers livres dont parle l'Apocalypse sont les consciences, tandis que le second serait la sentence du juge décrétée en sa sagesse.

Solution 1: Bien que les mérites et démérites s'effacent de la mémoire consciente telle que nous l'expérimentons ici-bas, ils restent cependant tous conservés dans une mémoire plus profonde qui reparait dans sa force à l'heure de la mort quand l'organe charnel du cerveau disparaît. C'est alors que, délivré du poids de l'usure du corps, la mémoire sensible liée au corps psychique réapparaît. La personne reste donc éternellement dans la pleine possession de tous ses souvenirs. Ils peuvent être rendus visibles à tous, sans qu'une aide de Dieu doive être ajoutée, quoiqu'en pensait saint Augustin.

Solution 2: Les souvenirs demeurent inscrits dans la conscience de chacun au sujet des actions accomplies. Il n'importe pas que ces souvenirs soient seulement ceux des actions coupables, comme nous l'avons dit plus haut.

Solution 1: Bien que la charité soit ici-bas une cause de regret du péché, cependant les saints dans la patrie seront tellement pénétrés de joie que la douleur n'aura plus de place en eux. C'est pourquoi ils ne souffriront plus de leurs péchés mais se réjouiront plutôt de la miséricorde divine qui les a pardonnés. De même que les anges actuellement se réjouissent de la justice divine, qui fait que ceux dont ils ont la garde et qui ont repoussé la grâce, tombent dans le péché, alors que pourtant les anges veillent avec sollicitude sur leur salut.

Solution 4: Les méchants connaîtront tout le bien qu'ils ont fait; Mais loin d'atténuer leur douleur, cela l'augmentera plutôt, car on souffre d'autant plus qu'on a perdu plus de biens. Boèce dit que «la pire des infortunes est d'avoir été heureux.»

Article 2: Chacun pourra-t-il lire dans la conscience d'autrui tout ce qu'elle renferme?

Objection 1: Cela ne semble pas. La connaissance des ressuscités ne sera pas plus complète que celle des anges qu'il leur est promis d'égaliser. Mais les anges ne peuvent pas découvrir dans l'esprit l'un de l'autre ce qui dépend du libre arbitre: ils ne le connaissent que par une communication verbale entre eux. Les ressuscités ne pourront donc pas apercevoir ce qui est contenu dans la conscience des autres.

Objection 2: Tout ce qui est connu l'est en soi ou en sa cause ou en ses effets. Les mérites ou démérites contenus dans la conscience de quelqu'un ne peuvent être connus: ni en eux-mêmes parce que Dieu seul pénètre les cœurs et aperçoit leurs secrets; ni en leur cause, parce que tous ne verront pas Dieu qui seul peut agir sur le cœur, duquel procèdent les actes méritoires ou déméritoires; ni dans leurs effets, parce qu'il y a beaucoup de fautes dont ne demeurera aucun effet, ceux-ci étant supprimés par la pénitence. Donc tout ce qui est contenu dans la conscience de quelqu'un ne pourra pas être connu par un autre.

Objection 3: Saint Jean Chrysostome dit: «Maintenant tu te souviens de tes péchés et les rappelles souvent en face de Dieu et pries à cause d'eux, ils seront vite effacés. Mais si tu les oublies, alors tu t'en souviendras malgré toi quand ils seront rendus publics et révélés en présence de tous, amis, ennemis et saints anges.» Il en résulte que cette publication est le châtement de la négligence par laquelle l'homme omet de se confesser. C'est donc que les péchés confessés ne seront pas publiés.

Objection 4: C'est un réconfort pour un pécheur que de savoir qu'il a beaucoup de semblables dans son péché, et il en a moins de honte. Si donc chacun connaissait les péchés des autres la honte de chaque pécheur en serait très diminuée, ce qui ne convient pas. Tous les hommes ne connaissent donc pas les péchés de tous les autres.

Cependant: Au sujet de l'épître aux Corinthiens, la Glose dit: «Les choses accomplies et les pensées bonnes et mauvaises seront alors révélées à tous et connues.»

En outre, les péchés passés de tous les justes seront effacés également pour tous. Or nous connaissons les péchés de certains saints, de Marie-Madeleine, de Pierre et de David. Nous devons donc connaître également les péchés des autres élus et plus encore de damnés.

Conclusion: Au jugement dernier et universel, la justice divine doit apparaître à tous avec évidence, tandis que maintenant elle échappe à beaucoup. Or, la sentence qui condamne ou récompense ne peut apparaître juste que si elle est portée selon les mérites ou les fautes. Dès lors, de même que le juge et son assesseur doivent connaître les mérites de la personne jugée pour pouvoir prononcer une juste sentence, de même pour qu'une sentence se montre juste, il faut que les mérites de la personne jugée apparaissent à tous ceux qui connaissent la sentence. C'est pourquoi, puisque la récompense ou la condamnation est connue de chacun et aussi de tous les autres, il est nécessaire que celui qui est jugé ne retrouve pas seulement le souvenir de ses mérites et démérites, mais qu'il connaisse aussi ceux des autres.

Telle est l'opinion plus probable et la plus commune. Pourtant le Maître des Sentences pense le contraire. C'est-à-dire que les péchés effacés par la pénitence n'apparaîtront pas aux autres hommes lors du jugement. Mais il en résulterait que les autres ne connaîtraient pas parfaitement la réparation accomplie pour ces péchés: et cela réduirait beaucoup la gloire des saints, et la louange de Dieu qui a si miséricordieusement libéré les saints.

Solution 1: Tous les mérites et démérites de la vie terrestre composent une certaine somme pour la gloire ou l'humiliation de l'homme qui ressuscite. C'est pourquoi, en apercevant les actes extérieurs, il sera possible de tout découvrir dans les consciences, surtout grâce à l'action de la puissance divine, de telle sorte que la sentence du juge se révélera juste pour tous.

Solution 2: Les mérites ou démérites pourront être manifestés aux autres grâce à leurs effets, comme nous l'avons vu ou aussi en eux-mêmes grâce à la puissance divine, bien que la puissance de l'intelligence créée n'y puisse parvenir.

Solution 3: La publication des péchés pour l'humiliation du pécheur est l'effet de la négligence commise par l'omission de leur confession. Mais la révélation des péchés des saints ne pourra pas être pour eux une source d'humiliation ou de honte: ce n'est pas pour Marie-Madeleine une source de confusion que de voir ses péchés racontés publiquement à l'église, car la honte est «la crainte de la diminution de sa renommée», chose qui, comme dit saint Jean Damascène, est impossible pour les bienheureux. Cette publication augmentera la gloire des élus à cause de la pénitence qu'ils ont faite pour leurs péchés: c'est ainsi que le confesseur approuve celui qui confesse avec courage les grands crimes qu'il a accomplis. On dit que les péchés sont effacés en ce sens que Dieu ne les regarde plus pour les punir.

Solution 4: Quand le pécheur considérera les péchés des autres, cela ne diminuera en rien sa confusion, mais l'accroîtra plutôt, car il aura encore plus de honte de ses péchés en voyant la honte

que les autres en ont. Si ici-bas la vue des péchés des autres diminue notre honte, c'est parce que nous les considérons selon le jugement des autres, que l'habitude rend plus large. Dans l'au-delà au contraire nous aurons la confusion de voir le jugement porté par Dieu, pleinement vrai pour tout péché, de nous ou de beaucoup d'autres.

Article 3: Chacun pourra-t-il voir d'un seul regard tous les mérites et démérites de lui-même et des autres?

Objection 1: Il semble que non. Les particuliers étant multiples ne peuvent être vus en un seul regard. Or les damnés considéreront leurs péchés un à un et les pleureront: la Sagesse leur fait dire par exemple: «*A quoi nous a servi notre orgueil?*» Ils ne verront donc pas tous leurs péchés d'un seul regard.

Objection 2: Aristote dit: «Il n'est pas possible de saisir par l'intelligence plusieurs choses en même temps.» Or c'est par l'intelligence que nous connaissons les mérites et démérites de nous-même et d'autrui. On ne pourra donc pas les connaître tous ensemble.

Objection 3: L'intelligence des damnés ne sera pas, après la résurrection, plus puissante que celle que possèdent maintenant les bienheureux et les anges, selon le mode naturel par lequel ils connaissent les choses par des espèces intelligibles innées. Mais dans cette connaissance, les anges ne voient pas plusieurs choses en même temps. Les damnés ne pourront donc pas, après la résurrection, voir en même temps toutes les actions passées.

Cependant: A propos de ce texte de Job: «*Ils seront couverts de confusion* », la glose dit: «En apercevant le juge, tous leurs péchés apparaîtront au regard de leur esprit.» Or, le juge, ils le verront en un instant. Ils verront donc de même tous les péchés qu'ils ont commis, ainsi que toutes les autres actions accomplies.

En outre, saint Augustin montre l'inconvénient qu'il y aurait à ce que, lors du jugement on doive lire un livre matériel dans lequel seraient inscrites les actions de chacun: nul ne pourrait concevoir la grandeur d'un pareil livre, ni le temps qu'il faudrait pour le lire. De même il serait impossible d'évaluer le temps requis pour qu'un homme considère tous ses mérites et démérites, ainsi que ceux des autres, s'il devait les voir successivement. On doit donc dire que chacun voit toutes ces choses en même temps.

Conclusion: A ce sujet, nous nous trouvons en face de deux opinions: certains disent que tous les mérites et démérites, personnels et d'autrui, seront vus par chacun en un seul instant. Pour les bienheureux, il est facile de l'admettre puisqu'ils verront tout dans le Verbe: de cette manière, il n'y a pas de difficulté à ce que plusieurs choses soient vues en même temps. Par contre, cela est plus difficile pour les damnés, puisque leur intelligence n'est pas élevée au point de pouvoir voir Dieu, et toutes choses en Lui.

C'est pourquoi, d'autres disent que les méchants verront en même temps, d'une manière globale, tous leurs péchés et ceux des autres. Et cela suffit pour constituer l'accusation nécessaire pour la condamnation ou l'absolution. Mais ils ne verront pas tous ces péchés en même temps d'une manière individuelle. Pourtant cela ne semble pas conforme à la pensée de saint Augustin, qui dit que toutes les actions seront énumérées dans un seul regard de l'esprit: ce qui est connu globalement n'est pas énuméré.

On peut donc adopter une solution intermédiaire: chacune des actions sera vue, non pas en un seul instant, mais en un temps fort bref, grâce à l'action divine. C'est ce que dit saint Augustin: «Elles seront vues avec une étonnante rapidité.» Cela n'est pas impossible, car dans le plus petit espace de temps il y a une infinité d'instant possibles.

Cela résout les objections posées.

QUESTION 49: Juges et jugés au jugement général¹¹⁸⁸

Traitions maintenant de ceux qui jugeront et de ceux qui seront jugés au jugement général:

- 1) Y aura-t-il des hommes qui jugeront avec le Christ?
- 2) Le pouvoir judiciaire correspond-il à la pauvreté volontaire?
- 3) Les anges jugeront-ils?
- 4) Tous les hommes comparaîtront-ils au jugement?
- 5) Y a-t-il des hommes bons qui seront jugés?
- 6) Et des hommes mauvais?
- 7) Les anges seront-ils aussi jugés?

Article 1: Y aura-t-il des hommes qui jugeront avec le Christ?

Objection 1: Il semble qu'il n'y en ait aucun. Dans saint Jean, nous lisons: «*Le Père a donné tout jugement au Fils, afin que tous l'honorent.*» Cet honneur n'est dû à aucun autre que le Christ.

Objection 2: Celui qui juge a autorité sur ce qu'il juge. Or l'objet du jugement final, c'est-à-dire les mérites et démérites des hommes, n'est soumis qu'à l'autorité divine. Il n'appartient donc à personne de juger de ces choses.

Objection 3: Ce jugement n'aura pas lieu oralement, mais mentalement, selon l'opinion plus probable. Mais la révélation faite aux cœurs des hommes, de leurs mérites et démérites, constituera en quelque sorte l'accusation ou la recommandation ou même l'attribution de la peine ou de la récompense, ce qui équivaut à l'énoncé de la sentence. Or cela ne peut être accompli que par la puissance divine. Nul ne jugera donc que le Christ qui est Dieu.

Cependant: Nous lisons en saint Mathieu: «*Vous siégerez vous aussi sur douze sièges, jugeant les douze tribus d'Israël.*»

En outre, nous voyons dans Isaïe: «*Dieu viendra juger avec les anciens de son peuple.*» Il semble donc que d'autres jugeront avec le Christ.

Conclusion: Juger peut s'entendre de diverses manières: *D'abord causalement:* on dit qu'une chose juge quand elle montre que quelqu'un doit être jugé de telle manière. C'est ainsi qu'on dit que certains sont jugés par une comparaison, en tant que par comparaison avec les autres, on voit comment ils doivent être jugés. Dans Mathieu, nous lisons: «*Les hommes de Ninive se dresseront en jugement contre cette génération et la condamneront.*» Cette manière de juger vaut aussi bien pour les bons que pour les méchants.

On juge *aussi interprétativement:* nous considérons comme faisant une chose ceux qui consentent à ce qu'elle se fasse. Ainsi ceux qui acceptent le jugement du Christ en approuvant sa sentence sont regardés comme jugeant avec lui. Ce sera le cas de tous les élus. C'est pourquoi la Sagesse dit: «*Les justes jugeront les nations.*»

En un troisième sens, on dit que quelqu'un juge *en tant qu'assesseur:* parce qu'il a un comportement semblable à celui du juge, par exemple en siégeant en un lieu élevé comme lui; c'est ainsi qu'on dit que les assesseurs jugent. Selon cette manière de parler, certains disent que les hommes parfaits, auxquels est promis le pouvoir judiciaire, jugeront par le fait seulement de siéger de manière honorable. Ils apparaîtront, lors du jugement, supérieurs aux autres, en s'avancant au-devant du Christ dans l'air. Pourtant, cela ne semble pas suffire pour réaliser la promesse du Seigneur: «*Vous siégerez*

¹¹⁸⁸ Cette question a déjà été traitée à l'occasion de l'étude de l'heure de la mort (Question 8, article 9.) Elle est ici rapportée telle que saint Thomas la traitait dans la Somme de Théologie, Supplément, Question 89;

en jugeant.» Il semble que le jugement doive s'ajouter au fait de siéger.

Il est un autre mode de jugement qui convient aux hommes parfaits, en tant qu'ils possèdent les décrets de la justice divine, en vertu desquels les hommes seront jugés: comme si on disait que le livre qui contient la loi porte un jugement. L'Apocalypse dit: «Le jugement débute et les livres sont ouverts. C'est de cette manière que Richard de Saint Victor explique le jugement: «Ceux qui prennent part à la contemplation divine, qui lisent chaque jour dans le livre de la sagesse, écrivent pour ainsi dire dans les volumes de leur cœur tout ce qu'ils saisissent par leur pénétrante intelligence de la vérité.» Il ajoute: «Que sont les cœurs de ceux qui jugent, instruits divinement de toute vérité, sinon les décrets des canons.»

Mais puisque juger comporte une action exercée sur un autre, on dit que juge, à proprement parler, celui qui profère une sentence au sujet d'un autre. Cela peut s'accomplir de deux manières. D'une part en vertu de sa propre autorité, et cela appartient à celui qui jouit d'une autorité et d'un pouvoir sur les autres qui lui sont soumis: il possède le droit de les juger; Dieu seul possède ce droit. D'autre part, juger peut consister à rendre publique une sentence portée par une autre autorité c'est seulement l'énonciation d'une sentence déjà fixée. De cette manière les hommes justes jugeront parce qu'ils révéleront aux autres la sentence de la justice divine, afin qu'ils sachent ce qui est du en justice à leurs mérites. Cette divulgation de la justice peut s'appeler jugement. C'est pourquoi Richard de Saint Victor dit: «Les juges ouvrent les livres de leurs décrets devant ceux qui sont jugés, ils admettent les inférieurs à inspecter leur propre cœur, en leur révélant leur manière d'apprécier les choses soumises au jugement.»

Solution 1: Cette objection vaut pour le jugement d'autorité qui n'appartient qu'au Christ seul.

Solution 2: Celle-ci aussi.

Solution 3: Il n'est pas exclu que certains saints révèlent des choses aux autres, soit par manière d'illumination, comme les anges supérieurs éclairent les inférieurs, soit par manière de conversation, comme les inférieurs parlent aux supérieurs.

Article 2: Le pouvoir judiciaire appartient-il à la pauvreté volontaire?

Objection 1: Il semble que non. Car le pouvoir de juger est promis seulement aux douze apôtres: «Vous siégerez sur douze sièges, en jugeant.» Puisqu'il y a des pauvres volontaires en dehors des apôtres, il semble que le pouvoir judiciaire ne leur soit pas accordé à tous.

Objection 2: Il est plus grand de sacrifier à Dieu son propre corps que les biens matériels. Or les martyrs et les vierges offrent à Dieu le sacrifice de leur propre corps, tandis que les pauvres volontaires ne sacrifient que les biens matériels. Le privilège du pouvoir judiciaire semble donc convenir davantage aux martyrs et aux vierges.

Objection 3: A ce texte de saint Jean: «*Moïse en qui vous espérez vous accuse*», la Glose ajoute: «parce que vous n'avez pas cru à sa voix.» Saint Jean dit plus loin: «*Le discours que je vous ai fait jugera l'homme au dernier jour.*» C'est donc que celui qui expose la loi ou exhorte en vue d'une instruction morale jugera ceux qui les méprisent. Or cette mission est celle des docteurs. Il convient donc qu'ils jugent plutôt que les pauvres volontaires.

Objection 4: Le Christ, parce qu'il a été juge injustement en tant qu'homme, a mérité d'être juge de tous les hommes dans sa nature humaine. Saint Jean: «Dieu lui a donné le pouvoir de juger parce qu'il est le Fils de l'homme.» Ceux qui souffrent persécution pour la justice sont, eux aussi, jugés injustement. Le pouvoir judiciaire leur convient donc mieux qu'aux pauvres.

Objection 5: Le supérieur n'est pas jugé par l'inférieur. Mais beaucoup de ceux qui usent licitement

des richesses auront plus de mérites que bien des pauvres volontaires. Ceux-ci ne les jugeront donc pas.

Cependant: Nous lisons dans Job: «Il ne sauve pas les impies, et donne aux pauvres le pouvoir de juger.» Juger appartient donc aux pauvres.

En outre, à propos de saint Mathieu. « *Vous qui avez tout quitté, etc.* », la Glose dit «Ceux qui auront tout quitté et auront suivi Dieu seront jugés; ceux qui auront bien usé des biens légitimement possédés, seront jugés.»

Conclusion: Le pouvoir judiciaire est dû à la pauvreté spécialement pour trois motifs: Premièrement, par raison de convenance, car la pauvreté volontaire est la vertu de ceux qui, méprisant toutes les choses du monde, adhèrent au Christ seul. Il n'y a donc rien en eux qui fasse dévier de la justice leur propre jugement. Ils sont donc aptes à juger puisqu'ils aiment par dessus tout la vraie justice.

Secondairement, par raison de mérite. Car l'humilité appelle l'exaltation des mérites. Or, parmi les choses qui ici-bas font mépriser les hommes. La principale est la pauvreté. L'excellence du pouvoir judiciaire est donc promise aux pauvres, pour que celui qui s'est humilié pour le Christ soit exalté.

Troisièmement, parce que la pauvreté dispose à juger dans la vérité. On dit en effet d'un saint qu'il juge, dans le sens que nous avons dit, parce que leur cœur est rempli de la vérité divine: il sera donc capable de la manifester aux autres.

Dans la marche progressive vers la perfection de la première chose qu'on doit abandonner, ce sont les richesses extérieures: car ce sont les derniers biens acquis. Or ce qui est le dernier dans l'ordre de la génération doit être le premier dans l'ordre de la destruction. C'est pourquoi parmi les béatitudes qui nous font progresser vers la perfection, la pauvreté est placée la première. De la sorte la pauvreté correspond au pouvoir judiciaire en tant qu'elle est la première disposition pour la perfection. Ce pouvoir n'est pas promis à tous les pauvres, même volontaires, mais à ceux qui, avant tout quitté, suivent le Christ dans la perfection de la vie.

Solution 1: Saint Augustin écrit: «Nous ne devons pas penser, parce qu'il est dit que les juges siégeront sur douze sièges, qu'ils ne seront pas plus de douze. Sinon, puisque nous lisons que Matthias fut nommé apôtre à la place de Judas le traître, nous devrions croire que Paul qui a travaillé plus que les autres, ne siégerait pas pour juger.» Ce nombre de douze signifie toute la multitude des juges, car les deux parties du chiffre sept, c'est-à-dire trois et quatre, si nous les multiplions font douze.» Or, douze est un nombre parfait puisqu'il consiste en l'addition de deux six, qui est un nombre parfait.

On peut dire aussi que littéralement le Christ donne le chiffre des douze apôtres en désignant par eux tous leurs successeurs.

Solution 2: La virginité et le martyre ne disposent pas autant que la pauvreté à retenir en son cœur les décrets de la justice divine. Les richesses extérieures, par les soucis qu'elles donnent, étouffent la parole de Dieu, comme il est dit en saint Luc.

On pourrait dire aussi que la pauvreté ne suffit pas, à elle seule, à mériter le pouvoir judiciaire, mais elle est la première partie de la perfection qui le mérite. C'est pourquoi, parmi les choses qui suivent la pauvreté et tendent à la perfection, on peut compter la virginité et le martyre, et toutes les œuvres de perfection. Elles ne sont pourtant pas aussi importantes que la pauvreté parce que le début d'une chose en est la partie principale.

Solution 3: Celui qui a enseigné la loi ou exhorté au bien jugera, causalement, en ce sens que les autres seront jugés en les comparant aux paroles qu'il a exposées. C'est pourquoi le pouvoir judiciaire ne répond pas proprement à la prédication ou à renseignement. On peut aussi dire, selon certains, que le pouvoir judiciaire requiert trois choses: d'abord, le dépouillement des soucis temporels pour que l'esprit ne soit pas empêché de recevoir la sagesse; Ensuite une disposition consistant à connaître et à observer la justice divine; enfin le fait d'avoir enseigné aux autres cette justice. Ainsi l'enseignement est une perfection qui achève de mériter le pouvoir judiciaire.

Solution 4: Le Christ, en tant que jugé injustement, s'est humilié lui-même.» Il a été offert, parce qu'il l'a voulu.» Cette humilité mérite l'élévation au titre de juge, par lequel tout lui est soumis, comme dit saint Paul. C'est pourquoi le pouvoir judiciaire est davantage dû à ceux qui s'humilient volontairement, en rejetant les biens temporels, à cause desquels les hommes sont honorés par les mondains, qu'à ceux qui ne sont humiliés que par les autres.

Solution 5: Un inférieur ne peut pas juger son supérieur en vertu de son autorité propre, mais il le peut en vertu de l'autorité d'un être supérieur à tous deux, comme nous le voyons chez les juges délégués. Il n'y a donc pas d'inconvénients, si les pauvres reçoivent cette récompense, en quelque sorte accidentelle, à ce qu'ils jugent ceux-là mêmes qui possèdent un mérite supérieur à l'égard de la récompense essentielle.

Article 3: Les anges doivent-ils juger?

Objection 1: Il semble que oui: Mathieu dit: «*Quand le Fils de l'homme viendra en sa majesté, avec tous les anges.*» Or, il s'agit là de la venue pour le jugement. Les anges aussi jugeront donc.

Objection 2: Les ordres des anges tirent leur nom de la charge qu'il remplissent. Parmi eux se trouve l'ordre des trônes, qui semble se rapporter au pouvoir judiciaire. Le trône est en effet le siège du juge, le fauteuil du roi, la chaire du docteur. Il y aura donc des anges qui jugeront.

Objection 3: Il est promis aux saints qu'après cette vie ils seront égaux aux anges. S'il y a même des hommes qui auront le pouvoir de juger, à plus forte raison les anges l'auront-ils aussi.

Cependant: saint Jean dit: «Dieu a donné au Christ le pouvoir de juger parce qu'il est le Fils de l'homme.» Or les anges ne participent pas à la nature humaine. Donc pas non plus au pouvoir judiciaire.

En outre, le juge et son ministre sont deux êtres distincts. Les anges, lors du jugement seront les ministres du juge, selon saint Mathieu: «*Le Fils de l'homme enverra ses anges, et ils recueilleront dans son royaume tous les scandales.*» Ils ne jugeront donc pas.

Conclusion: Les assesseurs du juge doivent lui être conformes. Le droit de juger est attribué au Fils de l'homme afin qu'il apparaisse en sa nature humaine aux bons comme aux méchants, bien que toute la Trinité juge par son autorité. Il convient donc que les assesseurs de ce juge possèdent aussi la nature humaine, de manière à être vus par tous, bons et mauvais. Il n'appartient donc pas aux anges de juger, bien qu'on puisse dire que de quelque manière ils jugent aussi, en tant qu'ils approuvent la sentence.

Solution 1: La Glose ordinaire dit que tes anges viendront avec le Christ lors du jugement, non comme juges, mais «pour être les témoins des actes humains, que les hommes ont accomplis, bons ou mauvais, tandis qu'ils étaient sous leur garde.»

Solution 2: Le nom de trônes est attribué aux anges en raison de ce jugement que Dieu ne cesse d'exercer en gouvernant toutes les créatures avec une parfaite justice: les anges sont de quelque manière les exécuteurs et les promulgateurs de ce jugement. Par contre le jugement que le Christ en tant qu'homme tiendra au sujet des hommes, requiert des assesseurs qui soient hommes.

Solution 3: L'égalité avec les anges est promise aux hommes quant à la récompense essentielle. Rien n'empêche par contre que les hommes puissent recevoir une récompense accidentelle qui ne sera pas donnée aux anges, par exemple l'auréole des vierges et des martyrs: de même pour le pouvoir Judiciaire.

Article 4: Tous les hommes comparâtront-ils en jugement?

Objection 1: Il semble que les hommes ne comparâtront pas tous en jugement. Nous lisons en effet dans saint Marc: «*Vous siégerez sur douze sièges pour juger les douze tribus d'Israël.*» Tous les hommes n'appartiennent pas à ces douze tribus. Il semble qu'ils ne viendront pas tous en jugement.

Objection 2: Le Psalmiste dit: «*Les impies ne ressusciteront pas pour le jugement.*» Or, il y en a beaucoup. Tous les hommes ne comparâtront donc pas.

Objection 3: Si quelqu'un est amené au jugement, c'est pour qu'on discute ses mérites. Mais il y a des hommes qui n'ont eu aucun mérite, par exemple les enfants morts en bas âge. Il ne sera donc pas un jugement universel.

Cependant: Les Actes disent que «*le Christ a été institué par Dieu juge des vivants et des morts.*» Ces deux catégories englobent tous les hommes, quelle que soit la manière de distinguer les morts des vivants. Tous les hommes viendront donc au jugement.

En outre, nous lisons dans l'Apocalypse: «*Voici qu'il vient sur les nuées, et tout oeil le verra.*» Ce qui ne serait pas si tous n'étaient pas présents.

Conclusion: Le pouvoir judiciaire a été conféré au Christ homme en récompense de l'humilité manifestée dans sa passion. Il y a répandu son sang d'une manière suffisante pour tous les hommes, bien qu'il n'ait pas réalisé en tous le salut, à cause des obstacles trouvés en certains. Il convient donc que tous les hommes soient rassemblés pour le jugement, afin de contempler son exaltation dans sa nature humaine, en laquelle il a été constitué pour Dieu juge des vivants et des morts.

Solution 1: Nous devons dire avec saint Augustin «Ce n'est point parce qu'il est dit jugeant les douze tribus d'Israël, que la tribu de Lévi, qui est la treizième, ne devrait pas être jugée ou que le Maître jugerait seulement ce peuple et non pas les autres nations.» Par cette expression les douze tribus, toutes les nations sont désignées, parce qu'elles ont été appelées par le Christ au même sort que les douze tribus.

Solution 2: Cette proposition «Les impies ne ressusciteront pas pour le jugement», si on l'applique à tous les pécheurs, doit être prise en ce sens qu'ils ne ressusciteront pas en vue de juger. Si on l'applique aux infidèles, elle signifie qu'ils ne ressusciteront pas pour être jugés, puisqu'ils «auront déjà été jugés.» Mais tous les hommes ressusciteront pour comparâtrre au jugement afin d'apercevoir la gloire de leur juge.

Solution 3: Même les enfants morts avant l'âge du discernement paraîtront au jugement pour être jugés aussi, puisqu'ils n'entreront pas dans la vision de Dieu sans un choix d'amour.

Article 5: Les bons seront-ils jugés en ce dernier jugement?

Objection 1: Il semble qu'aucun des hommes bons ne sera jugé, car il est dit en saint Jean «*Celui qui croit en moi n'est pas jugé*», et tous les bons croient au Christ.

Objection 2: Point de bonheur pour ceux qui sont incertains de leur béatitude. Saint Augustin prouve par là que les démons n'ont jamais été bienheureux. Or tous les saints sont bienheureux ils ont donc la certitude de leur béatitude. Puisqu'on ne juge pas ce qui est déjà certain, les bons ne seront pas jugés.

Objection 3: La crainte est incompatible avec la béatitude. Le jugement dernier, qui est dit très redoutable, ne pourrait avoir lieu sans provoquer la crainte de ceux qui doivent être jugés.

Objection 4: Saint Grégoire dit, à propos de ce texte de Job: «*Quand il aura été enlevé, les anges craindront*»: «Pensons au trouble de la conscience des méchants, alors que même la vie des bons sera bouleversée.» Les bienheureux ne seront donc pas jugés.

Cependant: Il semble que tous les bons seront jugés, car saint Paul dit aux Corinthiens «Il faut que nous soyons tous présentés au tribunal du Christ, pour que chacun rapporte ce qu'il a fait de son propre corps, en bien et en mal.» Il s'agit bien là du jugement tous les bons seront donc jugés. En outre, qui dit universel, dit toutes choses. Or ce dernier jugement s'appelle universel. Donc tous seront donc jugés.

Conclusion: Dans un jugement, il y a deux éléments les débats sur les mérites, et l'attribution des récompenses. Pour celle-ci, tous seront jugés, même les bons, puisque chacun recevra, par la sentence divine, un prix correspondant à son mérite. Mais les débats sur les mérites n'ont lieu que là où il subsiste un mélange de bonnes et de mauvaises actions. Or, pour ceux qui édifient leur vie sur la base de la foi, avec de l'or, de l'argent et des pierres précieuses, en se livrant totalement au service de Dieu, sans admettre aucun mélange considérable de culpabilité, il n'y a point place pour une discussion au sujet des mérites c'est le cas de ceux qui s'étant dépouillés totalement des choses du monde, «n'ont plus de sollicitude que pour Dieu seul.» Ceux-là seront sauvés mais non jugés.

Par contre, ceux qui construisent sur la base de la foi, mais avec du bois, du foin et de la paille, c'est-à-dire qui aiment encore les choses du siècle, et se livrent à des affaires terrestres, tout en ne faisant rien laisser avant le Christ, et en s'efforçant de réparer leurs péchés par des aumônes, ceux-là gardent un mélange de mérites et de culpabilités. Pour eux, il y a place pour une discussion au sujet de leurs mérites ils seront donc jugés, et pourtant sauvés.

Solution 1: La punition est l'effet de la justice, tandis que la récompense est celui de la miséricorde c'est pourquoi on attache de préférence au jugement, qui est un acte de justice, l'idée de punition; on en vient donc à parler de jugement pour dire condamnation. C'est en ce sens qu'on doit prendre le texte cité. Du reste la Glose le montre bien.

Solution 2: La discussion au sujet des mérites des élus n'est point pour enlever de leur cœur la certitude de la béatitude elle montre à tous d'une manière évidente la prééminence de leurs bonnes oeuvres sur leurs fautes; la justice divine en est mieux démontrée.

Solution 3: Saint Grégoire parle des justes qui sont encore dans leur chair mortelle. Il avait dit plus haut «Ceux qui auront été surpris dans leurs corps (par la fin du monde), bien que déjà forts et parfaits, cependant, parce qu'ils sont encore dans leurs corps, ne pourront pas, au milieu d'une telle vague de terreur, éviter toute épouvante.» il est clair que cette terreur se rapporte au temps qui précédera immédiatement le jugement. Il sera absolument terrible pour les méchants, mais non pour les bons, qui ne se sentiront pas soupçonnés de mal.

Les arguments contraires valent pour le jugement en tant que répartition des récompenses.

Article 6: Les méchants seront-ils jugés?

Objection 1: Aucun des méchants, semble-t-il, ne sera jugé. La damnation est certaine pour ceux qui meurent dans le péché mortel, comme pour ceux qui refusent de croire. Or nous voyons, en saint Jean, que, à cause de cette certitude de damnation, «*celui qui ne croit pas est déjà jugé*.» Pour ce même motif, aucun pécheur ne sera jugé.

Objection 2: La voix du juge est terrible pour ceux qu'il condamne. Mais nous lisons dans les Sentences, d'après saint Grégoire: «La parole du juge ne s'adressera pas aux incroyants.» Si donc elle

s'adresse au contraire aux croyants condamnés, les incrédules tireraient avantage de leur incrédulité c'est absurde.

Cependant: Tous les méchants doivent être jugés, parce que le châtement est infligé à chaque faute selon sa gravité: cela n'est pas possible sans la détermination du jugement. Tous les méchants seront donc jugés.

Conclusion: Le jugement en tant que détermination des peines pour les péchés concerne tous les méchants. En tant qu'appréciation des mérites, il concerne seulement les croyants. Chez les incroyants, il n'y a pas le fondement de la foi: son absence prive toutes les oeuvres qu'ils accomplissent de la parfaite rectitude d'intention. Il n'y a donc pas pour eux un mélange de bonnes oeuvres et de culpabilités qui exigerait une délibération. Mais les croyants, chez qui demeure le fondement de la foi, gardent au moins cet acte louable de leur foi bien que non méritoire sans la charité, il reste pourtant en soi-même ordonné à un certain mérite: il y a donc ici place pour une délibération. C'est pourquoi les croyants, qui ont été au moins numériquement citoyens de la cité de Dieu, seront jugés comme des citoyens, contre lesquels on ne peut porter sans discernement la sentence de mort. Au contraire, les incrédules seront condamnés comme des ennemis, qu'on extermine, chez les hommes, sans discuter leurs mérites.

Solution 1: Ceux qui meurent en état de péché mortel, doivent manifestement être damnés. Mais ils ont peut-être commis des actions secondaires auxquelles serait attaché un certain mérite. Pour manifester la justice divine, il faut qu'une délibération ait lieu au sujet de leurs mérites, afin de montrer qu'ils sont justement exclus de la cité des saints, dont ils paraissent extérieurement être du nombre des citoyens.

Solution 2: Le discours du juge, si on le considère par rapport à chaque individu, ne sera pas dur pour les croyants sur ce point spécial qu'il manifestera qu'il y a en eux des côtés louables qui n'existent pas chez les incroyants puisque «sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu.» Malgré cela, la sentence de condamnation, portée par tous les pécheurs, sera terrible pour tous. L'argument apporté en sens contraire valait pour le jugement de récompense.

Article 7: Les anges seront-ils jugés lors du jugement dernier?

Objection 1: Il semble que oui, d'après saint Paul aux Corinthiens *«Ignorez-vous que nous jugerons les anges?»* Il ne peut s'agir là de notre état actuel: il doit donc être question du jugement dernier.

Objection 2: Dans job, nous voyons au sujet de Béhémoth ou Léviathan, c'est-à-dire du diable: «Il sera précipité à la vue de tous; «et dans saint Marc, le démon interpelle le Christ: «Pourquoi es-tu venu nous perdre avant le temps? »Et la Glose d'ajouter: «Les démons apercevant le Seigneur sur la terre, croyaient qu'ils seraient aussitôt jugés.» Il semble donc que le jugement final leur soit destiné.

Objection 3: Saint Pierre dit: *«Dieu n'a point pardonné aux anges qui péchaient. Il les a réservés pour être jugés et livrés aux êtres hurlants de l'enfer et tourmentés dans le Tartare.»* Il semble donc que les anges seront jugés.

Cependant: «Dieu ne juge pas deux fois le même objet.» Les mauvais anges ont déjà été jugés, selon ce mot de saint jean *«Le prince de ce monde a déjà été jugé.»* Les anges ne seront donc plus jugés. En outre, la bonté ou la malice des anges est plus parfaite que celle des hommes sur la terre. Mais certains hommes, bons et mauvais, ne seront pas jugés, comme il est dit dans les Sentences. Les anges bons et mauvais ne seront donc pas jugés.

Conclusion: Le jugement en tant que délibération n'aura aucunement lieu pour les anges, bons ou mauvais car on ne pourrait trouver rien de mal chez les bons ni de bon chez les mauvais. Par contre, si nous parlons du jugement en tant que rétribution, nous devons distinguer deux sortes de rétributions: 1) L'une répond aux mérites personnels des anges elle fut accomplie dès le début. quand les uns furent élevés jusqu'à la béatitude, et les autres noyés dans la misère. 2) Il y a une autre rétribution qui correspond aux oeuvres bonnes ou mauvaises accomplies grâce à l'intervention des anges: celle-là aura lieu au jugement dernier: les bons anges se réjouiront davantage du salut de ceux qu'ils auront portés aux actions méritoires, tandis que les mauvais anges seront davantage tourmentés par la chute des hommes méchants, qui auront été poussés par eux au mal. Donc, à proprement parler, il n'y aura point place au jugement dernier pour les anges, ni comme juges ni comme jugés, mais seulement pour les hommes. Cependant, indirectement, le jugement regardera les anges, en tant qu'ils auront été mêlés aux actions des hommes.

Solution 1: Ce mot de l'Apôtre doit être appliqué au jugement de comparaison, car certains hommes seront trouvés supérieurs à certains anges.

Solution 2: Les démons eux-mêmes seront précipités, aux yeux des hommes, en ce sens qu'ils seront jetés pour toujours dans la prison de l'enfer sans avoir désormais la liberté d'en sortir: celle-ci ne leur était accordée que tant qu'ils étaient ordonnés par la divine providence à éprouver la vie des hommes.

QUESTION 50: La forme sous laquelle le juge viendra

Recherchons sous quelle forme le juge viendra juger:

1. Le Christ nous jugera-t-il sous la forme de son humanité?
2. Apparaîtra-t-il dans son humanité glorieuse?
3. Peut-on voir la divinité sans en être réjoui?

Article 1: Le Christ nous jugera-t-il sous la forme de son humanité?

Objection 1: En saint Jean, il est dit: «*Le Père a donné au Fils tout jugement, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père.*» Mais un honneur égal à celui du Père n'est pas dû au Fils selon sa nature humaine. Il ne jugera donc pas sous la forme humaine.

Objection 2: En Daniel, nous voyons ceci: «*Je regardais jusqu'à ce que les sièges fussent disposés et que l'Ancien siègeât.*» Les trônes désignent le pouvoir judiciaire. L'ancienneté est attribuée à Dieu, à cause de son éternité, selon Denys. Juger convient donc au Fils en tant qu'éternel, non en tant qu'homme.

Objection 3: saint Augustin affirme: «Par le Verbe Fils de Dieu s'accomplit la résurrection des âmes. Par le Verbe devenu dans l'incarnation Fils de l'homme, se fera la résurrection des corps.» Le jugement final concerne plutôt l'âme que la chair. Il convient donc mieux ait Christ de juger en tant que Dieu qu'en tant qu'homme.

Cependant: Saint Jean dit: «*Il lui a donné le pouvoir de juger parce qu'il est le fils de l'homme.*»

En outre, nous voyons dans Job «*Ta cause a été jugée comme celle d'un impie.*» La Glose ajoute: «par Pilate»; c'est pourquoi tu recevras le jugement et la cause.» Et la Glose reprend «pour juger justement.» Mais le Christ a été jugé par Pilate selon sa nature humaine: c'est donc en elle qu'il jugera.

De même, juger appartient à qui a le droit de poser des lois. Or, c'est en apparaissant dans sa nature humaine que le Christ nous a donné la loi de l'Évangile. C'est donc en elle qu'il jugera.

Conclusion: Pour juger, on doit avoir autorité. Saint Paul dit aux Romains: «*Qui es-tu donc pour juger le serviteur d'un autre?*» Le Christ a le pouvoir de juger en tant qu'il possède autorité sur les hommes, au sujet desquels aura lieu principalement le jugement final. Il est notre maître, non seulement en vertu de la création, parce que «le Seigneur lui-même est Dieu, lui-même nous a faits; Nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes», mais aussi en vertu de la rédemption qu'il a réalisée en sa nature humaine. Saint Paul dit aux Romains: «*Le Christ est mort et est ressuscité pour dominer les morts et les vivants.*» Pour obtenir la récompense de la vie éternelle, les biens de la création ne nous suffiraient pas sans le bienfait de la rédemption,

à cause de l'empêchement que le péché de nos premiers parents a inséré dans notre nature. C'est pourquoi, puisque le jugement final a pour but d'admettre certains hommes dans le royaume, tandis que d'autres en sont exclus, il convient que ce soit le Christ lui-même en sa nature humaine, grâce à laquelle l'homme est admis dans le royaume, qui Préside ce jugement. C'est ce que signifient les Actes: «*Lui-même a été institué par Dieu juge des vivants et des morts.*»

En outre, grâce à la rédemption du genre humain, il n'a pas restauré seulement l'humanité, mais par cette restauration (le l'homme, il a amélioré aussi toute la créature, universellement. saint Paul dit aux Colossiens: «*Pacifiant par son sang répandu sur la Croix, tout ce qui est sur terre et dans les cieux.*» C'est pourquoi, par sa passion, le Christ a mérité la domination et le pouvoir judiciaire, non seulement sur les hommes, mais sur toute créature. Saint Mathieu: «*Tout pouvoir m'a été donné dans le ciel et sur la terre.*»

Solution 1: Le Christ n'aurait pas suffi à racheter le genre humain s'il avait été seulement homme. S'il a pu racheter le genre humain selon sa nature humaine et obtenir par là le pouvoir judiciaire, cela manifeste qu'il est Dieu lui-même et doit être honoré autant que le Père, non pas comme homme, mais comme Dieu.

Solution 2: Dans cette vision de Daniel, il s'agit manifestement de la plénitude de l'ordre du pouvoir judiciaire. Elle réside d'abord, comme en sa source première, en Dieu lui-même, et plus spécialement dans le Père, qui est le principe de toute déité. C'est pour cela que le texte dit d'abord: «*L'Ancien siège.*» Mais le pouvoir judiciaire a été transmis par le Père au Fils, non seulement éternellement en vertu de sa nature divine, mais même dans le temps, selon sa nature humaine, qui l'a méritée. C'est pourquoi la vision prophétique se poursuit: «*Et voici que sur les nuées du ciel il semblait que le Fils de l'homme venait, et parvenait jusqu'à l'Ancien, qui lui donna pouvoir, honneur et royaume.*»

Solution 3: Saint Augustin parle en vertu d'une certaine appropriation: il ramène les effets que le Christ a opérés dans la nature humaine, à des causes qui sont semblables de quelque manière. Par notre âme, nous sommes faits à l'image et la similitude de Dieu, tandis que par notre chair nous sommes de la même espèce que le Christ homme. C'est pourquoi il attribue à la divinité ce que le Christ a fait dans nos âmes, tandis qu'il attribue à sa chair ce qu'il a fait ou fera dans notre chair. Cependant sa chair, en tant qu'organe de sa divinité, selon l'expression de saint Damascène, produit aussi des effets dans nos âmes comme dit saint Paul aux Hébreux: «*Son sang a purifié nos consciences de nos oeuvres de mort.*» Ainsi le Verbe fait chair est cause de la résurrection de nos âmes. Dès lors, même en sa nature humaine, il convient que le Christ soit le juge, non seulement des valeurs corporelles mais des valeurs spirituelles

Article 2: Le Christ au jugement apparaîtra-t-il sous la forme de son humanité glorieuse?

Objection 1: Au jugement, il ne semble pas que le Christ apparaîtra sous la forme de son humanité glorieuse. A propos de saint Jean: «*Ils verront celui qu'ils ont transpercé*», la Glose dit: «*Car il viendra en cette même chair dans laquelle il fut crucifié.*» Or il a été crucifié en une forme de faiblesse corporelle. C'est donc dans cette forme qu'il apparaîtra non sous une forme glorieuse.

Objection 2: Saint Mathieu dit: «*Le signe du Fils de l'homme apparaîtra dans le ciel*»: il s'agit du signe de la Croix. Saint Jean Chrysostome ajoute: «Le Christ viendra juger en montrant non seulement les cicatrices de ses blessures, mais même la forme très ignominieuse de sa mort.» Il ne sera donc pas sous une forme glorieuse.

Objection 3: Le Christ se présentera au jugement sous une forme qui puisse être vue par tous. Sous la forme de son humanité glorieuse, il ne pourrait pas être vu par tous, bons et méchants, car l'œil non glorifié ne semble pas être adapté pour voir l'éclat d'un corps glorieux. Il ne se présentera donc pas sous cette forme.

Objection 4: Ce qui est promis aux justes à titre de récompense ne peut pas être accordé à ceux qui ne sont pas justes. Voir la gloire de l'humanité du Christ est promis aux justes comme récompense, selon saint Jean: «Il entrera et sortira et trouvera des pâturages.» Saint Augustin l'interprète: «Ce sera la communion à la Divinité et à l'humanité.» Et Isaïe dit: «*Ils verront le Roi dans sa splendeur.*» Tous ne pourront donc pas voir au jugement la forme glorieuse du Christ.

Objection 5: Le Christ jugera dans la forme où il a été jugé. A propos de saint Jean: «*Ainsi le Fils vivifie qui il veut*», la Glose dit: «Dans la forme où il a été jugé injustement, il jugera justement, pour pouvoir être vu par les impies. Puisqu'il a été jugé sous sa forme de faiblesse, c'est en celle-là qu'il apparaîtra au jugement.

Cependant: Nous lisons en saint Luc: «*Ils verront le Fils de l'homme venir sur les nuées, avec grande puissance et majesté.*» Majesté et puissance appartiennent à la gloire. C'est donc en sa forme glorieuse qu'il apparaîtra.

En outre, le juge doit dépasser ceux qu'il juge: or les élus qui seront jugés par le Christ auront des corps glorieux. A plus forte raison, le juge lui-même se présentera sous sa forme glorieuse.

De plus, être jugé est un signe de faiblesse tandis que juger marque l'autorité et la gloire. En son premier avènement, quand le Christ est venu pour être jugé, il apparut sous une forme de faiblesse. Au second avènement, quand il viendra pour juger, il apparaîtra sous sa forme glorieuse.

Conclusion: Le Christ est appelé «*médiateur de Dieu et des hommes*», parce qu'il répare pour les hommes et implore le Père, tandis qu'il communique aux hommes ce qui tient du Père: Saint Jean dit: «*Je leur ai donné la lumière que tu m'as donnée.*» Il lui convient donc de communiquer avec chacun des termes qu'il unit: communiquant avec les hommes, il représente les hommes auprès du Père; communiquant avec le Père, il transmet ses dons aux hommes. Dans le premier avènement, il était venu pour réparer pour nous auprès du Père. Il apparaissait donc sous notre forme d'infirmité. Dans le second avènement, il viendra pour accomplir la justice du Père parmi les hommes. Il devra alors manifester la gloire qui lui vient de la communion avec le Père; il se montrera donc sous la forme glorieuse.

Solution 1: Il se montrera dans la même chair, mais dans une autre manière d'être.

Solution 2: Le signe de la Croix apparaîtra au jugement pour manifester une infirmité passée, mais non plus actuelle par là il montrera la justice de la condamnation de ceux qui ont repoussé tant de miséricorde, et surtout de ceux qui ont injustement persécuté le Christ. Les cicatrices qui apparaîtront sur son corps ne seront pas un signe d'infirmité: elles seront les marques de la très grande force par laquelle le Christ dans sa passion et sa souffrance a triomphé de ses ennemis. Il manifestera aussi sa mort très humiliante, non pas en la présentant aux regards comme s'il la subissait maintenant, mais en portant les hommes à se souvenir de cette mort passée, par la présentation des traces de cette passion d'autrefois.

Solution 3: Le corps glorieux possède le pouvoir de se manifester ou non comme tel à un oeil non glorifié, comme nous l'avons vu. C'est pourquoi le Christ pourra être vu par tous en sa forme glorieuse.

Solution 4: La gloire d'un ami nous réjouit. Par contre la gloire et la puissance de celui que l'ont hait est une grande source de tristesse. C'est pourquoi, tandis que la vision de la gloire de l'humanité du Christ sera une récompense pour les justes, elle sera un supplice pour ses ennemis. Isaïe: «*Qu'ils le voient et soient confondus les dirigeants du peuple, et que le feu (c'est-à-dire l'envie) dévore tes ennemis.*»

Solution 5: La forme signifie ici la nature humaine, en laquelle le Christ a été jugé et jugera. Elle ne vise pas la qualité de cette nature, qui ne sera pas infirme dans le juge comme elle l'était quand il fut jugé.

Article 3: La divinité peut-elle être vue sans jouissance par les méchants?

Objection 1: Il semble que la divinité puisse être vue par les méchants sans en éprouver de joie. Il est un effet certain que les impies savent manifestement que le Christ est Dieu. Ils verront donc sa divinité. Et pourtant ils n'en jouiront pas. Il pourra donc être vu sans joie.

Objection 2: La volonté perverse des impies n'est pas plus contraire à l'humanité du Christ qu'à sa divinité. Mais le fait de voir la gloire de son humanité sera pour eux une peine. A bien plus forte raison, s'ils voyaient sa divinité, ils en seraient plus attristés que réjouis.

Objection 3: L'affectivité ne suit pas nécessairement l'intelligence. Saint Augustin dit: «L'intelligence précède, et le sentiment suit plus tard ou pas du tout.» La vision appartient à l'intelligence et la joie à l'affectivité. Il pourra donc y avoir vision de la divinité sans joie.

Objection 4: «Tout ce qui est reçu en quelqu'un est reçu selon le mode de celui qui reçoit, et non selon le mode de ce qui est reçu.» Tout ce qui est vu est reçu de quelque manière dans celui qui le voit. C'est pourquoi bien que la divinité soit elle-même source de très grande joie, cependant, si elle est vue par ceux qui sont accablés de tristesse, elle ne les réjouira pas, mais les contristera davantage.

Objection 5: L'intelligence est à l'égard de l'intelligible comme le sens à l'égard du sensible. Nous voyons dans l'ordre sensible que «pour un palais malade le pain devient désagréable, alors qu'il est agréable pour un palais sain.» Comme dit saint Augustin, il en va de même pour nos autres sens. Dès lors, puisque les damnés ont l'intelligence désordonnée, il semble que la vision de la lumière créée lui apportera plus de souffrance que de joie.

Cependant: Nous lisons en saint Jean: «*La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le vrai Dieu.*» L'essence de la béatitude consiste donc en la vision de Dieu. Mais la notion même de béatitude inclut la joie. On ne peut donc voir la divinité sans en jouir.

En outre, l'essence même de la divinité est l'essence même de la vérité. Voir le vrai est pour tous une source de délectation; «Tous par nature désirent savoir», comme dit Aristote dans les *Métaphysiques*. La divinité ne peut donc pas être vue sans joie.

De plus, si une vision n'était pas toujours source de joie, ce serait que parfois elle engendre la tristesse. Mais la vision intellectuelle n'est jamais attristante. Parce que, comme dit Aristote, il n'y a pas de tristesse opposée à la délectation que l'on a en comprenant.. Puisque la divinité ne peut être vue que par l'intelligence, il semble qu'elle ne puisse pas être vue sans joie.

Conclusion: En toute chose désirable ou délectable, on peut considérer deux aspects: ce qui est désirable ou délectable, et ce qui est le motif de ce désir et de cette délectation. Boèce dit: «Ce qui est,

peut contenir quelque chose d'autre que son être; mais le fait d'être ne peut rien contenir d'autre que lui-même.» De même, ce qui est désirable ou délectable peut contenir quelque chose qui ne soit ni délectable ni désirable; mais ce qui est le motif même de cette délectabilité ne peut rien contenir, en soi-même, à cause de quoi il ne serait ni délectable ni désirable. De même les choses qui sont délectables seulement par participation à une bonté qui est la raison pour laquelle elles sont désirables et délectables, peuvent, si on les perçoit, ne pas apporter de jouissance; mais ce qui est bon en vertu de sa propre nature, il est impossible qu'en percevant son essence on n'en jouisse pas. Dès lors, puisque Dieu est essentiellement la Bonté en elle-même, il n'est pas possible de voir la divinité sans en jouir.

Solution 1: Les impies sauront manifestement que le Christ est Dieu, non en voyant sa divinité, mais grâce à des signes très manifestes de sa divinité.

Solution 2: On ne peut pas davantage avoir de la haine pour la divinité telle qu'elle est en elle-même, qu'on ne pourrait haïr la bonté elle-même; mais la divinité peut devenir objet de haine pour certains à cause d'effets particuliers qu'elle produit, parce qu'elle agit ou qu'elle ordonne contrairement à leur propre volonté. Il est donc impossible que la vision de la divinité ne soit pas délectable pour quelqu'un.

Solution 3: Ce texte de saint Augustin doit s'appliquer quand ce que l'intelligence perçoit est bon par participation seulement, et non par essence, comme sont toutes les créatures: en elles il peut y avoir quelque chose qui n'émeut point l'affectivité. Ici-bas, Dieu même n'est connu que par ses oeuvres, et l'intelligence ne parvient pas à la connaissance de l'essence elle-même de sa bonté. L'affectivité ne suit donc pas nécessairement la connaissance, comme elle le devrait si celle-ci pénétrait l'essence de Dieu, qui est la bonté même.

Solution 4: La tristesse n'est pas une disposition, mais plutôt une passion. Toute passion est supprimée par une cause plus puissante qui survient; elle ne peut chasser cette cause. C'est pourquoi, la tristesse des damnés disparaîtrait, si, par impossible, ils voyaient Dieu en son essence.

Solution 5: Si un organe est indisposé, sa conformité naturelle avec l'objet qui devrait normalement le faire jouir, disparaît, et la jouissance est empêchée. Mais la mauvaise disposition des damnés ne peut supprimer la disposition naturelle foncière qui les orientait vers la bonté divine, dont l'image demeure toujours en eux. Le cas est donc différent.

QUESTION 51: L'état du monde après le jugement

A cet égard, cinq questions se posent:

- 1) après le jugement général, doit-on compter deux demeures des hommes et pas une de plus?
- 2) Ces demeures seront-elles localisées?
- 3) la béatitude des saints sera-t-elle plus grande?
- 4) le châtement des damnés s'étendra-t-il jusque dans leur corps?
- 5) le monde durera-t-il ainsi éternellement?

Article 1: Après le jugement général doit-on compter deux demeures des hommes et pas une de plus?

Objection 1: Il semble qu'on ne doit pas compter deux demeures seulement, à savoir l'enfer et le paradis. Les enfants morts sans baptême seront éternellement dans les limbes puisqu'ils sont entachés du péché originel qui les sépare de Dieu.

Objection 2: Après le jugement général, certaines âmes n'auront pas achevé de satisfaire pour les peines du purgatoire. Il y aura donc une troisième demeure.

Objection 3: Le Seigneur dit: «*Dans la maison de mon Père, il y a de nombreuses demeures.*» Il semble qu'on doive compter plus de deux demeures au paradis.

Objection 4: Il faut aussi compter parmi les demeures le shéol, encore appelé sein d'Abraham, où étaient conduites les âmes de ceux qui sont morts avant la venue du Christ. Il s'agit d'un état où la vision de Dieu n'est pas possible. C'est la demeure des ombres, c'est-à-dire des âmes errantes. Les âmes sont parfois punies au lieu même où elles ont péché, c'est-à-dire ici bas, ce qui fait encore une demeure d'autant plus que les pécheurs sont parfois punis dès cette vie en ce monde.

Objection 5: Il faudrait distinguer d'autres demeures encore, par exemple, l'air ténébreux qui est représenté comme la prison des démons.

Objection 6: Ou encore, le paradis terrestre dans lequel Hénoch et Elie ont été transportés.

Objection 7: L'âme qui sort de ce monde avec le péché originel et n'ayant commis que des péchés véniels doit avoir une demeure à part. En effet, elle ne peut aller ni au ciel, puisqu'elle n'a pas la grâce, ni en enfer puisque seul le péché mortel y condamné.

Objection 8: Aux âmes en état de grâce mais avec des fautes vénielles à expier, est assignée une demeure spéciale, le purgatoire. Aux âmes en état de péché mortel, mais ayant fait quelques bonnes œuvres, devrait donc être assigné une demeure spéciale, distincte de l'enfer.

Cependant: Lors du jugement général, le Seigneur triera les brebis et les boucs en disant¹¹⁸⁹: «*Venez les bénis de mon Père*»aux élus et «*allez-vous en loin de moi, maudits* »aux damnés. Il n'y aura donc que deux demeures après le jugement général.

Conclusion: Des demeures distinctes sont assignées aux âmes selon leurs divers états ou conditions. L'âme unie au corps est ici-bas en état de mériter; Séparée du corps charnel qui, provisoirement la maintenait en liberté diminuée, elle est devenue en état de choisir son destin de manière définitive. Elle reçoit en conséquence la récompense du bien qu'elle a fait et c'est le paradis; La punition du péché actuel et mortel qu'elle a commis, c'est l'enfer des damnés.

Quant aux empêchements provisoires qui peuvent différer l'obtention immédiate de la gloire, ils sont supprimés. S'il est un empêchement qui vient de la personne, il est enlevé par le purgatoire dans lequel les âmes sont retenues jusqu'à expiation du péché commis. S'il est un empêchement de la nature, à savoir le péché originel, il est enlevé par le Christ à cause des mérites de sa rédemption accomplie sur la croix. Donc, lors du jugement général, il ne restera que deux demeures: l'enfer et le paradis.

Solution 1: Les limbes des enfants ne sont pas une demeure éternelle mais seulement provisoire car eux-mêmes doivent recevoir la prédication du Seigneur, au moment de leur mort ou après selon cette parole du Seigneur¹¹⁹⁰: «*Tout homme verra le salut de Dieu et devant lui tout genou fléchira.*» Si tout homme doit voir le salut de Dieu, c'est qu'il doit être proposé à tous, ce qui ne peut se faire que par la remise du péché originel. En fin de compte, tout genou fléchira devant Dieu, ceux des méchants par peur, ceux des bons par amour. Il n'y a donc que deux demeures éternelles, l'enfer et le paradis.

¹¹⁸⁹ Luc 2&, 25;

¹¹⁹⁰ Luc 3, 6; Isaïe 45, 23;

Solution 2: La providence divine permettra que toute âme ait achevé son purgatoire lorsque viendra le jugement dernier. Ce sera possible même pour ceux qui seront encore vivants lors du retour du Christ sur la terre. Il faut en effet se souvenir que la souffrance purificatrice n'est pas mesurable selon le temps extérieur mais seulement selon la durée intérieure de celui qui souffre quelques minutes peuvent paraître des années. Ainsi chaque âme paraîtra lors du jugement général de l'humanité selon la bonté ou la perversité qui doit être sienne pour l'éternité.

Solution 3: Comme nous l'avons montré, les demeures dont le Seigneur parle ici sont les divers degrés et les divers modes de béatitude des âmes. Les degrés se prennent de l'intensité de la charité; les modes de la grâce particulière dont chaque âme a vécu durant son pèlerinage terrestre et qui sont signifiés par les auréoles. Il s'agit donc plutôt de divers états que de diverses demeures.¹¹⁹¹

Solution 4: Comme les limbes des enfants, les limbes des âmes errantes appelés par l'Écriture «Shéol» sont une demeure provisoire des âmes trop attachées à la terre pour accepter de passer dans l'autre monde où les attend le Christ. Dieu permet cette errance comme une prolongation de la vie terrestre en vue de leur salut puisque, isolées dans leur névrose pendant des années, elles finissent par comprendre la vanité de leur attachement. Elles appellent le Messie qui les fait passer dans l'autre monde. A la fin du monde, il n'y aura plus d'âmes dans cet état à cause de la souffrance qui purifiera les derniers habitants de la terre au point de leur faire désirer le salut et grâce au retour du Christ. Le démon perdra ce jour-là son pouvoir sur les morts, selon saint Paul: «*Le Christ a supprimé la cédula de notre dette en la clouant sur la croix. Il a dépouillé les Principautés et les Puissances et les a données en spectacle à la face du monde, en les tramant dans son cortège triomphal.*»

Solution 5: L'air ténébreux n'est pas le lieu où les démons reçoivent leur punition, mais celui qui semble leur convenir dans la guerre qu'ils font aux hommes. Lors du jugement général, il n'y aura plus d'homme à tenter sur la terre. La demeure sera donc l'enfer.

Solution 6: Saint Augustin écrit: «Le paradis terrestre se rapporte à la vie présente et non à la vie future. Hénoch et Elie y furent conduits avec leur corps provisoirement afin qu'ils puissent revenir prêcher à la fin des temps sur la terre mais cette demeure est exceptionnelle et elle disparaîtra avec la glorification du corps de ces saints.» Mais nous avons montré que cette tradition est à interpréter dans un sens métaphorique¹¹⁹².

Solution 7: C'est là une hypothèse impossible. L'enfant sans libre arbitre ne peut pécher mortellement; à plus forte raison il ne le peut pécher véniellement. A l'éveil de la raison, il choisira absolument le bien ou le mal c'est-à-dire ou bien il fera un acte de charité qui le justifiera ou bien il commettra un acte mauvais qui le mettra en inimitié personnelle avec Dieu.

Solution 8: Les lieux terrestres où il arrive que des âmes séparées expient leurs fautes, ne sont cependant pas le vrai lieu de leur punition. L'apparition de certaines âmes de l'enfer est permise par Dieu pour instruire les hommes et leur inspirer une crainte salutaire du péché. Mais, à la fin du monde une telle pédagogie sera devenue inutile puisqu'il n'y aura plus d'homme en état de vie sur la terre. Le lieu de la damnation sera donc l'enfer.

Solution 9: Le mal ne se présente jamais à l'état pur et sans mélange de bien, de la façon dont le souverain bien existe sans mélange de mal. C'est pourquoi pour atteindre la béatitude, qui est le souverain bien, il faut être purifié de tout mal, soit avant de quitter ce monde, soit après, dans un lieu spécial qui est le purgatoire. Mais, en enfer, il ne saurait y avoir une absolue privation de bien. Les deux cas sont donc dissemblables, même si les bonnes œuvres qu'ils ont faites sur la terre peuvent valoir aux damnés un certain adoucissement de leur punition.

¹¹⁹¹ Voir Saint Ambroise, *De bono mortis*, n. 44-49; p. L, 14, 560-562.

¹¹⁹² Voir Question 30, article 4;

Article 2: Après la résurrection et le jugement général, y aura-t-il un lieu pour le paradis et l'enfer?

Objection 1: Il semble que le lieu de l'enfer et celui du paradis sera le même. En effet, l'Écriture montre que les démons peuvent entrer en contact avec les bons anges ¹¹⁹³: «*Le jour où les anges venaient se présenter devant Yahvé, le Satan s'avancait parmi eux*» Or les élus sont avec les damnés dans le même rapport que les saints anges avec les démons. Donc ils ne seront pas séparés à la fin du monde.

Objection 2: Il ne semble pas que le feu de l'enfer soit sous terre car Job, parlant de l'homme damné, dit: «*Et Dieu l'enlèvera du monde.*» Le feu qui châtiara les damnés n'est donc pas sous terre, mais hors du monde.

Objection 3: La Sagesse dit: «*Chacun est torturé par les choses par lesquelles il a péché*» Mais les méchants ont péché à la surface de la terre. Le feu qui les punit ne doit donc pas être au-dessous de la terre.

Objection 4: Le lieu du paradis semble être la terre et non l'univers entier. En effet, les hommes sauvés formeront une société. Il ne convient donc pas qu'ils soient dispersés dans les lieux immenses.

Cependant: Isaïe dit ¹¹⁹⁴: «*L'enfer souterrain a été à l'approche de ton avènement*» De même, l'apocalypse ¹¹⁹⁵: «*La bête fut capturée avec le faux prophète. On les jeta tous deux, vivants, dans l'étang de feu, de soufre embrasé.*» Donc l'enfer est un lieu. De même, à propos du paradis, l'apocalypse dit qu'il s'agit d'un lieu où habitent les hommes ressuscités.

Conclusion: Avant la résurrection des corps, l'enfer et le paradis ne doivent pas être appelés des lieux au sens métaphorique puisque, nous l'avons vu, les âmes humaines ne sont jamais de purs esprits. Elles sont donc toujours localisées, même si le corps qui leur reste est fait de matière psychique. Certes, enfer et paradis sont en premier lieu un état de l'âme selon qu'elle voit Dieu ou le rejette. Cependant, en conséquence, elles se réunissent entre elles en deux lieux bien séparés, puisque les âmes de l'enfer ne supportent pas la présence et la vue de ceux qui sont saints.

Nous avons vu que les âmes de l'enfer sont emprisonnées par elle-mêmes, par l'obsession de la recherche de leur propre bonheur et par le feu que cela produit en elles. Quant à savoir où elles cachent leur misère, il est difficile de se prononcer. Certains pensent qu'elles s'isolent dans l'immensité de l'univers, d'autres, et c'est plus probable, qu'elles se réunissent entre elles autour de leur commun projet de révolte contre Dieu et ses saints. De toute façon, ce n'est que par exception que les démons sont autorisés par Dieu à troubler de leur présence les hommes qui vivent sur la terre. En ce qui concerne les hommes damnés, l'emprisonnement est réalisé dès avant la résurrection, juste après leur jugement individuel, car ils ne peuvent être d'aucune utilité pour le bien des hommes qui sont sur la terre, n'ayant pas la capacité naturelle d'intervenir par eux-mêmes dans le monde visible, comme le font les démons.

Quant aux âmes du paradis, il semble d'après le témoignage de ceux qui ont approché la mort suite à un accident non volontaire, qu'elles vivent dans des lieux paradisiaques, situés dans une dimension parallèle, celle du monde composé de cette matière psychique qui compose leur corps. Il ne s'agit pas d'un monde de l'imaginaire mais d'un autre état de la matière qui permet la réalisation de réalités invisibles pour nous.

Après la résurrection, les hommes ressuscités étant de nouveau unis à leur corps charnel, ils seront par nature *a fortiori* localisés. Il est donc convenable que, selon la récompense ou la punition qu'ils méritent, ils soient introduits dans un lieu proportionné. Ce lieu n'est pas seulement une métaphore

¹¹⁹³ Job 1, 6;

¹¹⁹⁴ Isaïe 14, 9;

¹¹⁹⁵ Apocalypse 19, 20;

mais une réalité. En conséquence, les élus étant glorifiés dans leur âme et dans leur corps, à cause du mérite de leur grande charité. Ils vivront éternellement dans un monde d'harmonie et de beauté que les saints appellent le paradis par analogie avec le jardin que Dieu avait originellement préparé pour Adam et Eve. L'Écriture l'appelle aussi le plus haut des cieux, par analogie avec l'incorruptibilité de leur vie qui ressemblera par sa stabilité à celle des astres du Ciel. Le monde nouveau préparé par Dieu sera beaucoup plus vaste que la terre qui n'était qu'un lieu provisoire d'épreuve. Les élus pourront exercer l'agilité de leur corps, sans jamais quitter la contemplation de l'essence divine, à travers un univers de beauté et d'harmonie.

Le retour du Christ, la résurrection des morts et la transformation des vivants, sont déjà une oeuvre gigantesque, à la mesure de la puissance de Dieu. Mais si l'on ajoute à cela, immédiatement après, la transformation du monde, nous pouvons nous faire une idée de l'énergie qu'il déploiera pour nous combler. Dieu ressemblera à un fiancé enfin réuni à sa bien-aimée. Il ne sait que faire pour la combler. Il se donne à elle et cela suffit. Pourtant, il ajoute toutes les folies que l'amour peut imaginer: des parures somptueuses, des royaumes, des amis, des fleurs, des animaux... Dieu se comportera de la même façon, comme un prince, à la mesure de sa toute puissance. Il créera un univers grandiose de telle façon que l'éternité ne nous suffira pas pour le visiter. A vie éternelle de bonheur, Dieu fait correspondre un univers infini de beautés. Il commencera son oeuvre en détruisant. Saint Pierre nous décrit son action: *«Il viendra, le jour du Seigneur, comme un voleur. En ce jour, les cieux se dissiperont avec fracas, les éléments embrasés se dissoudront, la terre avec les oeuvres qu'elle renferme sera consumée»*¹¹⁹⁶. Comme tous les textes apocalyptiques, ce texte parle en premier lieu de notre mort individuelle. Mais il décrit aussi la fin de notre planète: Dieu ne voudra pas la laisser subsister car elle est souillée tout entière des restes de nos péchés. Rien ne devra demeurer des immenses cités où l'homme a si rarement vécu pour son prochain. Personne ne regrettera les cathédrales gothiques, où l'on priait si mal au temps où Dieu se cachait dans son eucharistie. Personne ne voudra garder les immenses bibliothèques puisqu'on lira les sciences à livre ouvert sur le visage de Dieu. Il ne devra rien subsister du monde ancien, pas pierre sur pierre, car le monde nouveau le remplacera. Même les oeuvres faites par Dieu pour cette terre disparaîtront. Les textes des Évangiles seront brûlés par le feu dont parle saint Pierre¹¹⁹⁷: nous aurons le Christ lui-même, présent devant nos yeux.

Après la destruction de la terre, Dieu commencera à façonner un nouvel univers. Il s'agira d'un univers physique, tout autant que notre corps, mais adapté à sa nouvelle vie. Il sera donc comme lui éternel, délivré de toute corruption et génération, dispensé de cette loi de désagrégation (l'entropie) qui nous tient actuellement. C'est Dieu lui-même qui, en le soutenant comme il soutiendra notre corps et le dispensera de se nourrir, le rendra incorruptible. Nous comprendrons à cette heure l'utilité des milliards de mondes dont nous apercevons la lumière la nuit par temps clair: il existe des milliards d'étoiles parce que ces mondes sont préparés pour nous après notre résurrection. Nous pourrions les visiter et qui sait ce que Dieu y aura préparé en beauté, nouveauté et féerie? Ces mondes sont-ils habités par des créatures spirituelles? Rien dans la révélation ne nous permet de l'affirmer ou de le nier. De doctes théologiens ont répondu non à cette question, affirmant que nous étions le centre du monde: la preuve de ce fait leur paraissait sauter aux yeux puisque le Verbe de Dieu s'est fait homme «pour nous.» La réponse est solide au moins en apparence. Mais elle oublie un détail: si le Verbe s'est incarné, c'est qu'il est capable de folies d'amour dont personne ne peut soupçonner la limite. Rien ne l'a empêché de créer des anges et de les conduire à la vision béatifique en un instant, dès le premier acte de leur amour pour lui. De même qui peut affirmer en son nom qu'il est certain qu'il n'a pas mis, en chacune des milliards de galaxies, des êtres dotés de vie spirituelle qu'il destine à être nos compagnons de bonheur pour toujours? Nous ne pouvons savoir avec certitude qu'une chose: s'il les a créés, c'est qu'il veut se donner à eux comme à nous et aux anges, dans le bonheur de sa présence. Comme à nous et aux anges, il ne demandera qu'une condition: humilité et amour offert en retour.

En ce qui concerne les damnés, on doit parler autrement. A cause de la méchanceté de leur cœur, ils devront être séparés du monde des élus et enfermés dans un lieu où ils ne puissent plus nuire à

¹¹⁹⁶ 2, Pierre 3, 10;

¹¹⁹⁷ 2 Pierre 2, 7;

personne. Après le jugement général, aucun damné, démon ou homme ne rencontrera jamais plus les élus pour plusieurs raisons:

1) Pour qu'ils ne puissent souiller de leurs paroles de haine et de blasphème le monde des élus.

2) Par miséricorde pour eux, afin que la joie des élus et la gloire du Christ ne soient pas perpétuellement devant leurs yeux;

Il est très probable que Dieu n'aura pas à instaurer une prison autre que celle qu'ils se créent eux-mêmes. Rappelons que Dieu, en permettant la damnation de certains, ne fait que respecter leur liberté et n'a aucune raison de les punir autrement qu'ils se punissent eux-mêmes en se privant de la seule fin qui aurait pu les rendre bienheureux. Partout où ils sentiront la présence d'un élu, ils fuiront son humilité et son amour, source pour eux de la rage la plus forte, au point qu'on ne les rencontrera jamais¹¹⁹⁸. Le seul souvenir de ce bonheur qu'ils ont méprisé par orgueil et qu'ils jalouent sera suffisamment douloureux pour eux.

Solution 1: Tant qu'il restera des hommes sur la terre, les démons ne seront pas tous enfermés dans l'abîme car la providence de Dieu utilise leur action malveillante contre les hommes de telle façon qu'elle puisse faire grandir la charité des bons et la perversité des méchants. Après le jugement général, Lucifer et ses anges n'auront plus aucune utilité: ils seront donc définitivement enfermés dans le feu de l'enfer, selon l'autorité de l'apocalypse. Cependant, n'étant pas unis naturellement à un corps, ils seront localisés à la manière des purs esprits ce que signifie que l'exercice de leur jugement et de leur puissance sera à tel point centré sur eux-mêmes qu'ils seront localisés en eux-mêmes, dans le propre feu de leur être. Fuyant comme avec la plus grande répulsion la victoire de l'humilité chez les élus, n'ayant plus aucun motif de venir auprès de Dieu réclamer un homme ou une âme, ils ne sauront plus rien de ce qui se passe dans le monde des élus.

Solution 2: Ce mot de Job: «*Dieu l'enlèvera du globe*», doit s'entendre du globe de la terre, c'est-à-dire de ce monde. Saint Grégoire l'explique ainsi: «*Quelqu'un est enlevé de ce monde, quand à l'apparition du juge d'en haut, il est ôté de ce monde dans lequel il est injustement glorifié.*» Le globe n'est point ici celui de l'univers, comme si le lieu des peines se trouvait en dehors de tout l'univers.

Solution 3: L'affirmation «*chacun est torturé par ce par quoi il a péché*» ne vaut que pour les principaux instruments du péché: puisque l'homme pêche par l'âme et par le corps, il sera puni en chacun d'eux. Mais il n'est pas exigé que l'homme soit puni en chaque lieu où il a péché, car le lieu de la vie terrestre est autre que celui des damnés. On peut dire ainsi que cette affirmation vaut pour les peines par lesquelles l'homme est puni dès cette vie, en tant que chaque faute entraîne sa peine, car tout esprit qui est sorti de l'ordre est son propre bourreau.

Solution 4: Le centre du paradis céleste ne sera ni la terre ni une quelconque planète mais le corps du Christ qui, par sa beauté supérieure et sa personnalité divine attirera tous les regards. C'est pourquoi saint Luc¹¹⁹⁹ écrit: «*Là où sera le corps, là seront les aigles*» c'est-à-dire les contemplatifs. Quant au

¹¹⁹⁸ Comme dit saint Augustin: «J'estime que nul ne sait en quelle partie du monde se trouve l'enfer, sauf celui à qui l'Esprit Saint l'a révélé.» Saint Grégoire, interrogé sur ce point, répond: «Je n'ose rien préciser témérairement à ce sujet. Certains en effet pensèrent que l'enfer était en quelque partie de la terre. D'autres estiment qu'il est sous terre.» Et il montre que cette dernière opinion est plus probable, pour deux motifs. D'abord en raison du nom même de l'enfer.» Si nous l'appelons enfer (*infernum*) parce qu'il se trouve au-dessous (*inferius*) l'enfer doit être sous la terre comme la terre est sous le ciel.» Ensuite, à cause de ce que dit l'Apocalypse: «Personne ne pouvait ouvrir le livre, ni dans le ciel, ni sur terre, ni sous la terre»: ceux qui sont dans le ciel, ce sont les anges; sur terre, ce sont les hommes vivants encore dans leur corps; sous terre, ce sont les âmes qui se trouvent en enfer. Saint Augustin semble trouver deux motifs pour lesquels il convient que l'enfer soit sous terre. Premièrement: «Puisque les âmes des défunts ont péché par amour de la chair, on leur donne ce qu'on donne habituellement à la chair morte, c'est-à-dire qu'elles soient ensevelies sous la terre.» Secondement: la tristesse est dans les esprits comme la pesanteur est dans les corps, tandis que la joie apparaît comme la légèreté de l'esprit. Dès lors, «de même que pour les corps, s'ils suivent l'ordre de leur pesanteur, les plus lourds sont les plus bas, de même pour les esprits, les plus bas sont les plus tristes.» Ainsi, de même que le lieu le plus adapté pour la joie des élus est le ciel, de même pour la tristesse des damnés, le lieu le plus adapté est le plus bas de la terre. On ne doit pas objecter que saint Augustin écrit: «On dit ou on croit que les enfers sont sous les terres», parce que dans le livre des Rétractations, il l'a corrigé en écrivant: «Il me semble que j'aurais dû dire que les enfers sont sous les terres, plutôt que d'apporter la raison pour laquelle on pense ou on croit qu'ils le sont.» Cependant, certains philosophes ont affirmé que le lieu de l'enfer était sous le globe terrestre, mais à la surface de la terre en la partie qui nous est opposée.» Il semble qu'Isidore le pense, quand il dit que «le soleil et la lune se tiendront dans l'ordre dans lequel ils ont été créés, afin que les impies livrés à leurs tourments ne jouissent pas de leur lumière.» Cela ne vaudrait aucunement si l'enfer était au-dessous de la terre.

Nous avons vu plus haut comment on peut interpréter ces paroles. Pythagore place le lieu des tourments dans une sphère de feu, qu'il dit se trouver au milieu de tout l'univers. Il appela cette région prison de Jupiter, comme nous le voyons dans Aristote. Mais il est plus conforme à l'Écriture de dire qu'il est sous terre.

¹¹⁹⁹ Luc 17, 34;

reste de l'univers, dont la beauté et la variété réjouira le regard des saints, il sera à la taille de leur vie éternelle, c'est-à-dire qu'il sera grandiose. Et sa taille immense ne supprimera pas la vie commune des élus puisqu'ils seront à chaque instant présents aux autres à travers leur contemplation de Dieu.

Article 3: La béatitude des saints sera-t-elle plus grande après le jugement qu'auparavant?

Objection 1: Il semble que non. Plus une chose parvient à la ressemblance avec Dieu plus elle participe parfaitement à sa béatitude. L'âme séparée du corps est plus semblable à Dieu que quand elle est unie au corps. La béatitude est donc plus grande avant qu'elle reprenne son corps physique.

Objection 2: Une force unifiée est plus puissante que si elle est divisée. Mais l'âme hors du corps est plus unifiée que dans le corps. Sa puissance d'action est donc plus grande, et ainsi elle participe plus parfaitement à la béatitude qui consiste en un acte.

Objection 3: La béatitude consiste en un acte de l'intelligence spéculative. Mais l'intelligence dans son acte n'implique pas un organe corporel. La reprise du corps ne donnera donc pas à l'âme la possibilité de comprendre plus parfaitement. La béatitude de l'âme ne sera donc pas plus grande après sa résurrection.

Objection 4: Rien de plus grand que l'infini: un être fini ajouté à l'infini ne le grandit pas. Mais l'âme bienheureuse avant la résurrection du corps charnel possède la béatitude puisqu'elle jouit d'un bien infini, Dieu. Après la résurrection du corps, elle ne jouira pas d'autre chose, sauf peut-être de la gloire de la chair, des plaisirs du toucher, qui sont des biens finis. La joie qui suivra la reprise du corps ne sera donc pas plus grande qu'auparavant.

Cependant: A propos de l'Apocalypse, la Glose ordinaire dit: «Actuellement, les âmes des saints se trouvent sous les autels, c'est-à-dire dans une moindre dignité que plus tard.» Leur béatitude sera donc plus grande après la résurrection qu'après leur mort.

En outre, la béatitude est accordée aux bons comme récompense, comme la souffrance est infligée aux méchants. Mais la souffrance des méchants sera plus grande après la reprise de leur corps, car ils seront punis non seulement dans l'âme et le psychisme mais dans la chair. La béatitude des saints sera donc plus grande après la résurrection des corps.

Conclusion: Il est manifeste que la béatitude des saints sera augmentée en étendue après la résurrection, car elle ne sera plus seulement de l'âme et dans la sensibilité, mais aussi du corps de chair et dans ses facultés. La béatitude de l'âme elle-même sera accrue et étendue puisqu'elle ne jouira pas seulement de son propre bien, mais aussi du bien du corps. On peut même dire que la béatitude de l'âme sera accrue en intensité. Le corps de l'homme peut, en effet être considéré de deux manières: d'une part, en tant qu'il peut être perfectionné par l'âme; D'autre part, selon qu'il y a en lui quelque chose qui gêne l'âme dans ses opérations, parce qu'elle ne parvient pas à le perfectionner totalement. Selon la première manière de considérer le corps, son union avec l'âme ajoute à celle-ci quelque perfection, puisque toute partie est imparfaite et se complète dans son tout: le tout se comporte à l'égard de la partie comme la forme à l'égard de la matière. L'âme est donc plus parfaite dans son existence naturelle quand elle est dans le tout, c'est-à-dire dans l'homme composé de l'âme et du corps, que quand elle est une partie séparée.

Mais l'union avec le corps, dans la seconde manière de considérer, empêche la perfection de l'âme: c'est pourquoi la Sagesse dit que «le corps qui se corrompt, appesantit l'âme.» Si donc on enlève du corps tout ce par quoi il résiste à l'action de l'âme, celle-ci sera absolument parlant plus parfaite dans ce corps que séparée de lui. Plus une chose est parfaite en son être, plus elle peut agir parfaitement. L'opération de l'âme unie à un tel corps sera donc plus parfaite que celle de l'âme séparée. Tel sera le corps glorieux, entièrement soumis à l'esprit. Puisque la béatitude consiste en une opération, celle de

l'âme sera plus parfaite après la reprise du corps qu'auparavant. Tout être imparfait tend à sa perfection. L'âme séparée tend naturellement vers son union avec le corps; et à cause de cette tendance, qui vient d'une imperfection, l'opération par laquelle elle tend vers Dieu est moins intense. C'est ce que dit saint Augustin: «Par le désir du corps, l'âme est retardée dans sa tendance totale vers ce bien suprême.»

Solution 1: L'âme unie au corps glorieux est plus semblable à Dieu que quand elle en est séparée, parce que, en lui étant unie, elle possède plus parfaitement l'existence. En effet, plus une chose existe parfaitement, plus elle est semblable à Dieu: ainsi le cœur, dont la perfection vitale consiste dans le mouvement, est plus semblable à Dieu quand il se meut que quand il se repose, bien que Dieu ne se meuve jamais.

Solution 2: La puissance qui par nature doit être dans la matière est plus puissante quand elle se trouve dans la matière que quand elle en est séparée, bien que, absolument parlant, la puissance soit supérieure quand elle est séparée de la matière.

Solution 3: Bien que l'esprit ne se serve pas du psychisme et des images qu'il apporte corps dans l'acte de connaissance qu'est la vision béatifique, il s'en sert pour toutes les autres opérations comme celles de ses rapports aux autres âmes, aux anges et à l'univers. C'est pourquoi l'âme doit garder son psychisme après la mort. Le retour du corps charnel a une autre finalité. Faisant partie de l'être de l'homme, la présence du corps contribue de quelque manière à la perfection de l'être tout entier. L'homme, par l'union avec son corps glorieux, sera plus parfait en sa nature, et donc plus efficace dans son opération. C'est pourquoi le bien du corps lui-même coopérera, pour ainsi dire instrumentalement, à l'opération en laquelle consiste la béatitude. Aristote dit que les biens extérieurs coopèrent instrumentalement à la félicité de la vie.

Solution 4: Bien que le fini ajouté à l'infini ne le grandisse pas, il lui ajoute quand même quelque chose, parce que fini et infini sont, deux choses, tandis que l'infini en lui-même n'en est qu'une. L'extension de la joie ne la rend pas plus grande mais plus intense. C'est pourquoi la joie augmente en étendue quand elle porte sur Dieu et sur la gloire du corps, et non seulement sur Dieu. La gloire du corps coopérera à l'intensification de la joie au sujet de Dieu, en tant qu'elle perfectionnera l'opération par laquelle l'âme adhère à Dieu. En effet, plus une opération est parfaite, plus la puissance est grande, comme cela ressort de ce que nous avons dit.

Article 4: Le châtement des damnés s'étendra t-il jusque dans leur corps après la résurrection et le jugement général?

Objection 1: Cela ne semble pas. La miséricorde de Dieu ne saurait appliquer une peine physique extérieure aux damnés. Ils seront suffisamment punis par leur séparation d'avec Dieu et par la solitude de leur âme.

Objection 2: Il ne peut exister de pleurs chez les damnés puisque les pleurs impliquent l'écoulement des larmes ce qui est une certaine sécrétion et donc une corruption. Or le corps des damnés sera par nature incorruptible.

Objection 3: Un feu qui ne consume pas le corps, qui est ténébreux et dont l'effet est proportionnel à la faute de chacun ne peut être un feu réel mais seulement une métaphore qui symbolise la douleur physique qui rejaillit d'une manière naturelle de l'âme sur le corps des damnés. C'est pourquoi saint Jean Damascène écrit ¹²⁰⁰: «Le diable et les démons et leur homme, l'Antéchrist, seront livrés avec les impies et les pécheurs au feu éternel, non pas matériel comme celui qui est ici, parmi nous, mais

¹²⁰⁰ Jean Damascène, «De la foi orthodoxe », livre 4;

tel que Dieu connaît.»

Objection 4: Les damnés passeront d'une chaleur très ardente à un froid très violent sans que cela les rafraîchisse¹²⁰¹. Or la chaleur du feu ne peut exister en même temps que le froid. Donc le feu de l'enfer n'est pas extérieur, il signifie une passion intérieure de l'âme rejaillissant dans le corps.

Objection 5: Le ver rongeur du remords ne peut être un ver matériel, une sorte de cancer qui ronge de l'intérieur le corps des damnés puisque ce corps sera absolument incorruptible.

Cependant: L'apocalypse parle d'un étang de feu. Or la nature du feu, c'est de faire souffrir ce qui ne lui est pas adapté. Le corps des damnés sera fait de chair. Il ne sera pas adapté au feu. Il y aura donc une peine physique en enfer. En outre, dit le Psalmiste¹²⁰²: *«le feu et le soufre, et le souffle des tempêtes seront la part de leur calice.»* Job écrit¹²⁰³: *«De l'eau des neiges, ils passent à l'extrême chaleur.»*

Conclusion: A propos des peines physiques dues pour le péché on voit qu'il en existe de deux sortes sur la terre:

1) Certaines ont pour origine directe des lois internes à la nature humaine: les souffrances de l'âme rejaillissent nécessairement sur la sensibilité et, par conséquent, sur le corps puisque le corps est dépendant du psychisme. Ainsi, celui dont l'âme est séparée de Dieu par le péché, n'ayant plus de finalité spirituelle, ressent des angoisses psychologiques, ce qui signifie que ses passions et son imagination ne connaissent plus de paix. Lorsque ces angoisses sont très fortes, elles peuvent avoir des effets jusque dans la vie végétative, comme on le voit chez ceux qui souffrent d'ulcères de l'estomac ou de dépressions nerveuses.

Avant la résurrection de la chair, les âmes séparées de Dieu subiront déjà les passions mauvaises dans leur psychisme. Ainsi, le remords de leur volonté rejaillira dans leur imagination à travers des cauchemars, dans leurs passions par un perpétuel état d'insatisfaction, d'angoisse, de désespoir et de tristesse.

Après la résurrection des corps, les damnés subiront dans leur corps de chair des souffrances physiques: un feu intérieur les brûlera organiquement, ayant son origine dans le feu de leur âme tel que nous l'avons décrit précédemment. Ils vivront dans leur corps une agitation incessante, un inconfort physique et des difformités. Cependant, ces défauts ne toucheront pas la substance de leur corps qui sera par nature incorruptible. D'après le Seigneur, il y aura des pleurs et des grincements de dents. Après la résurrection, il n'est plus possible de prendre métaphoriquement de telles réalités car celui qui possède son corps manifeste extérieurement les passions de son âme par des actions de son corps. Les damnés éprouveront du regret, non à cause de leur péché mais à cause de leur solitude et de leur malheur. Ils pleureront donc; D'autre part, ils éprouveront de la haine pour la justice de Dieu qui les punit ainsi et de la jalousie pour le bonheur des élus. Leur colère intérieure se manifestera extérieurement par des blasphèmes proférés et des grincements de dents.

2) Certaines peines physiques qui frappent les hommes sur la terre ont directement pour origine Dieu. C'est pourquoi le Deutéronome annonce¹²⁰⁴: *«puisque tu n'auras pas servi Yahvé ton Dieu dans la joie et le bonheur, Yahvé enverra contre toi la faim, la soif, la nudité, privation totale.»* Lorsque Dieu envoie activement de telles peines sur l'homme qui est sur terre, ce peut être dans un but pédagogique, afin qu'il s'amende de son péché, s'humilie et revienne dans la voie du salut éternel. Ce peut être aussi dans le but d'un rétablissement de la justice afin que le méchant reçoive le salaire de sa méchanceté.

Après la résurrection, les damnés seront irrémédiablement fixés dans leur péché. Dieu ne leur enverra pas de peine dans un but pédagogique puisqu'il n'y aura plus chez eux d'espoir de conversion. Restera-t-il donc un motif de justice? Il convient dit saint Bonaventure, «que ceux qui ont péché par la

¹²⁰¹ Job 24, 19;

¹²⁰² Psaume 10, 7;

¹²⁰³ Job 24, 19;

¹²⁰⁴ Deutéronome 28, 47;

matière soient punis par la matière.»

Selon l'opinion de certains théologiens, il faut poser l'existence d'un réel feu matériel surajouté par Dieu comme un bourreau ajoute une souffrance au criminel: le feu de l'enfer est, selon eux, un véritable feu mais il n'agira pas sur le corps des ressuscités de la même façon qu'ici bas: il ne pourra le consumer et il fera souffrir plus ou moins selon les modalités du péché. Il sera donc davantage un instrument de la justice divine qu'un feu aveugle et son action sera réglée par la vertu de l'action divine.

Quant à la nature de ce feu, il est possible de la préciser. Plusieurs opinions existent: certains pensent qu'ils s'agit seulement d'un emprisonnement matériel, s'appuyant sur la parole du Seigneur qui dit¹²⁰⁵: «Après lui avoir lié les mains et les pieds, jetez le dans les ténèbres extérieures.» Il est vrai que ce qui est ténébreux n'est pas un feu puisque la nature du feu est d'éclairer. D'après eux, le feu de l'enfer serait donc cette souffrance intérieure du corps due à la perversité de l'âme et que nous avons décrite plus haut. Il leur paraît inutile de poser l'existence d'un feu extérieur surajouté par Dieu et qui ressemblerait à une prison capable d'isoler les pécheurs des justes qu'ils ne doivent aucunement venir troubler. Un tel emprisonnement leur paraît être une peine suffisante pour que justice soit faite. Car l'orgueil des damnés ne supportera pas d'être ainsi enfermé.

Solution 1: Il convient que celui qui a péché soit par où il a péché. La sagesse dit¹²⁰⁶: «Chacun sera torturé par ce en quoi il pèche.» Les hommes pêchent par les choses sensibles de ce monde. Il est donc juste qu'ils soient punis par elles. Ce sera le rôle du feu matériel. En outre, il emprisonnera le corps des damnés de telle façon qu'ils ne pourront en sortir. En cela, il sera une punition contre le péché d'orgueil car les damnés seront extérieurement contrariés de ne plus pouvoir aller librement où ils veulent.

Solution 2: Dans les pleurs corporels, nous distinguons deux choses: d'abord l'écoulement des larmes; et quant à cela les pleurs corporels ne peuvent se trouver chez les damnés car, après le jour du jugement, il n'y aura plus de génération, ni de corruption, ni d'altération corporelle. Dans l'écoulement des larmes, il doit y avoir sécrétion du liquide qui passe dans les larmes. A ce point de vue, il ne pourra pas y avoir de pleurs corporels chez les damnés. Mais dans les pleurs corporels, il y a aussi une certaine commotion et un certain trouble de la tête et des yeux: Sous cet aspect, les pleurs pourront exister chez les damnés après la résurrection de la chair: les corps des damnés, en effet, ne sont pas seulement affligés de l'extérieur mais même de l'intérieur, en tant que le corps est poussé par la passion de l'âme vers un état bon ou mauvais. A ce point de vue, les pleurs prouvent la résurrection de la chair.

Solution 3: Saint Damascène ne nie pas absolument que ce feu soit matériel, mais il affirme qu'il ne l'est pas à la manière d'un feu terrestre, comme un feu de cheminée. Il agit d'une manière subjective c'est-à-dire en fonction de celui qu'il éprouve. Il semble donc qu'il s'agit là une fois de plus de cette souffrance physique qui atteint de l'intérieur le corps par répercussion de la perversité de l'âme. Quant au lieu où demeureront les damnés, il est inutile de l'imaginer comme le plus laid des endroits, quoique la présence des mauvais enlaidira ce lieu, comme on le voit dans les quartiers où s'établit le vice et la délinquance. Ils rendront laid ce qu'ils côtoieront.

Solution 4: Comme nous l'avons montré, la plus grande souffrance des damnés ne sera pas due au feu extérieur qui les emprisonnera mais au feu intérieur de leur âme malheureuse. Ainsi voit-on sur terre qu'il est plus douloureux d'être plongé dans un total désespoir que de souffrir d'une douleur physique. Ainsi, le froid dont parle l'objection signifie la conscience effrayante que les damnés auront de l'éternité de leur malheur.

Solution 5: Le ver qui sera infligé aux damnés ne doit pas être considéré comme corporel, mais comme spirituel: c'est le remords de la conscience qui est ainsi appelé, parce qu'il naît de la

¹²⁰⁵ Mathieu 22, 13;

¹²⁰⁶ Sagesse 11, 17;

pourriture du péché, et fait souffrir l'âme, comme le ver corporel, né de la pourriture, fait souffrir en mordant. On pourrait dire aussi que la chair est torturée par le ver spirituel, parce que les souffrances de l'âme rejaillissent sur le corps, ici-bas et dans l'au-delà.

Article 5: Le monde demeurera t-il ainsi éternellement?

Objection 1: Dieu qui est infiniment bon, se communique à des créatures sans qu'il puisse y avoir de limites. Or, si les oeuvres de Dieu s'arrêtent après le jugement général, le nombre de ceux qui jouiront de son bonheur sera limité. Il convient donc que Dieu crée à nouveau d'autres mondes et ceci pour l'éternité, afin que le nombre des élus soit infini.

Objection 2: Un nombre où une partie de ses membres sont dans le malheur ne saurait durer éternellement semblable à lui-même. Or, il y aura des anges et des hommes emprisonnés en enfer. Il semble donc que Dieu les délivrera un jour.

Objection 3: De même que les anges après leur création et leur glorification ont eu une mission auprès d'autres créatures, de même il convient que les hommes glorifiés puissent exercer une providence envers d'autres. Donc Dieu créera d'autres mondes.

Objection 4: L'univers est immense. Il est à la taille de Dieu. Il est donc improbable que Dieu ait résumé sa création aux seuls anges et aux hommes qui ont vécu sur la planète Terre. Il y aura donc d'autres mondes à conduire à leur fin dernière après le jugement dernier des hommes.

Cependant: Saint Pierre écrit ¹²⁰⁷: «*La fin de toutes choses est proche.*» De même, la Genèse dit que «*Dieu se repose le septième jour*» ce qui signifie qu'il y a un terme aux oeuvres de Dieu. Donc, après le jugement dernier, le monde sera stabilisé pour l'éternité.

Conclusion: Après le jugement dernier, la nature humaine, en son entier c'est-à-dire à travers tous ses membres, sera fixée dans sa fin. Et comme tous les êtres corporels sont d'une certaine manière ordonnés à l'homme, c'est la condition de toute la création corporelle qui sera, à juste titre, transformée et adaptée à l'état de l'homme d'alors. Parce que les hommes seront alors dans un état d'incorruptibilité, la création corporelle qui fut leur univers, n'aura plus lieu d'être maintenue dans l'état de génération et de corruption. C'est ce que dit l'apôtre dans l'Épître aux Romains ¹²⁰⁸: «*La création elle-même sera libérée de la servitude de la corruption, pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu.*»

Et parce que la condition de la création corporelle sera mise finalement en accord avec l'état de l'homme, et que les hommes ne seront pas seulement libérés de la corruption mais encore revêtus de la gloire, la création corporelle devra elle aussi avoir part, à sa manière, à cette gloire lumineuse. Telle est la raison de cette parole de l'Apocalypse ¹²⁰⁹: «*Je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle.*» Le monde sera donc rendu participant par sa stabilité éternelle de l'immuabilité du Dieu qui révéla à Moïse son nom ¹²¹⁰: «*Je suis celui qui est.*»

Il reste à savoir maintenant si, par l'expression «monde», ce livre entend l'immensité de l'univers tout entier ou simplement notre monde à nous. La réponse à cette question dépend de la suivante: Existe-t-il ailleurs d'autres planètes où se préparent d'autres créatures faites d'esprit et de corps à la vision béatifique? Deux hypothèses sont soutenues, avec des arguments très convaincants de chaque côté.

Certains pensent que l'existence de cette vie extraterrestre est théologiquement improbable pour

¹²⁰⁷ 1 Pierre 4, 7;

¹²⁰⁸ Romains 8, 19;

¹²⁰⁹ Apocalypse 21, 1;

¹²¹⁰ Exode 3, 14;

plusieurs raisons:

1) à cause de la hiérarchie des créatures. Dieu a créé le monde de telle manière qu'il existe toute sorte de créatures: les esprits supérieurs comme les chérubins, les Séraphins et les trônes; les esprits inférieurs comme les archanges et les anges; les esprits inférieurs liés à la matière, comme les hommes; les vivants matériels avec leurs degrés de perfection comme les animaux et les plantes et les corps minéraux. Il ne manque donc rien à cette création, dans son ensemble hiérarchisée et ordonnée au spirituel et à Dieu.

2) A cause de la rédemption opérée par le Christ pour les hommes. On voit mal comment Dieu pourrait subir en divers lieux plusieurs passions.

En tout état de cause, s'il existe dans l'univers d'autres créatures spirituelles, elles seront conduites par Dieu à la vision de son essence. Et la vie errante loin de Dieu s'achèvera selon cette parole d'Isaïe¹²¹¹:

D'autres pensent l'inverse:

1) L'amour de Dieu est folie puisqu'il a inventé l'Incarnation et la croix. Il ne saurait être réduit à la béatitude des anges, des esprits liés à un psychisme et des hommes.

2) L'univers est immense. Le nombre des galaxies et des planètes incalculable. Une telle profusion ne saurait être réduite à n'être qu'un parc de loisir pour l'éternité des élus.

Solution 1: Les oeuvres de Dieu ont un ordre, une mesure et un poids. Or pour qu'il y ait un ordre, il faut une limite car une foule infinie ne peut être ordonnée. C'est pourquoi l'apocalypse parle d'un nombre de 144000 élus, ce qui symbolise que la création des hommes et des anges sera limitée en nombre. Quant à l'infinie de l'amour de Dieu, il est suffisamment communiqué aux créatures par la vision béatifique.

Solution 2: Les damnés se sont séparés de Dieu librement et ont préféré subir les peines de l'enfer dont ils avaient reçu la révélation plutôt que de convertir leur cœur, Ils ne seront jamais délivrés car ils ne voudront jamais se séparer du péché.

Solution 3: Les anges ont exercé leur providence sur les hommes en les protégeant et en les induisant à bien agir; de même les hommes ont pu faire en éduquant d'autres hommes, grâce à leur paternité et à leur maternité. Après le jugement général, le temps de la recherche de Dieu sera terminée pour toutes les créatures spirituelles. Le temps de la possession de sa fin sera arrivé. Cependant, rien n'empêche que Dieu donne une nouvelle paternité et maternité aux habitants du ciel et prolonge son œuvre de création.

Solution 4: L'Écriture ne nous donne aucun élément capable de résoudre l'hypothèse de l'existence de mondes extraterrestres sur d'autres planètes de l'univers. De même, la foi catholique laisse chacun libre de croire ce qu'il veut sur ce sujet. Nous l'avons montré, les arguments dans les deux sens se tiennent. Je penche plutôt pour l'hypothèse d'autres mondes habités car l'amour de Dieu qui amena son Verbe à la passion, ne peut être contraint dans aucune limite. Les modes et les chemins qu'il peut imaginer pour conduire à la Vision béatifique peuvent être infinis.

*Je vais créer des cieux nouveaux et une terre nouvelle
Et on ne se souviendra plus du passé qui ne montera plus au cœur:
Qu'on soit dans la jubilation et qu'on se réjouisse pour l'éternité!*

¹²¹¹ Isaïe 65, 17;

Amen