

PETITE
SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN,

A L'USAGE

DES ECCLÉSIASTIQUES ET DES GENS DU MONDE,

CONTENANT :

- 1° **TOUTE LA DOCTRINE** de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin, article par article sans exception, de manière à renfermer tout ce qu'il y a d'important dans cet immense ouvrage;
- 2° **DES TABLEAUX SYNOPTIQUES**, où l'on voit, d'un coup d'œil, l'enchaînement synthétique des matières de chaque traité et des traités entre eux;
- 3° **DES NOTES** théologiques, philosophiques et scientifiques, qui mettent l'ouvrage en rapport avec l'enseignement actuel et en font une théologie très-complète;
- 4° **DES TABLES** analytiques et alphabétiques très-détaillées, avec un **LEXIQUE** des mots scolastiques,

PAR

L'ABBÉ FRÉDÉRIC LEBRETHON,

CURÉ D'AIRAN, DIOCÈSE DE BAYEUX.

Indocti discant, et ament meminisse periti.

TOME QUATRIÈME.



PARIS,

GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS,

RUE CASSETTE, 4.

1862.

Droits de traduction et de reproduction réservés.



Bibliothèque Saint Libère

<http://www.liberius.net>

© Bibliothèque Saint Libère 2011.

Toute reproduction à but non lucratif est autorisée.

PETITE
SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN.

—

TOME IV.

PROPRIÉTÉ.

Typographie de Domin.—Caen (Calvados).

TROISIÈME PARTIE.

PROLOGUE.

Comme Notre-Seigneur, en délivrant son peuple du péché, selon le témoignage de l'ange, nous a montré en lui-même la voie qui peut nous conduire par la résurrection à la béatitude de la vie éternelle, il est nécessaire, pour achever l'entreprise d'une théologie complète, qu'après avoir étudié notre fin dernière, ainsi que les vertus et les vices, nous considérions le Sauveur même du genre humain et les bienfaits dont il nous a comblés.

DU CHRIST,

QUI EST LA VOIE POUR ALLER A DIEU.

DU CHRIST,
QUI EST LA VOIE POUR ALLER A DIEU.

			Quest.		
DU CHRIST. (V. tab. 1.)	}	L'incarnation du Christ,	Convenance de l'incarnation.....	1	
		considérée en	Mode de l'union hypostatique. (Tableau 31.)		
		elle-même.	Effets de cette union. (Tab. 32.)		
		Actions et souffrances du Christ incarné. (Tab. 33 et 34.)			
		Des sacrements, qui sont le moyen. (Tab. 35 et suiv.)			
De la résurrection, et de la vie éternelle, qui est le terme. (Tab. 41.)					

EXPLICATION.

Dans cette troisième partie, nous avons à examiner, en premier lieu, le Christ lui-même, qui, comme homme, est la voie pour aller à Dieu; secondement, les sacrements, au moyen desquels nous obtenons le salut; troisièmement, notre fin, qui est la vie éternelle, à laquelle nous parvenons par la résurrection.

Touchant le Christ lui-même, le mystère de l'Incarnation et les actions du Christ incarné se présenteront à nos études. L'Incarnation nous offre trois points à considérer : sa convenance ; le mode de l'union ; les effets de cette union. Voyons d'abord la convenance de ce mystère. Les tableaux suivants nous montreront successivement ce que celui-ci ne fait qu'indiquer.

TROISIÈME PARTIE.



QUESTION 1.

DE LA CONVENANCE DE L'INCARNATION.

Si l'incarnation était convenable. — Si elle était nécessaire. — De l'hypothèse où Adam n'eût pas péché. — Du but de l'incarnation. — Convenance du temps.

1. — Convenait-il que Dieu s'incarnât ?

Il est très-convenable que ce qui est invisible en Dieu soit manifesté par des choses sensibles ; le monde entier a été fait pour cette fin, selon cette parole de saint Paul : « Les perfections invisibles de Dieu nous sont connues « au moyen des créatures. » (Rom. I, 20.) Or Dieu, par le mystère de l'Incarnation, met en évidence tout à la fois sa bonté : il n'a pas dédaigné la faiblesse de sa créature ; — sa justice : après la défaite de l'homme, il a voulu que l'homme lui-même vainquît son tyran ; — sa sagesse : il a trouvé le moyen de payer une dette très-onéreuse ; — sa puissance infinie : il n'y a pas d'œuvre plus grande qu'un Dieu se faisant homme. — De plus, comme il est la bonté

même, tout ce qui entre dans l'essence du bon lui convient. Or il entre dans l'essence du bon de se communiquer aux autres êtres. Par conséquent, il est essentiel à sa souveraine bonté de se donner à la créature de la manière la plus excellente, et c'est ce qui se réalise surtout lorsqu'il s'unit une nature créée d'une façon si intime qu'une seule personne résulte de ces trois choses : le Verbe, une âme, une chair. — Il était convenable, on le voit, que Dieu s'incarnât.

L'incarnation n'a rien qui répugne à la raison. Dieu n'a ni changé sa nature ni cessé d'être ce qu'il était ; il s'est uni à la créature, ou plutôt il a uni la créature à lui, sans déroger à sa dignité suprême. — Quand Volusien écrivait à saint Augustin : « Il répugne que Celui devant qui l'univers est peu de chose se cache dans le corps d'un petit enfant ; qu'il reste si longtemps éloigné de son trône, et que le soin de l'univers soit reporté sur ce seul petit corps, » saint Augustin répondait : « La doctrine chrétienne ne dit pas que Dieu, en se revêtant d'une chair humaine, ait abandonné ou perdu le soin du gouvernement du monde, ni qu'il l'ait reporté sur ce faible corps ; une telle idée vient de l'homme, qui ne conçoit que des choses corporelles. Dieu est grand par sa puissance, et non par son volume. La grandeur de sa puissance n'est jamais resserrée dans les limites les plus étroites. Si la parole passagère de l'homme est entendue simultanément et entièrement par plusieurs personnes, il n'est pas incroyable que le Verbe de Dieu, qui subsiste éternellement, soit tout entier partout et en même temps. »

2. — Était-il nécessaire, pour la restauration du genre humain, que le Verbe de Dieu s'incarnât ?

Saint Jean dit : « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. » (Jean, III, 16.)

Une chose est nécessaire pour une fin de deux manières : absolument, et par convenance. — « Démontrons, « disait très-bien saint Augustin, non pas que Dieu, dont « la puissance embrasse toutes choses, n'avait point « d'autres moyens que l'incarnation pour nous racheter, « mais qu'il n'en avait pas de plus convenable pour gué- « rir notre misère. »

L'incarnation nous porte au bien, en affermissant notre foi, qui, fondée sur la parole du Fils de Dieu, uni à notre nature, devient plus certaine. Elle ranime notre espérance, en nous montrant combien Dieu nous aime. Elle excite notre charité, par la nécessité de rendre amour pour amour. Elle nous offre pour modèle un Dieu-homme, et nous donne une pleine et entière participation de la divinité, notre vraie béatitude et notre fin dernière. « Dieu « s'est fait homme, dit saint Augustin, afin que l'homme « devînt Dieu. »

L'incarnation nous éloigne du mal. Dieu lui-même nous y apprend à ne point mettre le démon au-dessus de nous et à ne pas révéler l'auteur du péché. Il nous révèle la dignité de notre nature, puisqu'il se montre aux hommes dans un vrai homme. Aussi le pape saint Léon s'écrie-t-il : « Reconnais, ô chrétien, ta dignité, et, devenu participant « de la nature divine, garde-toi de retourner, par une « conduite avilissante, à ton ancienne dégradation. » Ce mystère anéantit en nous toute présomption, en nous apprenant que la grâce nous est donnée sans aucun mérite de notre part. Il confond notre orgueil, principal obstacle qui nous empêche d'aller à Dieu. Il délivre l'homme de la servitude, au moyen de la satisfaction de Jésus-Christ. Un pur homme, en effet, ne pouvait pas satisfaire pour le genre humain, et Dieu ne le devait pas. Il fallait que le

Christ fût tout à la fois Dieu et homme. Écoutons le pape saint Léon : « La force s'unit à la faiblesse, la majesté à l'humilité, l'éternité à la mortalité, afin que, comme le demandait notre guérison, un seul et même médiateur entre Dieu et nous pût mourir dans une nature et se ressusciter par l'autre. Si le Christ n'était pas Dieu, il n'apporterait pas le remède à nos maux, et s'il n'était pas vrai homme, il ne nous donnerait pas l'exemple des vertus. » Il est résulté du mystère de l'Incarnation beaucoup d'autres avantages qui surpassent notre intelligence.

On voit dans quel sens il était nécessaire, pour la réparation du genre humain, que le Verbe de Dieu s'incarnât.

3. — Si l'homme n'eût pas péché, Dieu se serait-il incarné ?

Les sentiments sont divers à cet égard : les uns pensent que si l'homme n'eût pas péché, le Fils de Dieu se serait néanmoins incarné ; les autres sont d'une opinion contraire. On ne saurait disconvenir que, dans les Livres saints, la raison de l'incarnation est prise du péché de l'homme. Pour ce motif, il nous paraît plus vraisemblable que le mystère de l'Incarnation devait, dans les conseils divins, remédier à la chute de l'homme, et que si le péché n'avait pas existé, l'incarnation n'aurait pas eu lieu ; mais nous nous gardons de limiter la puissance de Dieu : il aurait assurément pu s'incarner dans toute hypothèse.

Dieu avait destiné d'avance l'œuvre de l'incarnation à remédier au péché de l'homme, de même qu'il règle parfois d'avance que le salut de tel homme s'accomplira au moyen des prières des autres. — Rien n'empêche de révéler une chose à quelqu'un sans lui en découvrir le motif. Adam

put connaître le mystère de l'Incarnation sans avoir la prévision de sa chute; ceux qui connaissent un effet n'en connaissent pas nécessairement la cause.

4. — L'incarnation a-t-elle eu pour fin d'effacer le péché originel plutôt que les péchés actuels ?

Dans ces paroles de saint Jean-Baptiste : « Voici l'Agneau de Dieu qui efface le péché du monde » (Jean, 1, 29), il faut entendre le péché originel, commun au genre humain tout entier.

Il est certain que le Christ est venu en ce monde pour effacer tous les péchés sans exception : il a fait tout ce qui était nécessaire pour cela. Si tous ne le sont pas réellement, les hommes ne sauraient s'en prendre qu'à eux-mêmes. Il avait cependant pour but spécial de détruire le péché originel, qui souille le genre humain dans son ensemble, et auquel nul péché actuel ne saurait être comparé sous le rapport de l'extension. Quand on réfléchit que le bien d'une nation l'emporte sur le bien des particuliers, on ne saurait douter qu'il importait plus d'abolir le péché de la nature entière que les autres péchés.

5. — Convenait-il que Dieu s'incarnât dès le commencement du monde ?

Puisque l'incarnation a pour fin principale la restauration de la nature humaine par l'abolition du péché, il ne convenait pas que Dieu s'incarnât dès l'origine du genre humain et avant le péché. On ne donne des médecines qu'à ceux qui sont déjà malades. Notre-Seigneur le disait : « Les malades seuls ont besoin du médecin, et non pas ceux qui sont en santé. » (Matth. ix, 12.) — Il n'eût pas été plus convenable que Dieu s'incarnât im-

médiatement après le péché, qui avait son principe dans l'orgueil. Il fallait que l'homme, couvert d'humiliation à la vue de sa propre faiblesse, reconnût le besoin qu'il avait d'un Libérateur et implorât le secours de la grâce. La dignité du Verbe incarné demandait, de son côté, que le Christ ne vînt que dans la plénitude des temps. Plus le juge était grand, plus devait être longue la suite des hérauts qui l'annonçaient.

Mais, dit-on, la charité diffère-t-elle de porter des secours à un ami dans la nécessité? — La charité consulte l'opportunité des affaires et l'état des personnes. Le médecin qui administrerait un médicament aussitôt que la maladie prend naissance, nuirait parfois à son malade, loin de le soulager. Pour une raison pareille, le Seigneur n'a pas appliqué au genre humain, dès son origine, le remède de l'incarnation.

On dira peut-être qu'un plus grand nombre d'hommes auraient été sauvés, si l'incarnation avait eu lieu immédiatement après la chute d'Adam. Saint Augustin répond : « Croyons, sans hésiter, que Dieu est miséricordieux envers ceux qu'il délivre, et juste à l'égard de ceux qu'il punit. »

6. — Convenait-il que l'incarnation fût différée jusqu'à la fin du monde ?

Il est écrit : « Vous vous manifesterez au milieu des temps. » (Habac. III, 2.)

S'il n'était pas convenable que l'incarnation s'accomplît dès le commencement du monde, il ne l'était pas davantage qu'elle fût différée jusqu'à la fin des temps. Nous en avons une double preuve dans l'union de la divinité avec la nature humaine, et dans l'effet de cette union, qui est le salut des hommes. — Le Verbe incarné est la cause efficiente de la perfection de la nature humaine, selon cette parole : « Nous avons tous reçu de sa plénitude. »

(Jean, I, 16.) C'est pourquoi la perfection de la gloire à laquelle il devait élever la nature humaine, comme à son dernier terme, pouvait être réservée pour la fin du monde, mais non pas celle qui nous y dispose. — Libre de faire miséricorde quand il voulait et autant qu'il voulait, le Christ a dû venir au moment où, selon son jugement, il fallait porter secours à l'homme, et où le bienfait de la rédemption devait être reçu avec reconnaissance. Or, pour lui préparer la voie, lorsque la connaissance de Dieu commençait à s'obscurcir et les mœurs à s'altérer, Abraham fut choisi pour donner l'exemple des mœurs et de la foi. Un peu plus tard, Moïse donna la loi écrite, qui, méprisée des nations, ne fut pas même observée par le peuple auquel elle s'adressait. Alors le Seigneur, touché de compassion, envoya son Fils, qui, après avoir apporté à tous les hommes la rémission des péchés, devait offrir à Dieu son Père ceux qu'il aurait justifiés. Si ce moyen de salut avait été différé jusqu'aux derniers jours du monde, la connaissance de Dieu, son culte et la pureté des mœurs auraient totalement disparu sur la terre. Il est non moins évident que ce parti était convenable pour manifester la puissance divine, qui a sauvé les hommes de plusieurs manières, non-seulement par la foi dans l'avenir, mais encore par la foi dans le présent et dans le passé.

Il y a deux avènements du Christ : le premier, pour remettre les péchés ; le second, pour juger le monde. Sans le premier, tous les hommes, privés de la gloire éternelle par le péché, eussent péri ensemble. Notre-Seigneur ne devait pas le différer jusqu'à la fin du monde.



DE

L'INCARNATION DU CHRIST (Suite).

MODE DE L'UNION HYPOSTATIQUE.

DE L'INCARNATION DU CHRIST (Suite).

MODE DE L'UNION HYPOSTATIQUE.

		Quest.	
L'union du Verbe incarné considérée en elle-même.		2	
L'union considérée dans la personne qui prend une autre nature.		3	
MODE DE L'UNION HYPOS- TATIQUE. (V. tab. 30.)	L'union consi- dérée dans la nature qui est pri-c.	La nature humaine que le Verbe a prise. {	
		Nature humaine.	4
		Parties de la nature humaine.	5
		Ordre de l'assomption.	6
		Grâce. {	
		Comme individu.	7
		Comme chef.	8
		En général.	9
		Science. {	
		En {	
		particu- {	10
		lier. {	11
		Science bienheureuse	10
		Science infuse.	11
		Science acquise.	12
Puissance.	13		
Pour les imperfections. {			
Du corps.	14		
De l'âme.	15		

EXPLICATION.

Après avoir montré la convenance de l'incarnation, nous allons considérer le mode d'union adopté par le Verbe incarné. Nous examinerons cette union d'abord en elle-même²; — ensuite dans la personne qui prend une autre nature³; — enfin dans la nature qui est prise.

Ce dernier objet nous conduit à étudier les choses que le Verbe de Dieu a prises, et l'ordre dans lequel il les a prises^{4, 5, 6}; — puis les perfections et les imperfections qu'il s'est appropriées : perfections de grâce^{7, 8}, — de science^{9, 10, 11, 12} — et de puissance¹³; — imperfections du corps¹⁴ — et de l'âme¹⁵.

QUESTION 2.

DE L'UNION DU VERBE INCARNÉ, CONSIDÉRÉE EN
ELLE-MÊME.

Que l'union s'est faite, non dans la nature divine, mais dans la personne même du Verbe. — Unité de personne en Jésus-Christ. — Union de son âme et de son corps. — Explication plus particulière sur le mode de l'union du Verbe incarné. — Cette union n'est pas accidentelle, bien qu'elle soit créée. — Différence entre l'union et l'assomption. — De la grâce qui a présidé à cette union.

1. — L'union du Verbe incarné s'est-elle faite dans une nature ?

Voici la profession de foi du concile de Chalcédoine :
« Nous confessons qu'il y a maintenant dans le Fils de
« Dieu deux natures, lesquelles sont unies sans confu-
« sion, immuablement, indivisiblement, inséparablement,
« et de telle sorte que l'union ne détruit pas leur diffé-
« rence. »

Soutenir que, dans l'incarnation, la nature divine et la nature humaine, conservant leur intégrité et leur perfection propres, se sont unies pour n'en former qu'une seule, à la façon de plusieurs pierres qui, rassemblées

sans ordre, constituent un monceau, ou, disposées avec ordre, un édifice, ce serait admettre une union purement accidentelle, conclusion dont nous démontrerons la fausseté.—Prétendre que les deux natures se sont transformées et mélangées, comme les corps élémentaires qui produisent un corps mixte, c'est affirmer une chose impossible. La nature divine, immuable et incorruptible, ne peut ni se changer en une autre, ni permettre qu'une autre se change en elle. — Vouloir que la nature divine et la nature humaine se soient unies à la manière de deux choses imparfaites, sans mélange et sans transformation, comme l'âme et le corps dans l'homme, c'est vouloir une autre impossibilité. D'abord, la nature divine et la nature humaine sont parfaites, chacune dans leur espèce; ensuite, la nature divine, nous l'avons montré ailleurs, ne peut devenir la forme d'aucune chose, et surtout celle d'un corps; enfin le Christ n'aurait ni la nature divine ni la nature humaine, car l'addition d'une différence change l'espèce, comme l'unité change le nombre.—Donc l'union du Verbe avec la chair ne s'est pas faite dans une nature.

L'âme et le corps constituent en nous une double unité, celle de la nature et celle de la personne: l'unité de la nature, en tant que l'âme est unie au corps comme sa forme: sous ce rapport, il n'y a pas de ressemblance à établir avec le Christ, la nature divine ne pouvant pas être la forme d'un corps; l'unité de la personne, en tant qu'un seul et même individu subsiste dans une chair et dans une âme. A ce point de vue, il y a de la ressemblance entre le Christ et nous; car un seul et même Christ subsiste dans la nature divine et dans la nature humaine.

2. — L'union du Verbe incarné s'est-elle faite dans une personne?

Nous lisons dans les décrets du concile de Chalcédoine:

« Nous confessons que Notre-Seigneur Jésus-Christ, le
 « Verbe de Dieu, n'est pas partagé ou divisé en deux per-
 « sonnes, mais qu'il est un seul et même Fils unique de
 « Dieu. » L'union du Verbe incarné s'est donc faite dans
 la personne même du Verbe.

En effet, puisque la nature humaine n'est pas unie à
 la nature du Verbe de Dieu, si elle ne l'est pas à sa per-
 sonne, elle ne lui est unie d'aucune manière ; conclusion
 contraire à la foi catholique. Donc l'union s'est faite dans
 la personne du Verbe.

Mais, dira quelqu'un, qu'est devenue la personnalité humaine, qui fait la
 dignité de l'homme ?—La personnalité ne rentre dans la dignité des êtres
 qu'autant qu'il est de leur perfection d'exister par eux-mêmes. Comme il
 y a plus de dignité pour un être à exister dans un autre plus noble que
 s'il existait par lui-même, la nature humaine existe avec plus de no-
 blesse dans la personne du Verbe qu'en nous, où elle a sa personnalité
 propre. C'est pourquoi, bien que, dans le Christ, elle soit une substance
 individuelle, elle n'a pas de personnalité propre.

3. — L'union du Verbe incarné s'est-elle faite dans un
 seul suppôt ou hypostase ?

Saint Jean Damascène dit : « Nous reconnaissons en
 « Notre-Seigneur Jésus-Christ deux natures, mais une
 « seule hypostase. »

L'union du Verbe incarné s'est faite dans une seule
 hypostase ou suppôt divin. Donner à la nature humaine
 du Christ une hypostase propre, ce serait lui attribuer
 par là même une personnalité propre, ce que condamne
 le cinquième concile de Constantinople en ces termes :
 « Si quelqu'un cherche à introduire dans le Christ deux
 « subsistances ou personnes, qu'il soit anathème. » Sup-
 posons pour un moment qu'il y eût dans Notre-Seigneur

une autre hypostase distincte de celle du Verbe, il faudrait dire que ce qui regarde en lui l'humanité, comme la naissance, les souffrances, le crucifiement, s'applique, non au Verbe, mais à un autre individu; ce qui serait une hérésie condamnée par le concile d'Éphèse, qui enseigne que le même Christ avec sa chair est Dieu et homme. Il n'y a donc dans le Christ ni deux suppôts, ni deux hypostases, pas plus qu'il n'y a deux personnes. L'union s'est faite en une hypostase ou suppôt, c'est-à-dire en une personne.

La nature humaine est dans le Christ une substance particulière; mais, comme elle est unie à la personne du Verbe pour former un être complet, à savoir le Christ tout entier, Dieu et homme, on ne peut l'appeler une hypostase ou un suppôt, dénomination qui convient uniquement à l'être complet qu'elle aide à constituer.

4. — La personne ou hypostase du Christ est-elle composée ?

« Nous confessons, dit saint Jean Damascène, qu'il y a
« en Jésus-Christ deux natures et une seule hypostase
« composée de ces deux natures. »

La personne du Christ est absolument simple en elle-même; mais, comme elle subsiste dans deux natures et que sa subsistance repose ainsi sur un double fondement, on peut dire que la personne ou l'hypostase du Christ est composée, pour marquer uniquement qu'elle subsiste en deux natures, quoiqu'elle ne soit qu'un seul être subsistant.

5. — Y a-t-il eu union de l'âme et du corps dans le Christ ?

L'Église chante ces paroles : « Prenant un corps animé,

« il a daigné naître d'une Vierge. » Le corps n'est animé que par son union avec l'âme. Donc l'âme et le corps sont unis dans le Christ.

Le Christ, en effet, est appelé homme dans le même sens que les autres hommes, comme le marque ce mot de saint Paul : « Il est devenu semblable aux hommes. » (Phil. 1, 17.) Or il est de l'essence de l'espèce humaine que l'âme soit unie au corps. Par conséquent, l'âme du Christ a été unie à son corps. La doctrine contraire serait hérétique.

6. — La nature humaine a-t-elle été unie au Verbe de Dieu accidentellement ?

Eutichès et Dioscore, confondant les natures, n'en admettaient qu'une seule dans le Christ. Nestorius et Théodore de Mopsueste, divisant les personnes, établissaient une distinction réelle entre la personne du Fils de Dieu et celle du Fils de l'homme. Les uns et les autres supposaient une union purement accidentelle. Mais la sainte Église de Dieu enseigne, par l'organe du cinquième concile œcuménique, que le Verbe s'est uni à une chair, non par la confusion des natures, comme le prétend Eutichès, ou par l'unité d'affection, comme le soutient Nestorius, mais par le mode de composition, c'est-à-dire quant à la subsistance. Ainsi, l'union accidentelle et la dualité des hypostases ou personnes sont des hérésies.

Rien n'empêche que ce qui est uni à un être dans une seule personne ne soit employé par lui comme instrument ; on le voit par notre corps et par nos membres. L'erreur de Nestorius consistait à soutenir que le Verbe de Dieu ne s'était point uni la nature humaine dans une seule personne ou hypostase, et qu'il ne l'avait prise que comme un instrument. Aussi cet

hérésiarque n'admettait-il pas que le Christ fût vraiment Fils de Dieu ; il le regardait comme un simple organe de la divinité. Saint Cyrille, pour le réfuter, écrivait aux moines d'Égypte : « L'Écriture n'enseigne point que le Christ, l'Emmanuel, a été pris pour servir d'instrument ; elle le présente comme Dieu véritablement incarné, c'est-à-dire fait homme. »

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

Une telle union entre Dieu et la nature humaine n'a pas toujours existé. Donc elle est quelque chose de créé. Toutefois, la relation qui résulte de cette union n'implique aucun changement en Dieu. Elle est en réalité dans la créature, c'est-à-dire dans la nature humaine, qui est créée ; elle n'existe en Dieu que pour notre esprit.

On peut se reporter à ce que nous avons enseigné (part. 1, q. 13, a. 7) sur la nature des relations entre Dieu et les créatures ; c'est, avons-nous dit, le changement des êtres créés qui donne naissance aux relations.

8. — L'union du Verbe est-elle la même chose que l'assomption ?

L'union désigne le rapport de la nature divine et de la nature humaine, au lieu que l'assomption implique proprement une action. — L'assomption signifie une action qui se fait, et l'union une action faite. — L'assomption détermine à la fois le principe d'où procède une action et le terme où elle aboutit ; l'union ne détermine aucun de ces extrêmes. — On dit très-bien que la nature divine est unie à la nature humaine, et que la nature humaine est unie à la nature divine ; mais on ne dit pas que la nature humaine ait assumé la nature divine, tandis qu'au contraire on peut dire que la nature humaine a été assumée. — L'union et l'assomption n'ont pas, comme on le voit, une complète synonymie.

Toute personne qui assume produit l'union ; mais toute personne qui unit n'assume pas. Le Père, par exemple, a uni la nature humaine à la personne du Fils, sans l'assumer.

9. — L'union des deux natures dans le Christ est-elle la plus étroite des unions ?

Dans la personne divine, où les deux natures sont unies, l'union de l'incarnation est la plus étroite de toutes les unions. Envisagée du côté des deux natures unies, elle n'a pas la même prééminence.

10. — L'union des deux natures a-t-elle été produite dans le Christ par la grâce ?

Le mot grâce a deux sens ; il désigne parfois la volonté de Dieu qui donne gratuitement quelque chose, et parfois le don gratuit que Dieu accorde. — Pour arriver à l'union divine, soit par une opération comme celle des saints qui connaissent et aiment Dieu, soit par l'union personnelle elle-même, propre au Christ, qui consiste en ce que la nature humaine a été prise pour exister dans la personne du Verbe, la nature humaine a évidemment besoin de la volonté gratuite de Dieu. Si on entend par le mot grâce la volonté divine opérant gratuitement quelque chose ou ayant de l'amour pour quelqu'un, l'union de l'incarnation s'est faite par la grâce. — Le mot grâce signifie-t-il un don gratuit de Dieu, rien encore ne nous empêche de dire que la nature humaine a été unie à la personne divine par la grâce, pour marquer que cette union s'est réalisée sans aucun mérite antérieur.

11. — L'union du Verbe incarné a-t-elle été la conséquence de quelques mérites ?

Saint Paul écrivait : « Dieu nous a sauvés par le bap-

« tête de la régénération , non à cause des œuvres de justice que nous avons faites , mais en vertu de sa miséricorde. » (Tit. III, 5.)

Par qui l'incarnation aurait-elle pu être méritée ? — Par le Christ lui-même ? Dès le premier instant de sa conception, il était vraiment Fils de Dieu, selon ce témoignage de l'Évangile : « Le fruit saint qui naîtra de vous sera appelé Fils de Dieu. » (Luc, I, 35.) Toutes ses opérations ayant suivi l'union hypostatique, aucune n'a pu mériter cette union. — Par les œuvres d'un autre homme ? Pas davantage, du moins d'un mérite de *condignité*. D'abord, l'incarnation est le principe de la grâce, suivant cette parole de saint Jean : « La grâce et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ » (Jean, I, 17) ; ensuite, elle avait précisément pour fin de restaurer la nature humaine tout entière. Quoi qu'il en soit, les saints patriarches, par leurs désirs et par leurs prières, l'ont méritée d'un mérite de *congruité* ; car il était convenable que Dieu exauçât des hommes qui lui étaient si fidèles.

12.—La grâce de l'union a-t-elle été naturelle au Christ comme homme ?

Si le mot naturel désigne ce qui découle des principes essentiels d'un être, la grâce de l'union n'a pas été naturelle au Christ comme homme ; car, bien qu'on puisse dire qu'elle découle naturellement de la nature divine sur la nature humaine qui la reçoit, elle n'a pas été produite en lui par les principes constitutifs de la nature humaine. Mais comme, dans un autre sens, on appelle naturel ce qu'un être possède dès sa naissance, la grâce de l'union et la grâce habituelle lui sont l'une et l'autre naturelles, en tant qu'il les a possédés dès sa naissance.

La nature humaine a été unie à sa personne au premier instant de sa conception, et, à ce moment même, son âme a été remplie de tous les dons de la grâce.



QUESTION 3.

DE L'UNION QUANT À LA PERSONNE DIVINE.

Convenait-il à une personne divine de prendre une autre nature ? — Peut-on concevoir que la nature divine prenne une autre nature ? — De quelle manière l'incarnation est commune aux trois personnes et propre à une seule. — Ce qu'auraient pu faire les trois personnes. — Pourquoi il convenait que le Fils s'incarnât plutôt que les deux autres personnes.

1.—Convenait-il à une personne divine de prendre une nature créée ?

Le mot prendre implique deux idées qui conviennent évidemment à une personne, savoir : un principe d'action et un terme. Il signifie l'action d'attirer à soi quelque chose, action qui appartient en propre à une personne. Or, dans l'incarnation, la personne est tout à la fois le principe et le terme : le principe, parce qu'il convient proprement à la personne d'agir, et que la chair a été prise par l'action divine ; le terme, parce que l'union s'est faite dans la personne et non dans la nature. Il convenait donc très-bien à une personne divine de prendre une nature créée.

Une telle union n'ajoute pas plus à la personne du Verbe, qui est infinie, que l'union de l'homme avec Dieu, par la grâce de l'adoption, n'ajoute à la nature divine; ce qui est de Dieu s'applique à l'homme de telle façon que l'homme lui-même est perfectionné, et non pas Dieu.

2. — Convenait-il à la nature divine de prendre une nature créée?

Il convenait à la nature divine d'être le principe de l'action qui consiste à prendre une nature créée; mais il ne lui appartenait d'en être le terme que par l'intermédiaire de la personne à laquelle elle unit cette nature. On dit très-proprement, pour cette raison, qu'une personne divine a pris la nature humaine, et, secondairement, que la nature divine a pris la nature humaine pour l'unir à une personne divine qui subsiste en elle. On dit encore dans le même sens que la nature divine s'est incarnée.

Quoique le Père ait pris la nature humaine pour l'unir à la personne du Verbe, on ne saurait affirmer d'une manière absolue qu'il a pris la nature humaine, parce qu'il ne l'a pas tirée à lui pour l'unir à sa propre personne.

3. — Abstraction faite de la personnalité, concevons-nous que la nature divine puisse prendre une autre nature?

Notre intelligence se met en rapport de deux manières avec le monde divin: la première consiste à connaître Dieu tel qu'il est en lui-même. Alors, si l'on fait abstraction des personnes, la nature divine ne peut pas prendre une autre nature; il est impossible d'enlever par la pensée quoi que ce soit à la divinité et de supposer en même temps que quelque chose subsiste encore en elle. Tout ce qui existe en Dieu est un, sauf la distinction des personnes; et supprimer l'une, c'est supprimer l'autre, puis-

qu'elles ne sont distinctes que par leurs relations nécessairement coexistantes. La seconde manière dont notre entendement connaît Dieu consiste à le percevoir selon notre mode d'existence, c'est-à-dire comme multiple et divisé ; ainsi se perçoivent, par exemple, sa bonté, sa sagesse et ses autres attributs, sans la paternité et la filiation qui constituent des personnes. De cette sorte, nous concevons que, abstraction faite des personnes, la nature divine, qui se présente à notre esprit comme l'unique personnalité de Dieu, telle que les Juifs la concevaient, puisse prendre une autre nature.

4. — Une seule personne divine peut-elle prendre une nature créée ?

Il est indubitable qu'une seule personne divine peut prendre une nature créée. L'action de prendre procède de la divine puissance, commune aux trois personnes ; mais le terme de cette assumption, nous l'avons vu, est propre à une personne. C'est pourquoi les trois personnes ont contribué à unir la nature humaine à la seule personne du Fils.

Si l'on dit que la nature divine s'est incarnée, on ne la considère pas comme commune aux trois personnes ; et quand on ajoute que la nature divine s'est incarnée tout entière, on veut faire entendre qu'elle n'est privée d'aucune de ses perfections dans la personne incarnée.

5. — Une personne divine autre que le Fils aurait-elle pu prendre la nature humaine ?

Les trois personnes divines ont la même puissance. Le Fils a pu s'incarner ; le Père et le Saint-Esprit le pouvaient aussi. En effet, la puissance divine, qui a uni la nature humaine à la personne du Fils, aurait pu l'unir à la personne du Père ou à celle du Saint-Esprit.

Si le Père se fût incarné, nous aurions reçu du principe de la filiation naturelle une filiation adoptive, de même que nous tenons du Fils une filiation adoptive qui ressemble à sa filiation propre; et si le Saint-Esprit se fût incarné, l'adoption nous serait venue du lien qui unit le Père et le Fils.

6. — Plusieurs personnes divines pourraient-elles prendre une seule et même nature humaine ?

Telle est la condition des personnes divines, que l'une exclut l'autre de sa propre personnalité, mais non de sa nature. Puisque, dans le mystère de l'Incarnation, la raison du fait est dans la puissance qui l'exécute, il n'est pas impossible que deux personnes divines ou les trois ensemble prennent la même nature humaine.

Les trois personnes seraient alors un seul homme, en raison de l'unité de la nature humaine. Le mot seul impliquerait uniquement l'unité de cette nature sans l'unité des personnes divines; il y aurait unité entre chaque personne et la nature humaine.

7. — Une seule personne divine pourrait-elle prendre deux natures humaines ?

La puissance infinie des personnes divines ne saurait être limitée à un être créé. Le créé n'est pas capable de circonscrire l'incrédé. Evidemment une seule personne divine pourrait prendre deux natures numériquement distinctes.

On dirait, dans ce cas, que la personne divine est un seul homme avec deux natures humaines; il y aurait toujours unité de personne. Quand un homme se couvre de deux vêtements, il y a une personne portant deux vêtements, et non deux personnes vêtues.

8. — Était-il convenable que la personne du Fils, plutôt qu'une autre personne divine, prît la nature humaine?

Il y avait un rapport de convenance entre la personne du Fils et toutes les créatures en général. De même que le verbe ou la pensée d'un artisan est l'image typique des œuvres qu'il exécute, le Fils qui, comme Verbe, est le concept éternel de Dieu, est aussi l'image de toutes les créatures : or, quand un ouvrage d'art se détériore, l'auteur le restaure par le moyen de la première forme artificielle qu'il a conçue, et en vertu de laquelle il lui a donné l'existence. — Il y avait un rapport spécial de convenance entre le Fils de Dieu et la nature humaine. Le Verbe est le concept de la sagesse éternelle, d'où dérive toute sagesse humaine. L'homme qui se met en communication avec lui y trouve, en tant qu'il est un être raisonnable, sa perfection propre. « La source de la sagesse, » dit l'Esprit-Saint, est le Verbe de Dieu, qui habite au « plus haut des cieux. » (Eccl. I, 5.) — Il y avait, enfin, un rapport de convenance entre le Fils de Dieu et le but de l'incarnation. Ce but consistait dans l'accomplissement de la prédestination des hommes appelés à l'héritage céleste, auquel ont droit les enfants d'adoption, selon cette parole de l'Apôtre : « Si nous sommes les enfants de Dieu, nous sommes aussi ses héritiers. » (Rom. VIII, 17.) Il convenait dès-lors que la filiation par adoption, à laquelle nous étions prédestinés de toute éternité, nous fût apportée par celui-là même qui est le Fils naturel et unique de Dieu, comme le marque ce mot : « Ceux que Dieu a connus d'avance, il les a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils. » (Rom. VIII, 29.) — On voit par ces analogies que la personne du Fils, plutôt que les deux autres personnes, devait s'incarner.

QUESTION 4.

DE L'UNION QUANT A LA NATURE HUMAINE.



La nature humaine devait être prise par le Verbe, plutôt que toute autre nature. — Le Verbe n'a pris ni la personne humaine, ni l'homme, et cependant il n'a pas pris une nature séparée de tous les individus. — Pourquoi il convenait que la nature humaine fût prise dans la souche d'Adam.

1. — La nature humaine devait-elle être prise par le Fils de Dieu de préférence à toute autre ?

La Sagesse engendrée a dit : « Mes délices sont d'être avec les enfants des hommes. » (Prov. VIII, 31.)

Une double raison rendait convenable l'union de la nature humaine avec la divinité : la dignité de cette nature, et la nécessité où elle se trouvait. Raisonnable et intelligente, elle était naturellement propre à entrer en relation avec le Verbe, par la connaissance et par l'amour ; entachée du péché originel, elle avait besoin d'être restaurée. La créature privée de raison manquait de dignité, et la nature angélique ne présentait point la convenance tirée de la nécessité. La nature humaine était conséquemment la seule que le Verbe de Dieu devait prendre.

2. — Le Fils de Dieu a-t-il pris une personne ?

« Dieu, dit saint Augustin, a pris la nature de l'homme, et non la personne. »

Supposez que, dans la nature humaine, la personne eût

été existante avant l'assomption ; de deux choses l'une : ou elle serait détruite, et dans ce cas elle aurait été prise en vain ; ou bien elle subsisterait après l'union , et alors il y aurait deux personnes, ce qui est contraire à ce que nous avons établi précédemment. Le Fils de Dieu n'a donc pas pris une personne humaine.

Est-ce à dire que la nature humaine, ainsi privée de sa personnalité, a manqué de quelque qualité propre à notre nature ? Non, sans doute ; elle n'a été privée de personnalité qu'à raison de son adjonction à un être supérieur à elle.

3. — La personne divine a-t-elle pris un homme ?

Saint Félix, pape et martyr, dont le concile d'Éphèse invoqua l'autorité, s'exprime en ces termes : « Nous croyons
« en Notre-Seigneur Jésus-Christ, né de la Vierge Marie,
« parce qu'il est le Fils éternel de Dieu, et non un
« homme que Dieu a pris pour être un autre que lui. »

On s'exprimerait improprement en disant que le Fils de Dieu a pris un homme. Qui dit un homme, dit une nature humaine existant dans un suppôt : or, dans l'incarnation, il n'y a pas d'autre suppôt que la personne divine, à la fois principe et terme de l'assomption. S'il n'est pas vrai qu'un suppôt a été pris, nous ne pouvons pas dire qu'un homme l'a été.

4. — Le Fils de Dieu a-t-il dû prendre une nature humaine séparée de tous les individus ?

« Si Dieu, le Verbe incarné, dit très-bien saint Jean
« Damascène, avait pris cette nature que nous considé-
« rons par une vue simple de l'esprit, l'incarnation n'au-
« rait été qu'une fiction trompeuse. » En effet, il est im-
possible que, comme le prétendaient les Platoniciens, la

nature humaine existe sans une matière sensible qui l'individualise; et, quand on admettrait qu'elle puisse ainsi exister, il n'aurait point été convenable que le Verbe de Dieu la prît dans cette condition. Une telle nature n'aurait eu que des opérations communes et universelles, d'où ne se tire ni mérite ni démérite, et il n'aurait pas pu mériter pour nous. D'ailleurs, purement intelligible et incapable de tomber sous les sens, elle aurait été contraire au but même qu'il se proposait, puisqu'il voulait apparaître au regard des hommes, selon ce passage du prophète Baruch : « On l'a vu sur la terre, et il a vécu « parmi les hommes. » (III, 38.) Il ne devait pas davantage prendre la nature humaine telle qu'elle est dans l'intelligence divine, où elle n'est pas autre chose que la nature divine elle-même; car on serait obligé de conclure qu'il a eu la nature humaine de toute éternité. Pour conclusion, le Fils de Dieu n'a pas dû prendre la nature humaine abstraite de tous les individus.

5. — Le Fils de Dieu a-t-il dû prendre la nature humaine dans tous les individus ?

Il ne convenait pas que le Verbe prît la nature humaine dans tous les individus. Ce qui le prouve, c'est, premièrement, que la multitude des suppôts réclamés naturellement par la nature humaine aurait été détruite, puisque, si toutes les natures humaines avaient été l'objet de l'assomption, elles n'auraient toutes qu'un seul suppôt, savoir: la personne divine qui les aurait prises. Secondement, une telle union aurait dérogé à la dignité du Fils de Dieu incarné, qui, comme homme, « est le premier né entre un grand nombre de frères. » Tous les hommes seraient égaux en dignité. Enfin, il était beau-

coup plus conforme à la raison que la seule personne incarnée prît une seule nature humaine, afin qu'il y eût unité des deux côtés.

« Dieu, dit saint Paul, nous a fait voir combien est grande sa charité envers nous, en ce que, lorsque nous étions ses ennemis, Jésus-Christ est mort pour nous » (Rom. v, 8) : or cela n'eût pas eu lieu, si le Verbe avait pris la nature humaine dans tous les hommes.

6. — Convenait-il que Dieu prît la nature humaine de la souche d'Adam ?

La généalogie du Christ remonte à Adam ; saint Luc le constate (III). — « Dieu, a dit saint Augustin, pouvait prendre la nature humaine ailleurs que dans la souche d'Adam ; mais il a jugé qu'il valait mieux que l'humanité, par laquelle il devait vaincre l'ennemi des hommes, fût tirée de la race même qui avait été vaincue. »

La justice semble demander que celui qui a péché satisfasse ; il fallait dès-lors que la satisfaction pour le genre humain fût tirée de la nature même que le péché avait viciée. — La dignité de l'homme devait y gagner, puisque le vainqueur du démon naissait de la race vaincue par lui. — Dieu lui-même, élevant à un si haut degré de vertu et de dignité ce qu'il avait pris d'une nature corrompue et affaiblie, faisait éclater davantage sa puissance.

Quelqu'un, répétant les paroles de saint Paul, dira peut-être : « Il venait que nous eussions un Pontife..... séparé des pécheurs. » (Héb. VII, 26.) Cela est vrai pour la faute que le Christ venait détruire, mais non pour la nature qu'il voulait sauver ; car, suivant le même Apôtre, « notre Pontife devait être assimilé à ses frères sous tous les rapports, à l'exception du péché. »



QUESTION 5.

DE L'UNION QUANT AUX DIVERSES PARTIES DE LA NATURE HUMAINE.

Le Christ a dû prendre un corps véritable, non céleste, mais terrestre, — une chair véritable, — une âme véritable, — une intelligence du même genre que la nôtre.

1. — Le Fils de Dieu a-t-il pris un vrai corps?

Saint Augustin disait avec raison : « Si le corps du Christ a été un fantôme, le Christ a trompé; s'il a trompé, il n'est pas la vérité. »

Le Fils de Dieu a eu un corps véritable; trois raisons le prouvent.—La nature humaine exige un vrai corps : or, nous l'avons dit, il a été convenable que Dieu prît la nature humaine; donc le corps du Christ était véritable.— Sans un vrai corps, le Christ n'aurait pas véritablement enduré la mort : tout ce que les Évangélistes en racontent ne se serait passé qu'en apparence; il n'aurait pas réellement sauvé les hommes.—Enfin, il ne convenait pas à la dignité du Verbe incarné, qui est la vérité même, d'avoir recours à la feinte dans ses actions. Notre-Seigneur écarta lui-même cette pensée. Quand ses disciples, troublés, croyaient voir un esprit au lieu d'un vrai corps, il se fit toucher, en disant : « Touchez, et voyez vous-mêmes; car un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. » (Luc, xxiv, 39.)

Si le Christ n'avait eu qu'une chair fantastique, l'Apôtre n'aurait pas pu dire : « Il s'est rendu obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix. »

— Que, dans l'Ancien Testament, les apparitions n'aient eu lieu qu'en apparence, cela se conçoit; elles n'étaient que des figures. Le Fils de Dieu, leur réalité, a dû se faire voir dans un vrai corps; c'est ce que saint Paul exprimait ainsi: « Toutes ces figures étaient l'ombre des choses futures; « mais le Christ en est le corps. » (Colos. II, 17.)

2. — Le Fils de Dieu devait-il prendre un corps terrestre, c'est-à-dire formé de chair et de sang?

Notre-Seigneur a dit: « Un esprit n'a ni chair ni os, « comme vous voyez que j'en ai. » (Luc, xxiv, 39.)

De même que la nature humaine ne serait pas véritable dans le Christ, si, comme l'a supposé Manès, le corps qu'il a pris était fantastique, elle ne le serait pas davantage si ce corps était céleste, comme l'enseignait Valentin. D'abord, la nature humaine exige, pour matière déterminée, la chair et les os. Ensuite, avec un corps céleste, le Christ n'aurait pas pu éprouver réellement la faim et la soif, ni endurer les souffrances et la mort; la réalité des actions accomplies dans son corps aurait été évidemment atteinte. De plus, il s'est montré aux hommes comme ayant un corps charnel et terrestre; une telle conduite eût été trompeuse, s'il avait eu un corps céleste. De là ce que nous lisons dans les *Dogmes ecclésiastiques*: « Le « Fils de Dieu est né en prenant une chair du corps de « la Vierge, et non une chair apportée du ciel avec lui. »

3. — Le Fils de Dieu a-t-il pris une âme?

Arius, et ensuite Apollinaire, disaient que, tenant lieu d'âme à la chair; le Verbe avait pris la chair sans âme.

Cette doctrine a d'abord contre elle l'autorité de la sainte Écriture, où Notre-Seigneur parle de son âme en ces termes: « Mon âme est triste jusqu'à la mort. »

(Matth. xxvi, 38.) « J'ai le pouvoir de quitter mon âme. » (Jean, x, 18.) Ces paroles ne doivent pas être prises dans un sens figuré, comme le prétendait Apollinaire : les Evangélistes rapportent que Jésus éprouva de l'admiration, de la colère, de la tristesse, et qu'il eut faim, ce qui montre qu'il avait une âme véritable. En second lieu, une telle erreur enlèverait à l'incarnation son utilité, à savoir la délivrance de l'homme. « Nous demandons, dit saint Augustin, dans quelle vue le Médiateur aurait omis l'âme en prenant un corps. A-t-il cru qu'elle était innocente et qu'elle n'avait pas besoin de guérison ; ou bien, la jugeant incurable, a-t-il renoncé à la guérir ? A-t-il pu ignorer que, des deux substances qui composent notre être, elle est la plus précieuse, et qu'elle a été la plus coupable dans la transgression première, à raison de son intelligence ? Le Christ est très-sage et très-miséricordieux ; sa sagesse l'a empêché de négliger la meilleure substance, celle qui est capable de sagesse, et sa miséricorde l'a porté à s'unir à elle, parce qu'elle avait été plus profondément blessée. » Troisièmement, cette hérésie irait jusqu'à détruire la vérité de l'incarnation, puisque l'âme détermine en nous la nature humaine.

4. — Le Fils de Dieu a-t-il dû prendre l'intelligence humaine ?

« Le Christ, dit saint Augustin, a fait voir qu'il avait une vraie chair, en disant : « Touchez et voyez ; car un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. » (Luc, xxiv, 39.) Il a montré qu'il avait une âme par ces paroles : « Je quitte mon âme et je la prends de nouveau. » (Jean, x, 18.) Il a prouvé qu'il

« y avait dans cette âme une intelligence, lorsqu'il a dit :
« Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur. »
(Matth. xi, 29.)

Les Apollinaristes, vaincus, prétendirent que si l'âme du Christ existait, elle n'avait pas d'intelligence, le Verbe lui-même lui en tenant lieu. Cette erreur se réfute par les mêmes raisons que la précédente. — Elle contredit la narration évangélique, où nous voyons que le Christ éprouva de l'admiration. — Elle anéantit l'utilité de l'incarnation : l'intelligence seule rend l'âme humaine capable de pécher et de recevoir la grâce sanctifiante. — Elle détruit la vérité de l'incarnation : qu'est-ce qu'une chair qui n'est pas unie à une âme raisonnable, si ce n'est la chair d'un animal, et non une vraie chair humaine ? — Or dire que le Fils de Dieu s'est uni le corps d'un animal sous la figure du corps humain, c'est nier la véracité divine. Donc le Verbe a pris l'intelligence humaine.

On dira peut-être qu'une lumière plus brillante obscurcit celle qui l'est moins ; que, d'ailleurs, le Verbe de Dieu, la lumière de tout homme venant en ce monde, n'avait nulle raison de prendre l'intelligence humaine, qui est comme un flambeau allumé à sa lumière même, selon cette parole : « L'esprit de l'homme est la lampe du Seigneur. » (Prov. xx, 27.) — Une lumière plus brillante perfectionne, au contraire, celle que reçoit un corps déjà éclairé par elle ; elle n'éteint que la lumière d'un autre corps qui lui est étranger. Si le soleil, par exemple, obscurcit les étoiles, il fait mieux éclater la lumière répandue dans l'air. D'après la même loi, l'intelligence humaine, flambeau allumé à la lumière du Verbe divin, loin de s'éteindre à son approche, a dû être perfectionnée.



QUESTION 6.

DE L'ORDRE DE L'ASSOMPTION.

Le corps a été pris par l'intermédiaire de l'âme, — l'âme par l'intermédiaire de l'intelligence, — les parties par l'intermédiaire du tout. — La grâce a-t-elle été l'intermédiaire de l'union ?

1. — Le Fils de Dieu a-t-il pris la chair par l'intermédiaire de l'âme ?

Pour le temps, rien n'a servi d'intermédiaire dans l'incarnation ; le Verbe de Dieu s'est uni au même moment la nature humaine tout entière. Mais, dans l'ordre de nature, où l'on considère la noblesse des êtres et leur causalité, on peut dire que le Fils de Dieu s'est uni la chair par l'intermédiaire de l'âme ; car, pour la dignité, l'âme tient le milieu entre Dieu et le corps ; pour la causalité, elle donne à la chair la qualité qui la rend susceptible de l'assomption.

Si le Verbe s'est uni la chair par l'intermédiaire de l'âme, comment se fait-il, demandera quelqu'un, qu'il y resta uni, alors même que l'âme en fut séparée ? — Quand une chose est la cause d'une autre par voie d'aptitude et de convenance, rien n'empêche que son effet continue d'exister, quand elle est supprimée. Que quelqu'un, par exemple, après avoir servi d'intermédiaire à l'amitié de deux personnes, vienne à s'éloigner, l'amitié peut persévérer néanmoins. C'est ainsi que l'union du Verbe de Dieu avec la chair s'est maintenue, alors même que l'âme s'en est éloignée.

2. — Le Fils de Dieu a-t-il pris l'âme par l'intermédiaire de l'intelligence ?

Si le Fils de Dieu a pris la chair par l'intermédiaire de

l'âme, il a pris aussi l'âme et les facultés de l'âme par l'intermédiaire de l'intelligence. Cela résulte de la dignité même de cette faculté et de la convenance de l'assomption. En effet, de toutes les puissances de l'âme, l'intelligence est la plus élevée, la plus digne et la plus semblable à Dieu, à l'image duquel elle est faite. L'âme elle-même ne tire pas d'ailleurs la convenance qui la rend susceptible de l'assomption. C'était sur ce fondement que saint Jean Damascène disait : « Le Verbe de Dieu s'est uni
« à la chair par le moyen de l'intelligence, qui est la
« puissance la plus spirituelle de l'âme et la plus rappro-
« chée de Dieu. »

3. — Le Fils de Dieu a-t-il pris l'âme avant la chair ?

« L'âme, dit fort bien le saint que nous venons de citer,
« n'a pas été unie, comme quelques-uns l'ont prétendu,
« au Verbe de Dieu avant l'incarnation accomplie dans
« le sein de la Vierge, et qui l'a fait appeler le Christ. »

Loin de nous l'opinion d'Origène, qui a supposé que l'âme du Christ a été créée dès le commencement. De deux choses l'une, ou elle aurait eu une existence propre et indépendante du Verbe, ou bien elle lui aurait été unie dès le principe, pour s'incarner ensuite dans le sein de la Vierge. Dans le premier cas, elle n'aurait pas été unie au Verbe quant à sa subsistance ; dans le second, elle ne serait pas de la même nature que les nôtres, qui sont unies à un corps par leur création même.

4. — La chair du Christ a-t-elle été prise par le Verbe avant qu'elle fût unie à l'âme ?

De même que l'âme n'a pas été prise par le Verbe avant la chair, parce qu'il est contre sa nature d'exister avant d'être unie au corps ; de même la chair n'a pas

dû être prise avant l'âme, parce qu'elle n'est chair humaine que par son union avec une âme raisonnable.

Ce qui rend la chair propre à être unie à la personne du Verbe, c'est sa qualité de chair humaine qu'elle tire de son union avec l'âme.

5. — Le Verbe a-t-il pris la totalité de la nature humaine par l'intermédiaire de ses parties?

Le Verbe a plutôt pris les parties par l'intermédiaire du tout. A vrai dire, l'assomption du tout et des parties s'est accomplie simultanément; mais, comme il a pris le corps à cause de son rapport avec l'âme, il a pris aussi le corps et l'âme à cause de leur rapport avec la nature humaine tout entière.

6. — Le Fils de Dieu a-t-il pris la nature humaine par l'intermédiaire de la grâce?

Il y a dans le Christ deux sortes de grâce : celle de l'union et la grâce habituelle. La grâce de l'union, c'est l'être personnel donné gratuitement à la nature humaine dans la personne du Verbe. Evidemment cette grâce n'a pas été l'intermédiaire de l'assomption. Or la grâce habituelle en résulte suivant ces paroles : « Nous avons vu sa gloire comme Fils unique du Père; il était plein de grâce et de vérité. » (Jean, 1, 14.) Donc celle-ci peut encore moins être considérée comme l'intermédiaire par lequel le Verbe a pris la nature humaine. Mais si, par le mot grâce, on entend la volonté de Dieu, qui fait ou donne gratuitement quelque chose, dans ce sens l'union s'est faite par la grâce, qui en a été, non l'intermédiaire, mais la cause efficiente (1).

(1) Dire que la grâce a été le moyen intermédiaire de l'union, ce serait supposer qu'elle existait dans l'humanité du Christ avant que cette humanité ne fût unie au Verbe.

QUESTION 7.

DE LA GRACE DU CHRIST CONSIDÉRÉ COMME INDIVIDU.

Le Christ, comme homme, a eu la grâce habituelle, — et toutes les vertus.—Il n'a eu, à proprement parler, ni la foi ni l'espérance; — mais il a eu les dons du Saint-Esprit, — la crainte filiale, les grâces gratuitement données, et généralement la plénitude de la grâce. — Conséquence de ces vérités.

1. — Y a-t-il eu dans l'âme du Christ une grâce habituelle ?

Il était écrit : « L'esprit du Seigneur se reposera sur « lui. » (Is. XI, 2.)

L'âme du Christ a eu une grâce habituelle. Cela ressort, premièrement, de son union avec le Verbe de Dieu; secondement, de la noblesse d'une telle âme, dont les opérations devaient toucher à Dieu de si près, et qui pour cela avait besoin d'être élevée par la grâce; troisièmement, de l'office de médiateur que remplit le Christ à notre égard, et pour lequel une grâce prête à se répandre sur tous les hommes était nécessaire, comme l'indique ce mot de saint Jean : « Nous avons tous reçu de sa plénitude. » (Jean, I, 16.)

La grâce habituelle était nécessaire au Christ pour ses opérations humaines. — L'humanité ne ressemblait pas en lui à un instrument inanimé que la divinité seule aurait fait mouvoir, et qui, sans agir, aurait été seulement poussé. Animée par une âme raisonnable, elle était un instru-

ment conduit de telle manière qu'elle agissait aussi elle-même. Pour une telle opération, il lui fallait la grâce habituelle.

2. — Le Christ a-t-il eu toutes les vertus ?

Le Christ a possédé la plénitude de la grâce ; il a eu conséquemment toutes les vertus.

3. — Le Christ a-t-il eu la foi ?

« La foi, dit saint Paul, est la démonstration des choses « que l'on ne voit pas. » Nous prouverons bientôt que le Christ, dès le premier instant de sa conception, a vu Dieu pleinement dans son essence ; il n'a donc pas pu avoir la foi, vertu théologale.

4. — Le Christ a-t-il eu l'espérance ?

Le Christ n'a pas eu l'espérance. « Comment espérer « ce que l'on voit ? » (Rom. VIII, 24.) De ce qu'il a espéré certains biens qu'il ne possédait pas encore pleinement, parce qu'ils n'entraient pas dans sa perfection présente, par exemple l'immortalité et la glorification de son corps, il ne s'ensuit nullement qu'il a eu la vertu théologique de l'espérance.

5. — Le Christ avait-il les dons ?

Les dons sont certaines perfections qui disposent les puissances de notre âme à recevoir l'impulsion du Saint-Esprit. Or l'âme du Christ recevait d'une manière très-parfaite cette impulsion, comme on le voit par ces paroles : « Jésus, rempli du Saint-Esprit, s'éloigna du « Jourdain et vint dans le désert, où il fut conduit par « l'Esprit. » Conséquemment le Christ possédait les dons avec suréminence.

. Quelqu'un dira : Le Christ a eu les vertus dans leur perfection ; il n'a pas eu besoin des dons. — Le Christ a eu les vertus dans leur perfection ; mais, si grandes que soient les vertus, qui donnent aux facultés de l'âme la perfection nécessaire pour suivre la raison, elles doivent encore avoir pour auxiliaires les dons eux-mêmes, desquels notre âme et ses facultés reçoivent l'aptitude à se laisser mouvoir par les impulsions du Saint-Esprit.

6. — Le Christ a-t-il eu le don de crainte ?

Le Christ a eu la crainte de Dieu ; mais elle n'était autre en lui que ce sentiment respectueux par lequel son âme se portait vers la divinité : il ne craignait ni d'être séparé de Dieu, ni d'encourir quelque punition. « Il fut exaucé en toutes choses pour son respect, comme parle saint Paul. » (Héb. v. 7.) Voilà en quel sens on doit entendre ces paroles d'Isaïe : « L'esprit de la crainte du Seigneur le remplira. » (XI, 3.)

Il n'a pas eu la crainte servile, qui regarde la peine et que la charité parfaite détruit.

7. — Le Christ a-t-il eu les grâces gratuites ?

Les grâces gratuites sont accordées pour servir à l'établissement de la foi et à l'enseignement spirituel ; il faut que celui qui enseigne ait le moyen de prouver la vérité de sa doctrine : autrement sa science serait inutile. Or le Christ est le premier et le principal docteur de l'enseignement spirituel et de la foi ; car saint Paul dit : « La parole du salut, annoncée d'abord par le Seigneur, nous a été confirmée par ceux qui l'ont entendue, Dieu appuyant leur témoignage par des miracles et des prodiges. » (Héb. II, 3.) Il suit de là que le Christ, comme premier et principal docteur de la foi, a eu suréminemment toutes les grâces gratuitement données.

Il n'a pas parlé, dira-t-on, toutes les langues. Nous l'avouons ; est-ce une preuve que la connaissance de toutes les langues lui était étrangère ? Non ; nous verrons plus tard qu'il connaissait le secret des cœurs, que l'on manifeste par une parole qu'elle qu'elle soit.

8. — Le Christ a-t-il eu le don de prophétie ?

Nous trouvons dans l'Écriture cette prédiction qui le concerne : « Dieu vous suscitera un prophète du milieu de vos frères. » (Deut. xviii, 15.) Il a dit, en parlant de lui-même : « Un prophète n'est sans honneur que dans sa patrie. » (Jean, iv, 44.) Il a donc eu le don de prophétie.

Un prophète est un homme qui, ici-bas, connaît et annonce aux autres des choses qui sont loin de leur connaissance. Or, avant sa Passion, le Christ participait à notre condition comme voyageur, quoiqu'il jouît de la claire vision. Comme il connaissait et annonçait des choses dont les autres hommes ne pouvaient avoir la connaissance, on doit lui attribuer le don de prophétie.

9. — Le Christ avait-il la plénitude de la grâce ?

Il y a deux sortes de plénitude : la plénitude d'intensité et celle de puissance. Le Christ, dont il est écrit : « Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité » (Jean, i, 14), a eu cette double plénitude de grâce. Il a eu d'abord la plénitude d'intensité de la manière la plus parfaite. Ce qui le prouve, c'est, en premier lieu, l'union étroite de son âme avec la source même de la grâce ; c'est, en second lieu, la mission qu'il avait de répandre la grâce sur les autres hommes. Il a eu ensuite la plénitude de la grâce sous le rapport de la puissance ; il en pouvait manifester toutes les opérations et en réaliser tous les effets.

10. — La plénitude de la grâce est-elle exclusivement propre au Christ ?

Il est écrit : « Nous l'avons vu, comme Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité. » (Jean, I, 14.)

La grâce est dans sa plénitude d'une double manière : absolument, ou relativement à son sujet. — Elle est absolument dans sa plénitude, lorsqu'elle est à son plus haut degré, et quant à son essence, et quant à sa puissance. La plénitude de la grâce, ainsi comprise, est propre au Christ ; il l'a eue aussi excellemment que possible et dans sa plus grande étendue par rapport à tous ses effets. — La grâce est dans sa plénitude relativement à son sujet, lorsqu'elle le remplit pleinement selon sa condition, soit par son intensité, qui atteint la limite que Dieu a fixée pour lui, conformément à cette parole : « La grâce a été donnée à chacun de nous dans la mesure du don du Christ » (Eph. IV, 7) ; soit même quant à sa puissance, dans le sens qu'elle lui donne la faculté d'accomplir tout ce qui est de son ministère ou de son état, comme le marque cette autre parole de l'Apôtre : « A moi, le plus petit de tous les saints, a été donnée la grâce d'éclairer tous les hommes. » (Eph. III, 8.) Cette dernière plénitude de la grâce n'est pas exclusivement propre au Christ ; les autres êtres la reçoivent par voie de communication.

Ce mot de l'ange à la sainte Vierge : « Je vous salue, pleine de grâce, » ne doit pas être entendu de la grâce absolue, car la sainte Vierge n'a pas possédé la grâce au degré le plus élevé possible, ni de telle sorte qu'elle en produisit tous les effets. Elle est appelée « pleine de grâce » par rapport à elle-même, en ce sens qu'elle avait une grâce suffisante pour devenir la mère du Fils unique de Dieu.

11. — La grâce du Christ est-elle infinie ?

La grâce de l'union, que le Verbe a accordée gratuite-

ment à la nature humaine en se l'unissant personnellement, est infinie comme sa personne même. — La grâce habituelle, créée dans l'âme du Christ, ne saurait être infinie; elle n'excède pas son sujet. Si parfois on l'appelle infinie, c'est dans le sens qu'elle renferme essentiellement toute grâce et qu'elle a été accordée sans mesure à l'âme du Christ, comme au principe universel dont les hommes la reçoivent, selon cette parole : « Il nous a donné la grâce dans son Fils bien-aimé. » (Eph. I, 6.)

12. — La grâce du Christ pouvait-elle s'accroître ?

On ne peut pas concevoir une union plus étroite de la créature avec Dieu que celle qui se fait en une seule personne. Donc la grâce du Christ atteignait son extrême mesure; donc encore elle n'était pas susceptible d'accroissement. Du côté de l'âme où elle était reçue, elle ne pouvait pas non plus augmenter; le Christ, comme homme, jouissait véritablement et pleinement de la claire vue de l'essence divine dès le premier instant de sa conception. C'est pourquoi, comme les autres bienheureux arrivés au terme, il n'a pu recevoir un accroissement de grâce.

On dira peut-être que, d'après saint Luc, « l'Enfant Jésus croissait en grâce et en sagesse devant Dieu et devant les hommes. » (II, 52.) — On progresse en sagesse et en grâce : premièrement, par l'accroissement même de la sagesse et de la grâce, et le Christ n'y progressait pas ainsi; secondement, quant aux effets visibles. Il progressait de cette seconde manière: en avançant en âge, il marquait plus de sagesse et de grâce dans les œuvres qu'il accomplissait, afin de se montrer vrai homme dans le culte de Dieu et dans ses rapports avec les hommes.

13. — Quel est le rapport de la grâce habituelle du Christ avec l'union ?

L'union de la nature humaine avec la personne divine

a été antérieure à la grâce habituelle dans le Christ d'une priorité de raison, quoiqu'elle ne l'ait pas précédée d'une priorité de temps. En effet, le principe de l'union était la personne du Fils, qui prenait la nature humaine, et ce fut la présence de sa divinité qui produisit la grâce dans son humanité, comme le soleil produit la lumière dans l'air. La grâce habituelle se conçoit ainsi comme venant après l'union, ou, si l'on veut, comme accompagnant l'union, dont elle était un produit naturel.



QUESTION 8.

DE LA GRACE DU CHRIST CONSIDÉRÉ COMME CHEF DE L'ÉGLISE.

Le Christ est le chef de l'Église, — quant aux âmes et même quant aux corps. — Il est le chef des hommes et des anges. — Identité de sa grâce personnelle et de sa grâce justifiante. — Sous quel rapport il est le seul chef de l'Église. — Comment le Diable et l'Antechrist sont appelés chefs des méchants.

1. — Le Christ est-il le chef de l'Église ?

« Dieu, dit saint Paul, l'a établi chef sur toute l'Église. »
(Eph. I, 22.)

De même que l'on donne à l'Église, prise dans son ensemble, le nom de corps mystique, à cause d'une certaine ressemblance qu'elle a avec le corps naturel de

l'homme, qui accomplit des opérations diverses par ses divers membres; de même on appelle le Christ chef du corps de l'Eglise, à raison d'une certaine analogie avec la tête de l'homme, où l'on distingue trois choses: la primauté, la perfection et la puissance active. Il est la tête ou le chef du corps de l'Eglise: premièrement, parce que la grâce qu'il possède a sur toutes les autres grâces, qui en découlent, l'antériorité et la supériorité, en sorte qu'il est lui-même le « premier-né entre beaucoup de « frères; » en second lieu, à cause de sa perfection relativement à la plénitude de toutes les grâces, comme le marque saint Jean dans cette parole: « Nous l'avons vu « plein de grâce et de vérité » (1, 14); enfin, parce qu'il a la puissance de faire descendre la grâce dans tous les membres de l'Eglise, comme on le voit par ces autres paroles du même Evangéliste: « Nous avons tous reçu de sa « plénitude. »

On compare quelquefois le Christ à la tête et le Saint-Esprit au cœur, pour marquer que le Saint-Esprit vivifie invisiblement l'Eglise par son influence occulte, et que le Christ est, comme homme, au-dessus des autres hommes par sa nature visible.

2. — Le Christ est-il le chef des hommes quant aux corps, ou seulement quant aux âmes ?

Il est écrit: « Il transformera notre corps abject et humilié en lui donnant la figure de son corps glorieux. » (Phil. III, 21.)

Le corps humain a un rapport naturel avec l'âme raisonnable, qui est sa forme et son moteur; il en reçoit la vie et lui sert d'instrument. S'il en est ainsi, l'humanité tout entière du Christ a dû avoir action sur l'âme et sur le corps des hommes, principalement sur l'âme, et secon-

dairement sur le corps. Ce n'était pas sur un autre fondement que l'Apôtre exhortait les chrétiens de son temps à faire servir les membres de leur corps d'instruments à la justice que le Christ avait mise dans leur âme. (Rom. VI.) Aussi, dans l'autre vie, on verra la gloire de l'âme rejaillir sur le corps, conformément à cette parole : « Celui
« qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts vivifiera
« aussi vos corps mortels, à cause de son Esprit qui ha-
« bite en vous. » (Rom. VIII, 11.)

3. — Le Christ est-il le chef de tous les hommes ?

Saint Paul écrivait à Timothée : « Il est le Sauveur de
« tous les hommes et principalement des fidèles. » (Tim.
IV, 10.)

Le Christ est le chef de tous les hommes, mais à différents degrés. Il est le chef, premièrement et principalement, de ceux qui lui sont unis actuellement par la gloire du ciel ; deuxièmement, de ceux qui lui sont unis actuellement ici-bas par la charité ; troisièmement, de ceux qui lui sont unis actuellement par la foi ; quatrièmement, de ceux qui doivent lui être unis en vertu de la prédestination divine ; cinquièmement, de ceux qui, comme les hommes vivant en ce monde sans être prédestinés, lui sont unis en puissance et ne lui seront jamais unis en acte. Ces derniers, en quittant la vie, cessent totalement d'être ses membres, parce qu'ils ne peuvent plus lui être unis.

Les infidèles, qui ne sont pas actuellement de l'Eglise, en sont cependant en puissance, puissance qui repose sur un double fondement : premièrement et principalement, sur la vertu du Christ, assez grande pour sauver tous les hommes ; en second lieu, sur leur libre arbitre. — Le péché véniel n'empêche point d'être membre du Christ. Quand l'Apôtre par-

lait de l'Eglise qui n'a ni tache ni ride, il désignait l'Eglise glorieuse de la patrie céleste, et non celle de la terre, puisque, d'après saint Jean, « si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous trompons nous-mêmes. » (1 Jean, 1, 8.) — Les hommes coupables de péché mortel restent membres de Jésus-Christ en puissance : leur foi, toute morte qu'elle est, les unit encore imparfaitement à son corps ; mais ils n'en reçoivent plus qu'un certain acte vital, celui de la foi, au moyen duquel ils peuvent revenir à la grâce. — Les fidèles de l'Ancien Testament doivent aussi être comptés au nombre des membres de l'Eglise. Les cérémonies légales étaient pour eux des ombres et des figures qui, accomplies avec foi et avec amour, les unissaient à Jésus-Christ.

4. — Le Christ est-il le chef des anges ?

L'Apôtre dit : « Il est le chef de toute Principauté et de toute Puissance. » (Col. 1, 10.) « Dieu le Père l'a placé à sa droite dans le ciel, au-dessus de toutes les Puissances, de toutes les Principautés, de toutes les Vertus, de toutes les Dominations ; et il a mis toutes choses sous ses pieds. » (Eph. 1, 20.) En effet, le corps mystique de l'Eglise, dont il est le chef, se compose non-seulement des hommes, mais encore des anges, qui, comme nous, ont pour fin la jouissance de la gloire divine. Aussi lisons-nous dans l'Evangile : « Les anges s'approchèrent de Jésus, et ils le servaient. » (Matth. 1, 11.)

5. — La grâce que le Christ possède comme chef de l'Eglise est-elle autre que sa grâce personnelle ?

Elle n'est pas autre, si on la considère dans son essence, bien qu'elle en diffère rationnellement. En effet, ce qui distingue un chef, c'est l'excellence de la grâce personnelle qu'il a reçue, et qu'il communique par dérivation aux autres hommes. Il en est ainsi du Christ ; la

grâce qui a justifié son âme n'est pas autre que la grâce habituelle qu'il possède comme chef de l'Eglise, et par laquelle il justifie les hommes. Il n'y a entre elles qu'une distinction de raison.

6. — Le Christ seul est-il le chef de l'Eglise ?

L'Apôtre écrivait aux Colossiens : « Le chef de l'Eglise
« est celui dont tout le corps reçoit l'influence par des
« vaisseaux qui en joignent et en lient toutes les parties. »
(II, 19.)

Le chef ou la tête exerce sur les membres du corps une double influence : l'une intérieure, l'autre extérieure.

L'influence intérieure de la grâce procède uniquement du Christ, qui, par son humanité unie à sa divinité, nous justifie ; sous ce rapport, il est le seul chef de l'Eglise. — L'influence exercée à l'extérieur dans le gouvernement de l'Eglise convient en même temps à d'autres hommes, que l'on appelle aussi chefs de l'Eglise. Entre eux et le Christ il y a toutefois une différence : le Christ est le chef de tous les membres de l'Eglise en tout lieu, en tout temps et dans toute condition ; les autres hommes ne sont chefs que dans des lieux particuliers, comme les évêques dans leurs diocèses, ou pendant un temps limité, comme le Pape, pour la durée de son pontificat, dans l'Eglise entière ; et ils ne le sont que dans un état déterminé, c'est-à-dire pendant le pèlerinage de cette vie. Le Christ est le chef de l'Eglise par sa puissance et son autorité propres ; les autres hommes ne sont chefs qu'en tant qu'ils le représentent. Ainsi le marquait clairement l'Apôtre, qui disait : « Nous remplissons la fonction d'am-
« bassadeurs pour Jésus-Christ ; Dieu même vous exhorte
« par notre bouche. » (2 Cor. v, 20.)

7. — Le démon est-il le chef de tous les méchants ?

Le démon est le chef de tous les méchants, à la manière d'un prince qui exerce une autorité sur des sujets soumis. Pour parler avec Job, « il est le roi de tous les enfants de l'orgueil. » (XLI, 25.) Le but qu'il se propose dans son gouvernement, c'est de détourner de Dieu la créature raisonnable : aussi, dès le commencement, il s'est efforcé d'empêcher l'homme de suivre les préceptes divins ; il déguise son dessein sous une apparence de liberté. Dieu nous en prévient par ces reproches adressés aux Juifs : « Vous avez brisé mon joug, « vous avez rompu mes liens, en disant : Je ne servirai pas. » (Jér. II, 20.) Les hommes conduits de la sorte au péché tombent sous l'empire de Satan, et voilà pourquoi il est appelé leur chef.

Tous les péchés, dira quelqu'un, ne viennent pas des suggestions du démon. — Le chef d'un gouvernement ne suggère pas toujours à ses sujets de lui obéir ; il notifie sa volonté par un signe, et les uns s'y conforment, engagés par des exhortations, les autres spontanément, à la manière des soldats qui, sans y être sollicités, suivent l'étendard de leur général. Le démon a péché dès le commencement. Ce premier péché est comme un signe placé devant les yeux de tous les hommes. Les uns le suivent, excités par quelques suggestions ; les autres, de leur propre mouvement ; tous avec imitation, selon cette parole : « La mort est entrée dans le monde par l'envie du diable ; ses partisans l'imitent. » (Sag. II, 24.)

8. — L'Antechrist est-il aussi le chef des méchants ?

On donne parfois le nom de chef à l'Antechrist à raison de l'étendue de sa perversité, parce qu'en lui la méchanceté du malin esprit, exprimée de la façon la plus complète, montera à son comble, et par là même les méchants de tous les siècles auront été en quelque sorte sa figure, ce

que l'Apôtre exprime très-bien en disant : « Le mystère
« d'iniquité s'opère dès maintenant. » (2 Thes. II, 7.)



QUESTION 9.

DE LA SCIENCE DU CHRIST EN GÉNÉRAL.

Le Christ, outre la science divine, avait la science des bienheureux. — Il avait aussi une science innée ou infuse, — et une science acquise ou expérimentale.

1.—Le Christ avait-il une autre science que la science divine ?

Le Fils de Dieu a pris la nature humaine dans son intégrité. Il a dû dès-lors avoir une science créée, outre la science divine; autrement, il faudrait dire que son âme a été moins parfaite que celle des autres hommes. A quoi lui aurait servi de prendre une âme par laquelle il n'aurait rien connu ? Il est d'ailleurs une certaine science créée qui appartient essentiellement à la nature même de l'âme humaine : c'est celle par laquelle nous connaissons naturellement les premiers principes. L'âme du Fils de Dieu aurait manqué de cet attribut naturel, si elle n'avait pas eu une autre science que la science divine. C'est pour cela que le sixième concile général a condamné l'opinion de ceux qui refusaient au Christ deux sortes de science ou de sagesse.

Il est vrai que, de deux lumières du même ordre, la plus brillante éclipe la moins vive ; on le voit par le soleil qui obscurcit la lumière d'un flambeau. Mais si vous prenez deux lumières dans deux ordres différents, de telle façon que la moins vive reçoive sa clarté de la plus brillante, loin de s'obscurcir en présence de cette dernière, devenue plus lumineuse, la moins brillante acquerra, au contraire, plus d'éclat. La lumière répandue dans l'air ne s'accroît-elle pas à la lumière du soleil ? C'est ainsi que la science créée n'est point obscurcie dans l'âme du Christ par la science divine, « qui est la vraie lumière par laquelle tout homme venant en ce monde est éclairé. » (Jean, 1, 9.)

2. — Le Christ avait-il la science des bienheureux ?

Le Christ possédait la science des bienheureux, qui consiste dans la vision de Dieu. Ce qu'il disait lui-même le prouve : « Je connais mon Père, et je garde sa parole. » (Jean, VIII, 55.) — Puisque c'est par son humanité qu'il nous fait parvenir à la science que possèdent les habitants du ciel, cette science lui convenait nécessairement et suréminemment. La cause doit toujours l'emporter sur l'effet.

3. — Le Christ possédait-il une science infuse ?

L'Apôtre a dit : « Tous les trésors de la sagesse et de la science sont renfermés dans le Christ. » (Col. II, 3.)

Outre la science des bienheureux, par laquelle on connaît les autres êtres dans le Verbe, le Christ avait une science infuse, qui consistait en ce que son âme avait reçu du Verbe, auquel elle était unie, les idées ou espèces intelligibles de tout ce qui existe ; elle connaissait ainsi les choses telles qu'elles sont dans leur propre nature, à l'aide d'idées proportionnées à l'entendement humain. Sa perfection le demandait.

4. — Le Christ avait-il une science acquise?

L'Apôtre disait : « Quoiqu'il fût le Fils de Dieu, il « connut l'obéissance par ses souffrances. » (Héb. v, 8.) La Glose ajoute : « c'est-à-dire par les choses dont il fit « l'expérience. » Le Christ avait donc une science expérimentale ou acquise.

En effet, il avait, comme nous, l'intellect actif, dont le propre est de tirer les espèces intelligibles des images sensibles. Quelle aurait été l'opération spéciale de cette faculté, s'il n'avait pas dû avoir une science acquise, que l'on nomme parfois science expérimentale? Dieu n'a fait rien d'inutile dans la nature, et encore moins dans l'âme du Christ.

Ainsi, le Verbe incarné avait trois sortes de science : la science expérimentale ou acquise, qu'il tenait de la capacité naturelle à l'âme humaine ; la science infuse ou surnaturelle, qui, indépendante de tout rapport avec les images, vient d'un principe supérieur, comme dans les anges ; la science enfin des bienheureux, qui fait voir l'essence même de Dieu.



QUESTION 10.

DE LA SCIENCE BIENHEUREUSE DE L'ÂME DU CHRIST.

L'Âme du Christ ne comprenait pas le Verbe, qui est infini. — Ce qu'elle a connu en lui. — Perfection avec laquelle elle voyait l'essence divine.

1. — L'âme du Christ comprenait-elle le Verbe ou l'essence divine ?

La nature divine et la nature humaine, unies sans confusion dans la personne du Christ, ont conservé leurs propriétés respectives ; l'incrédé est demeuré incréé, et le créé est resté dans les limites de la créature. Or il ne se peut pas qu'une créature comprenne l'essence divine : l'infini ne saurait être renfermé dans le fini. Par conséquent, l'âme du Christ ne comprenait ni le Verbe ni l'essence divine.

Elle voyait l'essence divine, sans la comprendre parfaitement ; car la nature humaine n'embrasse pas toute la vertu divine. Si l'on dit quelquefois que le Fils de l'homme comprend l'essence divine, on doit entendre que c'est en vertu de sa nature divine.

2. — L'âme du Christ connaissait-elle tout dans le Verbe ?

L'âme du Christ, qui voyait le Verbe plus parfaitement que toute autre intelligence bienheureuse, connaissait en lui toutes les choses présentes, passées et futures. Elle savait tout ce qui a été fait, dit ou pensé à toutes les

époques ; en sorte que ces paroles : « Il savait bien ce qui était dans l'homme » (Jean, II, 25), peuvent être entendues non-seulement de la science divine du Verbe, mais encore de la lumière que son âme puisait dans le Verbe. Cela devait être, puisque, comme Fils de l'homme, il a été établi juge de toutes les pensées des hommes. Son âme, cependant, ne connaissait pas dans le Verbe tout ce qui est possible à Dieu ; une telle science équivaldrait à comprendre la puissance infinie. Elle a connu seulement dans le Verbe la nature de tous les êtres créés et tout ce qui relève de leur puissance.

3. — L'âme du Christ connaissait-elle les infinis dans le Verbe ?

L'âme du Christ ne connaissait point d'infinis actuels parmi les créatures ; il n'en existe pas. Prenez tous les êtres sans exception, ils formeront toujours un nombre déterminé. Mais elle connaissait, non par la science de vision, mais par une science en quelque sorte de simple intelligence, des infinis en puissance.

Dieu seul est absolument infini. L'âme du Christ atteint cet infini absolu, mais sans le comprendre ; elle comprend seulement l'infini qui est en puissance dans les créatures, en tant que certains attributs peuvent être affirmés d'une infinité d'individus.

4. — L'âme du Christ voyait-elle l'essence divine plus clairement que toute autre créature ?

« Dieu, dit saint Paul, a placé le Christ à sa droite dans le ciel, au-dessus de toute Principauté, de toute Puissance, de toute Vertu, de toute Domination et de tout ce qui porte un nom, soit dans le siècle présent, soit dans le siècle futur. » (Eph. I, 20.) — Il ré-

sulte de là que l'âme du Christ jouissait de la vue de Dieu dans un degré plus parfait que les anges eux-mêmes. Unie au Verbe plus étroitement qu'aucune autre créature, elle recevait, en effet, avec plus d'abondance que toute autre, la lumière dans laquelle le Verbe lui-même contemple l'essence divine.



QUESTION 11.

DE LA SCIENCE INNÉE OU INFUSE DU CHRIST.

Etendue de la science infuse dans l'âme du Christ. — Son usage sans le secours des images. — Son rapport avec le raisonnement. — On la compare avec celle des anges. — Elle était une science habituelle, — qui se divisait en plusieurs habitudes distinctes, selon le mode naturel à l'âme humaine.

1. — Le Christ connaissait-il tout par sa science innée ou infuse ?

Si le Christ n'avait pas tout connu par sa science infuse, Isaïe n'aurait pas fait cette prophétie : « Il sera rempli
« de l'Esprit de sagesse et d'intelligence, de science et de
« conseil (xi, 2) ; » quatre dons qui comprennent tous les objets de la connaissance.

Il convenait, afin que l'âme du Christ atteignît sa perfection dernière, que tout ce qui entraît dans sa puissance fût réduit à l'acte. Elle a donc connu, par sa science divinement infuse, tout ce qu'embrassent les sciences hu-

maines, et toutes les choses que les hommes connaissent par la révélation divine. Ce n'est pas, cependant, par cette science qu'elle connaissait l'essence de Dieu ; c'était par sa science bienheureuse, dont on a parlé dans la question précédente.

2. — Le Christ pouvait-il faire usage de sa science infuse sans avoir recours aux images sensibles ?

Dans l'état de la claire vision, avant comme après la résurrection générale, les âmes bienheureuses ont la faculté de connaître les choses sans le secours des images sensibles. Ainsi en était-il de l'âme du Christ, qui, même avant sa Passion, jouissait de la claire vue.

Les images, dira-t-on, sont pour l'intelligence de l'homme ce que sont les couleurs pour la vue ; l'esprit ne voit rien sans elles. — La comparaison n'est pas juste de tout point. L'intelligence peut se trouver dans une condition telle, que les espèces intelligibles lui suffisent pour comprendre, sans qu'elle ait besoin de recourir aux images sensibles. L'âme du Christ, qui jouissait de la claire vue, était dans une telle condition. Les sens lui étaient cependant utiles sous deux rapports : d'abord, pour qu'elle pût connaître à l'aide des images, quoiqu'elle n'y fût pas astreinte ; ensuite, pour subvenir aux nécessités de la vie corporelle.

3. — La science infuse du Christ comportait-elle le raisonnement ?

Doué d'une âme raisonnable, le Christ possédait par là même la faculté de comparer et de raisonner. Il est vrai qu'en passant d'une chose à une autre ; par exemple, de l'effet à la cause, ou réciproquement, il n'acquerrait pas de nouvelles connaissances. Sa science infuse, dont nous parlons maintenant, n'était pas le fruit des investigations de la raison ; elle venait de plus haut. Néanmoins, elle

comportait le raisonnement, et il pouvait, à son gré, déduire une vérité d'une autre, tout comme on voit les savants conclure parfois de la cause à l'effet, en faisant usage d'une science qu'ils possèdent déjà, et non pour acquérir une connaissance nouvelle. Nous lisons dans l'Évangile qu'à cette question : « De qui les rois de la terre reçoivent-ils le tribut, de leurs fils, ou des étrangers » (Matth. xvii, 24)? saint Pierre ayant répondu que c'était des étrangers, Notre-Seigneur tira cette conclusion : « Les fils sont donc libres. »

4. — La science infuse du Christ était-elle supérieure à celle des anges ?

A raison de sa cause qui était en Dieu, la science innée ou infuse du Christ était bien plus excellente que celle des anges, tant pour le nombre des objets connus que pour la certitude : la lumière de la grâce spirituelle reçue par son âme était de beaucoup supérieure à celle qui éclaire la nature évangélique. — Considère-t-on la science infuse de l'âme du Christ sous le rapport de ce qu'elle tenait de son sujet, c'est-à-dire en tant qu'il est naturel à l'âme humaine d'acquérir ses connaissances en recourant aux images sensibles, aux comparaisons et au raisonnement, elle était, à ce point de vue, inférieure à celle des anges.

5. — La science infuse du Christ était-elle habituelle ?

La science infuse dans l'âme du Christ était habituelle ; car le mode naturel à l'âme humaine est de recevoir cette science à l'état d'habitude. Il pouvait en faire usage, à sa volonté.

L'âme du Christ avait deux sortes de connaissance, chacune très-parfaite à sa manière. Elle voyait l'essence divine, et, dans cette essence, les

autres êtres, par une vue toujours actuelle. L'autre connaissance, proportionnée à la nature humaine, consistait à connaître les êtres par les espèces intelligibles, divinement infuses en elle; celle-là n'était pas toujours actuelle, quoiqu'elle fût très-supérieure dans le genre de la connaissance humaine.

6. — La science infuse du Christ se partageait-elle en plusieurs habitudes distinctes ?

La science infuse dans l'âme du Christ y résidait de la façon naturelle à l'âme humaine. Comme les sciences forment en nous diverses habitudes, parce que les objets de nos connaissances appartiennent à différents genres, la science infuse du Christ se divisait aussi en des habitudes diverses.



QUESTION 12.

DE LA SCIENCE ACQUISE DE L'ÂME DU CHRIST.

Etendue de cette science. — Explication de ces mots : « Il croissait en sagesse, en âge et en grâce. » — Le Christ n'a rien appris des hommes ni des anges.

1. — Le Christ connaissait-il tout par sa science acquise ?

L'âme du Christ n'était point imparfaite : de même qu'elle connaissait par sa science infuse toutes les choses à l'égard desquelles l'intellect patient est en puissance d'une manière quelconque, elle connaissait aussi par sa

science acquise tout ce que l'intellect agent peut faire connaître.

Le Christ n'a pas tout expérimenté ; mais, par le moyen des choses dont il a fait l'expérience, il a pu connaître les autres, en découvrant les effets par les causes et les causes par les effets, le semblable par le semblable et les contraires par les contraires. En voyant, par exemple, les corps célestes, son âme a pu comprendre, par la puissance supérieure de sa raison, jusqu'où s'étend leur vertu. Du reste, la science acquise du Christ n'a pas dû franchir les limites au-delà desquelles la nôtre n'est plus possible. Il n'a connu, par elle, ni la nature des substances séparées de la matière, ni toutes les particularités du passé, du présent ou de l'avenir, dont il avait cependant la connaissance par sa science innée ou infuse.

2. — Le Christ a-t-il fait des progrès dans la science acquise ?

Nous lisons dans l'Évangile : « Jésus progressait en « sagesse, en âge et en grâce, devant Dieu et devant les « hommes. » (Luc, II, 52.)— A mesure qu'il avançait en âge, ses œuvres manifestaient une science plus étendue et une grâce plus abondante : de cette manière, il progressait en science, en grâce et en âge.— Quant à la science considérée comme habitude de l'âme, il faut poser en principe qu'ayant reçu avec plénitude, dès le commencement, la science infuse et la science bienheureuse, il n'a fait aucun progrès dans ces deux sciences. Si donc, comme quelques-uns le pensent, il n'y avait pas dans son âme une science acquise indépendamment de la science infuse, il faudrait dire qu'aucune science ne s'y est accrue. Mais, parce qu'il est vraisemblable que son âme n'a été privée d'aucune action propre à la nature humaine, et que celle d'abstraire les espèces intelligibles des images sensibles est naturelle à notre intellect agent, il convient de

lui attribuer aussi une telle opération. Il a eu dès-lors une habitude de science acquise, qui a pu s'accroître au moyen de l'abstraction des espèces intelligibles, par cela même que son intellect agent, après avoir tiré des images sensibles les premières espèces intelligibles, en pouvait abstraire de nouvelles, puis d'autres encore.

Ces paroles : « Jésus croissait en science et en âge, » peuvent donc être entendues de sa science acquise, qui, non complète dès le commencement, se développa avec l'âge et avec les facultés de son âme, bien que, proportionnellement à son âge, elle ait toujours été parfaite.

3. — Le Christ a-t-il appris quelque chose des hommes ?

Isaïe disait : « Je l'ai donné pour guide et pour précepteur aux nations. » (LV, 4.) Un précepteur enseigne et n'est pas enseigné.

Nous avons vu que le Christ a été établi chef de l'Église, et même de tous les hommes. S'il en est ainsi, tous doivent en recevoir la grâce et la vérité. « Je suis né, » disait-il lui-même, et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité. » (Jean, XVIII, 37.) De là il est aisé de conclure qu'il ne devait pas être instruit par les hommes.

Si, dans le temple, il interrogeait les docteurs, c'était pour instruire le public au moyen de ses questions. Aussi l'Évangile ajoute-t-il : « Tous ceux qui l'entendaient étaient surpris de sa sagesse et de ses réponses. » (Luc, 11, 47.) — Sa science expérimentale s'est accrue ; mais il convenait mieux à sa dignité de la puiser dans le spectacle du monde visible, où se reflète la sagesse divine, que dans les instructions des hommes.

4. — Le Christ a-t-il appris quelque chose des anges ? Une double connaissance contribue à perfectionner

l'âme humaine : celle qu'elle reçoit des objets sensibles, et celle qui lui arrive par l'illumination des êtres spirituels. Sous ces deux rapports, l'âme du Christ était parfaite. Par sa science expérimentale, qui ne réclamait pas l'illumination angélique, elle l'était du côté des objets sensibles ; par sa science infuse, qu'elle tenait immédiatement du Verbe de Dieu, elle l'était du côté des influences supérieures. Elle ne prit rien des anges : ceux-ci, au contraire, reçurent, dès le principe, la science des choses par l'action du Verbe.

Dieu voulait, dans l'appui que l'ange vint offrir au Christ agonisant, nous montrer la nature humaine avec toutes ses défaillances, et établir d'une manière inébranlable le dogme de l'Incarnation. « Nous y trouvons, dit Bède, un enseignement sur les deux natures du Christ ; les anges viennent servir l'une, et fortifier l'autre. Comme créateur, le Christ n'avait pas besoin du secours de la créature ; comme homme, il a voulu être triste pour nous, et être consolé également pour nous. »



QUESTION 13.

DE LA PUISSANCE DE L'ÂME DU CHRIST.

L'âme du Christ n'avait pas la toute-puissance absolue. — Sa puissance, relativement à la transformation des créatures, — relativement à son propre corps, — relativement à sa propre volonté.

1. — L'âme du Christ possédait-elle la toute-puissance absolue ?

La toute-puissance absolue est propre à Dieu; elle ne pouvait convenir à l'âme du Christ, qui est créée. — D'ailleurs, la puissance active de tous les êtres étant en rapport avec leur nature, l'âme du Christ, qui n'est qu'une partie de la nature humaine, n'a pas pu posséder la toute-puissance d'une manière absolue.

Qui oserait dire, par exemple, qu'elle a pu se créer elle-même ? Si la toute-puissance est attribuée à l'humanité du Christ par saint Ambroise, c'est en vertu de l'unité de personne, par laquelle l'homme est appelé Dieu.

2. — L'âme du Christ a-t-elle eu la toute-puissance relativement à la transformation des créatures ?

Parle-t-on de l'âme du Christ considérée en elle-même, elle avait le pouvoir de produire tous les effets qui sont du domaine de l'âme; ainsi diriger le corps, régler les actes volontaires, éclairer les âmes raisonnables d'une manière conforme à notre nature. — Parle-t-on de l'âme du Christ comme instrument du Verbe divin, elle avait la

puissance d'opérer tous les effets miraculeux qui se rapportaient à la fin de l'incarnation, c'est-à-dire à la restauration de toutes choses dans le Christ; elle n'avait pas celle de réduire les créatures au néant. Dieu seul, qui peut créer et conserver les êtres, a seul aussi le pouvoir de les anéantir. Concluons que l'âme du Christ n'avait pas la toute-puissance relativement à la transformation des créatures.

Lorsque le Christ disait : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel » et sur la terre, » il parlait en vertu de cette unité de personne d'où il résulta que l'homme fut tout-puissant comme il fut Dieu.

3. — L'âme du Christ a-t-elle eu la toute-puissance relativement à son corps ?

Ces paroles que nous lisons dans saint Paul : « Il a dû être en tout semblable à ses frères » (Héb. II, 17), s'appliquent principalement à la constitution de l'homme. — De même que l'âme du Christ n'avait pas, par sa vertu propre, la puissance d'imprimer aux corps étrangers un mouvement contraire aux lois ordinaires de la nature, elle n'avait pas non plus celle de faire subir au sien de semblables modifications. Comme instrument du Verbe, auquel elle était unie dans l'unité de personne, elle commandait à toutes les facultés de son propre corps; mais, les actions devant être attribuées à l'agent principal plutôt qu'à l'instrument dont il se sert, la toute-puissance revenait moins à elle qu'au Verbe lui-même.

4. — L'âme du Christ avait-elle la toute-puissance pour faire exécuter sa volonté ?

Tout ce que l'âme du Christ voulait accomplir elle-même, elle le pouvait; car sa sagesse ne permettait pas

qu'elle voulût faire par elle-même ce qui n'était pas en son pouvoir. Les choses qu'elle voulait être accomplies par la puissance divine; par exemple, la résurrection de son propre corps et les autres œuvres miraculeuses du même genre, elle pouvait aussi les réaliser, comme instrument de la divinité, mais non par sa propre puissance.

La défense que faisait le Christ de publier ses prodiges exprimait sa volonté de fuir les honneurs, afin de nous apprendre à cacher nos vertus, conformément à ce qu'il disait ailleurs: « Je ne cherche point ma gloire. » (Jean, viii, 50.) Sa volonté absolue ne s'opposait pas à ce que ses miracles fussent rendus publics pour le bien qui pouvait en résulter. — Quand il priait, il nous faisait entendre que les puissances et les opérations de son âme étaient sous la dépendance de Dieu, « qui opère en nous le vouloir et le faire, » comme parle l'Apôtre. (Philip. ii, 13.)



QUESTION 14.

DES IMPERFECTIONS CORPORELLES DU CHRIST.

Que le Christ a dû prendre les imperfections du corps humain. — Était-il dans la nécessité d'en subir les suites? — Peut-on dire qu'il les a contractées? — Fallait-il qu'il les prit toutes?

1. — Le Fils de Dieu a-t-il dû prendre dans la nature humaine les imperfections du corps?

L'Apôtre écrivait aux Hébreux: « Parce qu'il a souf-

« fert et a été tenté, il peut secourir ceux qui sont tentés aussi. » (Héb. II, 18.)

Trois raisons montrent que le Fils de Dieu a dû revêtir un corps sujet aux infirmités humaines. Premièrement, il est venu dans ce monde afin de satisfaire pour nous, en prenant sur lui les châtimens du péché, qui sont la mort, la faim, la soif et les autres misères du corps introduites dans le genre humain par Adam. De là ces paroles d'Isaïe : « Il a réellement porté nos douleurs. » (LIII, 4.) Il fallait, en second lieu, que la foi à l'Incarnation fût établie par les imperfections corporelles. S'il avait pris notre nature sans elles, il n'aurait pas paru être véritablement homme, et l'on aurait pu croire, avec les Manichéens, qu'il n'avait revêtu que les apparences de notre chair : saint Thomas fut ramené à la foi du Christ par l'aspect de ses blessures. Troisièmement, il voulait nous donner l'exemple de la patience, en supportant avec courage les douleurs et les défaillances humaines, ainsi que nous l'enseigne l'Apôtre, qui dit : « Il a souffert de la part des pécheurs, afin que vous ne laissiez pas abattre votre cœur par le découragement. » (Héb. XII, 3.)

Les infirmités dont le Christ avait voulu se revêtir voilaient, il est vrai, sa divinité ; mais elles manifestaient son humanité, qui est la voie pour parvenir à la divinité, comme le marque ce mot de l'Apôtre : « C'est par Jésus-Christ que nous avons accès auprès de Dieu » (1).

2. — Le Christ subissait-il nécessairement ces défaillances ?

Il y a deux sortes de nécessité : celle de coaction, qui

(1) Ainsi qu'on le voit, le Christ, en prenant notre faible nature, voulait satisfaire pour l'humanité, démontrer qu'il était véritablement homme, et nous donner l'exemple de toutes les vertus.

provient d'un agent extrinsèque ; et la nécessité naturelle, résultat des principes intrinsèques d'un être. Par cette dernière, le corps du Christ était sujet à la mort et aux défaillances qui précèdent la mort. Dieu permit que sa chair souffrît et accomplît tout ce qui est une suite des principes mêmes de la nature humaine. S'il s'agit de la nécessité de coaction, son corps y fut soumis dans les conditions de sa propre nature, en tant que cette nécessité répugne à la nature corporelle ; il fut transpercé par les clous et déchiré par les fouets. Mais on ne saurait dire, absolument parlant, qu'elle affecta sa volonté divine ni même sa volonté humaine ; elle ne trouva d'opposition que dans ce premier mouvement naturel qui repousse l'aspect de la mort et des autres peines corporelles ; elle n'en trouva point dans sa volonté réfléchie.

Le Christ a été offert pour l'avoir voulu par sa volonté divine et par sa volonté humaine délibérée ; mais la mort a rencontré chez lui, comme en nous, un premier mouvement d'opposition dans sa volonté humaine.

3. — Le Christ a-t-il contracté les défaillances corporelles ?

Le mot contracter, appliqué au Christ, est impropre. Celui-là contracte une infirmité qui la subit par la cause d'où elle provient. Comme la cause de la mort et des autres défaillances de la nature humaine n'est autre que le péché, le Christ, qui a pris la nature humaine exempte de toute souillure, telle qu'elle l'était avant le péché, et qui eût pu la revêtir sans les infirmités dont elle est accompagnée maintenant, n'a pas contracté les défaillances corporelles ; il les a prises par sa propre volonté.

4. — Le Christ a-t-il dû prendre toutes les infirmités corporelles des hommes?

Il y a des infirmités qui ne sauraient exister avec les perfections de science et de grâce nécessaires à la satisfaction du péché pour laquelle le Christ prenait notre nature; telles sont l'ignorance, l'inclination au mal, la difficulté à se porter au bien. Il y en a d'autres qui ne sont pas une suite générale du péché originel, mais que certains hommes contractent par des causes particulières; ainsi la lèpre, le mal caduc et autres maladies du même genre, dont la cause se trouve parfois dans leurs propres fautes, dans leur intempérance par exemple, et parfois aussi dans les vices du sang. Rien de tout cela ne pouvait avoir lieu dans le Christ. Il en est, enfin, que l'on rencontre généralement chez tous les hommes, par suite du péché de nos premiers parents; ce sont : la mort, la faim, la soif et les autres affections pareilles que saint Jean Damascène appelle des misères naturelles sans déshonneur; celles-ci, le Christ a dû les prendre toutes.



QUESTION 15.

DES DÉFAILLANCES DE L'ÂME DU CHRIST.

**Point de péché dans l'âme du Christ. — Point de concupis-
cence, foyer du péché. — Point d'ignorance. — Impres-
sions ou passions dont le Christ a été susceptible. — Dou-
leur sensible. — Tristesse. — Crainte. — Admiration. — Co-
lère produite par le zèle de la gloire de Dieu. — Son âme
avait cependant la claire vue.**

1. — Le péché a-t-il existé dans le Christ ?

Le Christ a dit formellement : « Qui de vous me con-
« vaincra de péché ? » (Jean, VIII, 46.)

Satisfaire à notre place, prouver son humanité, nous offrir l'exemple des vertus ; tel était son triple motif en prenant nos infirmités. Sous aucun de ces rapports, il n'était nécessaire qu'il prît la tache du péché. En effet, que peut le péché pour la satisfaction ? Rien ; il est plutôt un obstacle. « Le Très-Haut, dit l'Esprit-Saint, n'accepte
« pas favorablement les offrandes des pécheurs. » (Eccl. xxxiv, 23.) Aurait-il servi à prouver la réalité de la nature humaine ? Non ; il n'appartient pas radicalement à notre nature, dont Dieu est l'auteur. Était-il utile pour que le Christ nous donnât l'exemple des vertus ? Moins encore ; le vice est le contraire de la vertu même. Donc le Christ n'a dû prendre ni le péché originel, ni le péché actuel. « Il n'a point commis de péché, disait très-bien
« saint Pierre, et nulle tromperie n'est sortie de sa
« bouche. » (1 Pet. II, 22.)

Adam a été le principe matériel de la nature humaine du Christ, et le Saint-Esprit le principe actif. Le Christ, pour cette raison, n'a pas péché en Adam.

2. — Le foyer du péché a-t-il existé dans le Christ ?

La vertu morale soumet à la raison, d'une manière d'autant plus parfaite qu'elle est plus parfaite elle-même, la partie non raisonnable de l'âme ; on le voit par la tempérance à l'égard du concupiscible, et par la force à l'égard de l'irascible. Le Christ, qui avait la vertu et la grâce dans toute sa perfection, n'a donc pas eu à supporter la concupiscence intérieure, dont les assauts n'auraient pu qu'entraver la satisfaction qu'il offrait pour le péché, loin d'y contribuer. Ainsi, le foyer du péché, c'est-à-dire la concupiscence ou l'inclination de l'appétit sensitif vers les choses opposées à la raison, n'a point existé dans le Christ.

Il n'en fut pas moins tenté par le monde et par le démon. C'est en remportant la victoire sur ces deux ennemis qu'il mérita la couronne.

3. — L'ignorance a-t-elle été dans le Christ ?

L'ignorance ne se détruit pas par l'ignorance. Comment le Christ, « qui venait apporter la lumière à ceux qui « étaient assis à l'ombre de la mort, » aurait-il pu être sujet à l'ignorance ? De même que la plénitude de la grâce et de la vertu détruisait en lui tout germe de péché, la plénitude de la science infuse, acquise et bienheureuse, excluait l'ignorance.

Aussi saint Jean disait-il : « Nous l'avons vu, comme le Fils unique du « Père, plein de grâce et de vérité. » (Jean, I, 14.)

4. — L'âme du Christ fut-elle passible ?

Les impressions de l'appétit sensitif, appelées propre-

ment les passions de l'âme, se trouvèrent dans le Christ, comme toutes les autres choses inhérentes à la nature humaine. C'est ce que dit saint Augustin : « Là où se trouvaient un vrai corps humain et une âme véritable, la sensibilité humaine ne pouvait pas être une illusion. » — Ne comparons point toutefois les passions du Christ à celles de l'homme déchu. Les nôtres préviennent fréquemment le jugement de la raison et, ne s'arrêtant pas toujours à l'appétit sensitif, entraînent parfois la raison elle-même. Rien de désordonné ne pouvait exister en Notre-Seigneur. Par une admirable disposition de la grâce, il ne ressentait ces impressions dans sa nature humaine que quand il le voulait, de même qu'il s'était fait homme aussi quand il l'avait voulu.

5. — Le Christ a-t-il éprouvé la douleur sensible ?

On ne saurait douter que le Christ n'ait éprouvé une véritable douleur ; son corps, passible, pouvait subir une lésion, et son âme, douée à un degré éminent de toutes les facultés inhérentes à notre nature, devait en éprouver la sensation.

« Il a réellement pris nos infirmités et porté nos douleurs, » disait Isaïe. (LIII, 4.) — La béatitude et la délectation inséparable de la contemplation, renfermées dans la partie supérieure de son âme, ne rejailissaient ni sur son corps, ni sur ses facultés sensitives, où la douleur sensible était possible.

6. — Le Christ éprouva-t-il la tristesse ?

« Mon âme est triste jusqu'à la mort. » (Matth. xxvi, 38.) De même que le Christ éprouva une véritable douleur, il put de même ressentir une véritable tristesse en percevant certaines choses comme nuisibles ou mauvaises :

soit pour lui-même ; par exemple, sa passion et sa mort ; soit pour les autres, comme le crime horrible dont les Juifs allaient se rendre coupables.

Quand ces sortes d'impressions sont soumises à la raison, et qu'elles ont lieu dans le temps et dans les circonstances convenables, elles n'ont rien de vicieux. — Une chose, voulue pour une fin, peut très-bien être en elle-même contraire à la volonté : une médecine amère n'est pas voulue pour elle-même ; elle ne l'est que pour la guérison qu'elle peut procurer.

7. — Le Christ a-t-il éprouvé la crainte ?

« Jésus commença, dit l'Évangile, à ressentir de la frayeur et de l'ennui. » (Marc, xiv, 32.) Il éprouva donc la crainte aussi bien que la tristesse.

Cette crainte n'était pas celle qui résulte de l'incertitude d'un événement ou d'un malheur futur. Il est évident que l'on ne saurait admettre une telle appréhension dans le Christ. Celle qu'il éprouva n'était autre que cette émotion de l'appétit sensitif qui tend naturellement à se soustraire à un mal imminent.

Quand l'Esprit-Saint nous dit que « le juste ne craint rien, » il veut nous faire entendre qu'il n'a pas la crainte qui trouble la raison. (Prov. xxviii, 4.)

8. — Le Christ a-t-il éprouvé l'admiration ?

Nous lisons dans l'Évangile que « Jésus, entendant les paroles du Centurion, en fut dans l'admiration. » (Matth. viii, 10.) Certaines choses, en effet, pouvaient être insolites et nouvelles pour sa science expérimentale.

Il a voulu éprouver l'admiration, pour nous apprendre à admirer ce qu'il admirait lui-même.

9. — Le Christ a-t-il éprouvé la colère ?

La colère appelée par saint Grégoire colère du vice,

par laquelle on cherche une vengeance déraisonnable, n'a pas pu se trouver dans le Christ. — Celle qui désire la vengeance conformément à la raison, et que le même Docteur a nommée colère du zèle, a pu y exister; car, loin d'être un péché, elle est un sentiment digne d'éloges, quand elle est inspirée par l'amour de Dieu. Aussi cette parole du Prophète : « Le zèle de votre maison me dévore, » est-elle appliquée au Christ par les Evangélistes. (Jean, II, 17.)

Il y a deux sortes de colère. L'une, prévenant la raison, l'entraîne à sa suite, et alors on dit que c'est elle qui agit. Tel est le sens de cette parole : « La colère de l'homme n'opère pas la justice de Dieu. » (Jac. I, 20.) L'autre, marchant à la suite de la raison, en devient l'instrument; dans ce cas, l'action, conforme à la justice, est attribuée à la raison elle-même, et non à la colère.

10. — Le Christ, voyageur sur la terre, jouissait-il de la béatitude du ciel ?

Le Christ, qui voyait par son âme, même avant sa Passion, l'essence divine, possédait sous ce rapport la béatitude de la patrie céleste; mais, sous d'autres rapports, la béatitude lui faisait défaut, car son âme était sujette à la souffrance, ainsi que son corps. Il était, par conséquent, tout à la fois dans la condition des habitants du ciel, comme jouissant de la béatitude propre à l'âme, et dans celle des âmes qui voyagent ici-bas, en tant qu'il tendait vers la partie de la béatitude qui lui manquait avant sa résurrection.



DE

L'INCARNATION DU CHRIST (Suite).

EFFETS OU CONSÉQUENCES DE L'UNION HYPOSTATIQUE.

DE L'INCARNATION DU CHRIST (Suite).

EFFETS OU CONSÉQUENCES DE L'UNION HYPOSTATIQUE.

		Quest.	
EFFETS OU CONSÉ- QUENCES DE L'UNION HYPOSTA- TIQUE. (V. tab. 30.)	Quant au Christ en lui-même.	Selon son être, ou communication des idiomes. 16	
		Selon son unité.	D'être 17
			De volonté..... 18
	D'opération. 19		
	Quant au Christ par rapport à son Père.	Soumission. 20	
		Prière..... 21	
		Sacerdoce..... 22	
		Adoption..... 23	
	Quant au Christ par rapport à nous.	Prédestination..... 24	
		Adoration due au Christ..... 25	
Sa qualité de médiateur. 26			

EXPLICATION.

Nous avons actuellement à étudier les conséquences de l'union hypostatique du Verbe avec la nature humaine : premièrement, pour ce qui convient au Christ considéré en lui-même ; secondement, pour ce qui lui convient par rapport à son Père ; troisièmement, pour ce qui lui convient par rapport à nous.

Les conséquences de l'union hypostatique, pour le Christ lui-même, concernent son être¹⁶ — et son unité^{17, 18, 19}.

Les rapports du Christ avec son Père consistent dans sa soumission²⁰, — ses prières²¹, — son sacerdoce²², — son adoption²³ — et sa prédestination²⁴.

Pour ce qui appartient au Christ par rapport à nous, nous nous occuperons de l'adoration qu'il mérite²⁵, — et de sa qualité de médiateur²⁶.

QUESTION 16.

DES EFFETS OU CONSÉQUENCES DE L'UNION HYPOSTATIQUE QUANT A L'ÊTRE MÊME DU CHRIST.

On pose les règles de la communication des idiomes par l'examen de plusieurs propositions dont on montre la vérité ou la fausseté.

1. — Cette proposition : Dieu est homme, est-elle vraie? Saint Paul écrit : « Celui qui était dans la forme de Dieu s'est anéanti lui-même en prenant la forme d'un esclave, se rendant semblable à l'homme et étant reconnu comme homme dans tout ce qui a paru de lui au dehors. » (Phil. II, 6.) Il suit de ces paroles que celui qui est dans la forme de Dieu est homme. Or celui qui est dans la forme de Dieu est Dieu. Donc Dieu est homme.

La personne du Fils de Dieu, qui est, dans l'incarnation, le suppôt de la nature humaine, peut en toute vérité être appelée Dieu. Le mot homme peut exprimer aussi la nature humaine individualisée dans un sujet, comme quand nous disons : Socrate est un homme. Par conséquent, la proposition : Dieu est homme, admise par tous les chrétiens, est vraie dans son sens propre.

2. — Cette proposition : L'homme est Dieu, est-elle vraie ?

Le mot homme peut désigner une hypostase quelconque de la nature humaine et s'appliquer, dès-lors, à la personne du Fils de Dieu, considérée comme suppôt de la nature humaine. Le mot Dieu, d'un autre côté, se dit véritablement de la personne du Fils, ainsi que nous l'avons vu. Nous pouvons, en conséquence, admettre cette proposition : L'homme est Dieu ; aussi bien que cette autre : Dieu est homme (1).

3. — Peut-on appeler le Christ l'homme du Seigneur ?
 Saint Augustin répond : « Je ne vois pas que l'on
 « puisse appeler Jésus-Christ l'homme du Seigneur, quand
 « il est lui-même le Seigneur. »

Quand nous disons que Jésus-Christ est homme, nous désignons le suppôt éternel, la personne même du Fils de Dieu, puisqu'il n'y a qu'un seul suppôt pour les deux natures. Or la personne du Fils de Dieu est essentiellement Dieu et Seigneur. L'appeler l'homme du Seigneur, ce serait porter atteinte à l'unité de suppôt pour les deux natures, et tomber dans l'hérésie nestorienne.

4. — Ce qui convient au Fils de l'homme peut-il être affirmé du Fils de Dieu, et réciproquement ?

« Dieu, dit saint Jean Damascène, ayant pris en lui les
 « attributions ou propriétés de la chair, nous pouvons
 « nous servir de ces expressions : Dieu a souffert ; le Sei-
 « gneur de la gloire a été crucifié. »

En effet, le suppôt des deux natures étant le même, ce

(1) On dit également : le Dieu-Homme et l'Homme-Dieu.

qui est affirmé de l'une et de l'autre tombe toujours sur la même hypostase, qui est à la fois celle de la nature divine et celle de la nature humaine. Dès-lors ce qui appartient à la nature divine peut s'appliquer à l'homme, et, réciproquement, ce qui appartient à la nature humaine peut s'appliquer à Dieu, la même hypostase servant aux deux natures. Il faut néanmoins savoir distinguer, en lisant les Écritures, ce qui doit être entendu de la nature divine, par laquelle le Christ est égal à son Père, et ce qui doit l'être de la nature humaine, par laquelle il est inférieur à son Père. C'est au lecteur sage, attentif et pieux de discerner sous quel rapport une chose est dite.

Si les choses qui impliquent une défaillance étaient attribuées à Dieu sous le rapport de la nature divine, ce serait un blasphème; mais ce n'en est pas un que de lui attribuer ces choses sous le rapport de la nature humaine qu'il a prise. Nous lisons dans un sermon prononcé au concile d'Ephèse : « Dieu
 « ne regarde pas comme une dérogation à sa grandeur ce qui est une cause
 « de salut pour l'humanité. L'état d'abjection qu'il a choisi pour nous ne
 « fait aucune injure à la nature divine, qui est au-dessus de toute atteinte.
 « Lorsque le Verbe s'approprie notre nature pour la sauver, ce qui est vil
 « et abject concourt à notre salut, sans rien ôter à la dignité de la na-
 « ture divine. Ne dites pas que ce qui nous sauve est un sujet de honte
 « pour Dieu. »

5. — Ce qui convient au Fils de l'homme peut-il être énoncé de la nature divine, et ce qui convient au Fils de Dieu peut-il l'être de la nature humaine ?

La nature divine et la nature humaine n'étant pas, dans l'incarnation, une même nature, les propriétés de l'une ne peuvent pas être affirmées de l'autre dans un sens abstrait. Nous ne dirons pas, par exemple, que la divinité ou la nature divine a souffert; mais nous dirons très-

bien que le Fils de Dieu a souffert ; car les noms concrets, tels que Christ, Dieu, Fils de Dieu, Jésus, impliquent l'hypostase des natures ; et, par suite, les propriétés de ces deux natures peuvent être exprimées par un nom concret propre à désigner, soit les deux natures, comme le mot Christ ; soit la nature divine, comme les mots Dieu, Fils de Dieu ; soit même la nature humaine seule, comme le mot homme ou Jésus. « Il importe peu, dit saint Léon, par « quelle substance le Christ est nommé ; à raison de sa « personne une et indestructible, il est toujours Fils de « l'homme par la chair, et Fils de Dieu par la divinité. »

6. — Cette proposition est-elle vraie : Dieu s'est fait homme ?

Saint Athanase, dans sa lettre à Epictète, évêque de Corinthe, observe que, quand l'Évangile dit : « Le Verbe « s'est fait chair, » c'est comme s'il disait : Dieu s'est fait homme.

Attribuer à un être une qualification nouvelle, c'est dire qu'il est devenu ou qu'il a été fait quelque chose. Or la qualification d'homme n'a pas été donnée à Dieu de toute éternité ; il l'a reçue dans le temps, après avoir pris la nature humaine. Donc cette proposition est vraie : Dieu est devenu ou s'est fait homme.

Nous entendons par là, non pas que Dieu se soit créé homme, ni qu'il ait subi aucun changement, mais que la nature humaine a commencé d'exister en lui. Le changement ne s'est opéré que du côté de cette nature, unie à la personne divine. De même qu'un homme se trouve à la droite d'un autre homme sans avoir changé, par le mouvement seul de cet autre qui sera passé à sa gauche ; ainsi Dieu a été appelé homme à raison de la relation provenant de l'union par laquelle la nature humaine seule a subi un changement.

7. — Cette proposition est-elle vraie : L'homme a été fait Dieu ?

Cette proposition est évidemment fausse. Dans le sens naturel, le mot homme désigne un suppôt personnel ; or c'est seulement à raison du suppôt divin, qui est éternel, que l'on peut légitimement s'exprimer ainsi : L'homme est Dieu. Dire que l'homme a commencé à être Dieu, est devenu Dieu ou a été fait Dieu, ce serait une locution nestorienne.

On ne saurait admettre qu'un homme déjà existant et appartenant à la race de David a été fait fils de Dieu ; mais on dira très-bien que le Fils de Dieu s'est fait homme et qu'il a pris une chair dans la race de David, ou, comme parle saint Paul, « qu'il a été fait de la race de David selon la « chair. » (Rom. 1, 3.)

8. — Cette proposition est-elle vraie : Le Christ est une créature ?

Dans la crainte de paraître favoriser l'hérésie des Ariens, qui ont enseigné que le Christ était une pure créature, nous ne devons pas nous servir de cette proposition sans y joindre quelque restriction qui fasse comprendre que le mot créature se rapporte uniquement à la nature humaine.

9. — Peut-on dire en parlant du Christ : Cet homme a commencé d'être ?

Si on dit, en désignant le Christ : Cet homme ; c'est le suppôt éternel qu'on désigne, et ce suppôt n'a pas commencé d'être. La proposition dont il s'agit est donc fausse en elle-même. Fût-elle vraie, on ne devrait pas l'employer sans explication, à cause de l'hérésie d'Arius, qui enseignait que la personne du Fils de Dieu est une créature qui a commencé d'être.

De ce que le Christ a commencé d'être homme, on ne saurait en conclure qu'il a commencé d'être. « Jésus-Christ était hier, il est aujourd'hui, « il sera dans tous les siècles. » (Héb. ult. 8.)

10. — Peut-on s'exprimer ainsi : Jésus-Christ en tant qu'homme est une créature ?

Cette autre proposition : Jésus-Christ en tant qu'homme est une créature, doit être admise à raison du mot homme qui, placé en réduplication, appelle l'attention sur la nature humaine plutôt que sur le suppôt éternel.

11. — Peut-on dire que le Christ en tant qu'homme est Dieu ?

Le mot homme, placé en réduplication, désigne la nature humaine plutôt que le suppôt ; une telle proposition doit être repoussée.

12. — Cette locution est-elle vraie : « Le Christ en tant qu'homme est une hypostase ou une personne ? »

Le Christ en tant qu'homme n'est certainement pas une personne éternelle. S'il était une personne en tant qu'homme, il s'ensuivrait qu'il y en aurait deux en lui : l'une temporelle et l'autre éternelle ; ce qui est erroné. Ainsi cette locution : Le Christ en tant qu'homme est une personne, est une proposition fausse.



QUESTION 17.

CONSÉQUENCES DE L'UNION HYPOSTATIQUE QUANT A
L'UNITÉ DU CHRIST.

Le Christ est un seul être.

1. — Le Christ est-il un ?

Boèce dit : « Toute chose en tant qu'être est une. » Le Christ est un être. Donc il est un.

La dualité n'est admise en Jésus-Christ que pour les deux natures : or, comme les deux natures ne peuvent être attribuées qu'à sa personne qui est une, il faut dire qu'il est un, et non pas deux.

2. — Le Christ est-il un seul être ?

Si la nature humaine était unie au Fils de Dieu d'une manière accidentelle et non pas hypostatique ou personnelle, on devrait dire qu'il y a deux êtres en lui : l'un, parce qu'il est Dieu ; l'autre, parce qu'il est homme. Mais, comme la nature humaine a été unie par le Verbe à l'unité de sa personne divine, sa personne même déjà existante a seulement contracté une relation nouvelle avec notre nature, si bien qu'elle subsiste tout à la fois selon la nature divine et selon la nature humaine. Le Christ, dès-lors, est un seul être personnel.



QUESTION 18.

DES CONSÉQUENCES DE L'UNION HYPOSTATIQUE QUANT A LA VOLONTÉ DU CHRIST.

Diverses espèces de volontés dans le Christ. — Il avait le libre arbitre. — Conformité de sa volonté humaine avec la volonté divine. — Point de volontés contraires.

1. — Y avait-il deux volontés dans le Christ ?

Le Christ avait deux volontés; on le voit par sa prière du jardin des Oliviers : « Mon Père, si vous voulez, « transportez ce calice loin de moi; cependant, que ce « ne soit pas ma volonté, mais la vôtre qui soit faite. » (Luc, xxii, 42.)

Apollinaire, Eutychès, Nestorius, Macaire et plusieurs autres hérétiques ont prétendu qu'il n'y avait dans le Christ qu'une seule volonté. Mais le sixième concile général, tenu à Constantinople, a défini que l'on doit y reconnaître deux volontés. Voici ses paroles : « D'après ce que « les prophètes nous ont enseigné du Christ, d'après ce qu'il « nous a dit lui-même, et conformément à ce que les « saints Pères nous ont transmis, nous proclamons qu'il « y a dans le Christ deux volontés naturelles et deux opérations naturelles. » Il ne saurait en être autrement : la nature humaine, que le Fils de Dieu a prise tout entière, n'est pas complète sans la volonté, l'une de ses facultés constitutives; et, d'un autre côté, le Verbe n'a pas abdiqué par l'incarnation sa volonté divine. Il y a

donc dans le Christ deux volontés, l'une divine, l'autre humaine.

De ce que la volonté divine dirigeait à son gré la nature humaine, il ne suit nullement que celle-ci ne produisait aucun acte par sa volonté propre. La volonté des saints est parfaitement soumise à la volonté divine, « qui « opère en eux le vouloir et le faire, » comme parle saint Paul; le Christ conformait de même sa volonté humaine à sa volonté divine. La nature humaine était en lui l'instrument de sa divinité, mais un instrument mû par une propre volonté. « Qui est-ce qui nie, demande saint Augustin, que « la volonté de l'homme doive être soumise à la volonté de Dieu ? »

2. — Y avait-il dans le Christ, outre la volonté raisonnable, une volonté sensitive ?

Le Fils de Dieu, assumant la nature humaine avec toutes les parties qui constituent son intégrité, a dû prendre en même temps l'appétit sensitif, que l'on nomme sensibilité ou volonté sensitive, puissance raisonnable par participation, en tant qu'elle est destinée à obéir à la raison.

Quoi qu'il en soit, la volonté sensitive ne pouvant être appelée volonté qu'à raison de sa participation à la volonté raisonnable, on ne donne qu'une seule volonté humaine au Christ; là où une chose existe par une autre, on peut dire qu'il n'y en a qu'une.

3. — Y avait-il dans le Christ deux volontés raisonnables ?

La volonté, une en tant que faculté, produit deux sortes d'actes volontaires. Elle se porte, par un mouvement simple que les Théologiens appellent volonté naturelle, vers la fin comme à une chose bonne de soi, et, par un acte délibéré que les mêmes Théologiens nomment volonté rationnelle, vers les moyens comme à une chose voulue pour une autre. Cette différence d'actes ne diver-

sifie point la volonté considérée comme faculté. C'est pourquoi, s'il s'agit de la volonté en tant que faculté, il n'y avait dans le Christ qu'une seule volonté humaine ; mais si l'on parle de la volonté comme acte, on peut maintenir la distinction entre la volonté naturelle et la volonté rationnelle.

4. — Le Christ avait-il le libre arbitre ?

Puisque nous admettons dans le Christ la volonté rationnelle, qui se rapporte au choix des moyens, nous sommes forcés d'y reconnaître l'élection, et par suite le libre arbitre.

La volonté du Christ était fixée dans le bien, nous l'accordons ; mais elle ne l'était pas dans tel bien particulier de préférence à tel autre, et c'est là qu'existait son libre arbitre.

5. — La volonté humaine du Christ a-t-elle été conforme en tout à sa volonté divine ?

Saint Augustin observe que, quand le Christ fait entendre ces mots : « non ma volonté, mais la vôtre, » il témoigne qu'il a voulu autre chose que ce qui était voulu par le Père.

Nous venons de distinguer une double volonté humaine : la volonté sensitive ou volonté de participation, et la volonté raisonnable, divisée en volonté naturelle et en volonté rationnelle. — Le Christ, par sa volonté sensitive et par sa volonté naturelle, qui repoussent l'une et l'autre la douleur sensible et tout ce qui répugne à la nature, pouvait vouloir autre chose que ce que Dieu voulait. Mais, par sa volonté raisonnable, il voulait les mêmes choses que son Père, ainsi qu'il le déclare lui-même en disant : « Que votre volonté soit faite et non la mienne. »

6. — Y avait-il dans le Christ des volontés contraires?

« Nous proclamons, dit le sixième concile œcuménique, qu'il y a dans le Christ deux volontés naturelles, mais non contraires, comme les hérétiques l'affirment avec impiété. La volonté humaine se conformait sans combat et sans résistance à la volonté divine; elle lui obéissait avec une soumission parfaite. »

Quoique la volonté naturelle et la volonté sensitive du Christ aient voulu autre chose que la volonté divine et la volonté raisonnable, il n'y a pas eu en lui contrariété de volonté. Premièrement, sa volonté naturelle et sa volonté sensitive ne repoussaient pas le motif pour lequel sa volonté divine et sa volonté raisonnable voulaient la passion; dès-lors, sa volonté absolue voulait le salut du genre humain. En second lieu, sa volonté divine et sa volonté raisonnable n'étaient ni entravées ni retardées par la volonté naturelle ou par la volonté sensitive, et celles-ci, à leur tour, n'étaient ni désapprouvées ni ralenties par les deux premières. Il voulait, par sa volonté divine et par sa volonté raisonnable, que ses deux autres volontés éprouvassent ce qui est conforme à la nature humaine.

Son agonie s'accomplit dans la partie sensitive de son être; elle ne s'étendit pas à la partie raisonnable de son âme, qui voulut toujours l'accomplissement de la volonté divine.



QUESTION 19.

DES CONSÉQUENCES DE L'UNION HYPOSTATIQUE QUANT AUX OPÉRATIONS DU CHRIST.

Deux opérations dans le Christ. — Unité de son opération humaine, plus grande qu'en nous. — Mérite des opérations du Christ pour lui-même et pour nous.

1. — La divinité et l'humanité n'avaient-elles dans le Christ qu'une seule opération ?

Les Monothélites, qui n'admettaient dans le Christ qu'une seule volonté, n'y voulaient aussi reconnaître qu'une seule opération. Ils se trompaient. Bien que la nature divine se servît comme d'un instrument des opérations de la nature humaine, et que celle-ci, de son côté, participât à l'opération de la nature divine, comme l'instrument participe à celle de l'agent principal, les deux natures avaient leurs fonctions spéciales. « Chacune des deux natures, écrivait le pape saint Léon à Flavien, accomplissait ce qui lui était propre, avec le concours de l'autre ; le Verbe faisait les actions propres au Verbe, et la chair les actions propres à la chair. » Si nous disions que la divinité et l'humanité n'avaient dans le Christ qu'une seule opération, il s'ensuivrait : ou bien que la nature humaine était privée de sa vertu propre, car on ne saurait dire cela de la nature divine ; ou bien que, de la vertu divine et de la vertu humaine, il s'est formé une seule vertu. Dans le premier cas, la nature humaine, avec

une telle privation, serait imparfaite; dans le second, il y aurait confusion dans les natures. C'est donc avec raison que l'opinion des Monothélites fut condamnée en ces termes par le sixième concile général : « Nous proclamons, à la gloire de Jésus-Christ, Notre-Seigneur et notre vrai Dieu, qu'il y a en lui deux opérations naturelles, indivisibles et inconvertibles, non confondues et cependant inséparables: l'opération divine et l'opération humaine. »

Considérée comme instrument de la divinité, la nature humaine dans le Christ n'a pas une opération autre que celle du Verbe; la divinité et l'humanité accomplissent la même rédemption. Considérée comme réelle et distincte, elle a son opération propre; et cependant chaque opération, comme marcher et guérir, numériquement une, est accomplie en même temps par le Christ, chacune des deux natures agissant avec la participation de l'autre.

2. — Y a-t-il dans le Christ plusieurs opérations humaines ?

On appelle proprement humaines les actions qui procèdent de la raison par la volonté. Toute autre action de l'homme ne saurait être ainsi appelée sans une restriction quelconque: aussi n'y a-t-il en nous qu'une seule opération vraiment humaine, quoiqu'il y en ait plusieurs autres dans les parties sensibles et corporelles de notre nature. Pour ce qui est du Christ, nous devons observer que ces dernières opérations, non réellement humaines en nous, l'étaient beaucoup plus en lui, où tous les mouvements de la partie sensible étaient entièrement conformes à la raison. C'est pourquoi l'unité d'opération a existé en lui beaucoup plus que dans tout autre homme.

3. — Les actions humaines du Christ ont-elles pu être méritoires pour lui-même ?

L'Apôtre dit : « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, « et c'est pour cela que Dieu l'a exalté. » (Philip. II, 8.)

Posséder un bien mérité est une chose plus noble que de le recevoir sans l'avoir mérité. Si ce principe est vrai, le Christ, en qui l'on doit reconnaître toute perfection et toute noblesse, a dû obtenir par ses mérites ce que nous obtenons par les nôtres, à l'exception de certaines prérogatives, dont la privation eût été plus préjudiciable à sa perfection et à sa dignité qu'il ne lui était glorieux de les mériter ; il n'a mérité ni la grâce, ni la science, ni la béatitude de l'âme, ni la divinité. Mais il a mérité par sa charité la glorification de son corps, son ascension, le culte dont il est l'objet, et tous les avantages qui ont rehaussé son éclat extérieur. Il n'y a donc pas lieu de douter qu'il ait pu mériter quelque chose pour lui-même.

4. — Le Christ a-t-il pu mériter pour les autres ?

Écoutons saint Paul : « De même que, par le péché, tous « les hommes sont tombés dans la condamnation ; de même, « par la justice d'un seul, tous reçoivent la justification « qui donne la vie. » (Rom. v, 18.) On voit par là que, comme le démérite d'Adam s'est répandu sur les hommes pour leur condamnation, ainsi le mérite du Christ leur est transmis pour leur justification.

Nous l'avons reconnu, la grâce était dans le Christ, non-seulement comme dans un individu, mais surtout comme dans le chef de l'Eglise, auquel tous les hommes sont unis, pour ne constituer qu'une seule personne mystique. Il en résulte que le mérite du Christ s'étend à tous ses membres ; ainsi, chez chacun de nous, l'action exercée par

notre tête appartient en quelque sorte à notre corps tout entier.

Le mérite du Christ, constitué par Dieu le chef de tous les hommes, passe à tous ses membres par la grâce. Il est transmis d'abord par la régénération spirituelle du baptême, qui incorpore les hommes au Christ lui-même, selon cette parole de l'Apôtre : « Vous tous qui avez été baptisés « dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. » (Gal. III, 27.)



QUESTION 20.

DE LA SOUMISSION DU CHRIST ENVERS SON PÈRE.

**De quelle manière le Christ a été soumis à son Père. —
Comment on peut dire qu'il a été soumis à lui-même.**

1. — Le Christ a-t-il été soumis à son Père?

« Mon Père est plus grand que moi. » (Jean, XIV, 28.)

Le Sauveur a professé une triple sujétion à l'égard de son Père. — Pour marquer que la bonté de la nature humaine est inférieure à la bonté divine, dont elle est une participation, il a dit : « Pourquoi m'interrogez-vous sur « ce qui est bon? Dieu seul est bon. » (Matth. XIX, 17.) « Il nous apprend par là, dit saint Jérôme, qu'un homme, « si saint qu'il soit, ne saurait être appelé bon com- « parativement à Dieu. » N'était-ce pas donner à entendre que, comme homme, il était inférieur à son Père? — La seconde sujétion qu'il s'attribue consiste en ce que tout

ce qui s'est accompli dans son humanité doit être regardé comme une disposition de Dieu son Père, conformément à cette parole : « La créature vous sert, vous qui l'avez faite. » (Sag. xvi, 24.) — Troisièmement, comme homme, il était soumis à Dieu son Père par sa volonté propre, ainsi qu'on le voit dans ces paroles prononcées par lui-même : « Je fais toujours ce qui lui est agréable. » (Jean, viii, 29.) Une telle soumission a paru visiblement dans l'obéissance qu'il a pratiquée jusqu'à subir la mort, ce que l'Apôtre exprime en ces termes : « Il s'est rendu obéissant envers son Père jusqu'à la mort. » (Philip. ii, 8.)

La soumission du Christ à l'égard de son Père ne peut s'entendre que de la nature humaine ; mais il est mieux d'exprimer cette vérité par une restriction qui y conduise notre esprit, pour repousser l'hérésie d'Arius, qui prétendait que le Fils était absolument inférieur au Père.

2. — Le Christ était-il soumis à lui-même ?

Quand saint Augustin a dit que le Christ est soumis à lui-même, il n'a pas entendu qu'il y eût en lui deux personnes, l'une qui commande, l'autre qui obéit ; il serait tombé dans l'hérésie de Nestorius, condamnée au concile d'Ephèse. Il a parlé dans le sens de la diversité des deux natures réunies en une même personne. A ce point de vue seul, on peut affirmer, en considérant la nature divine, que le Christ domine et commande avec le Père, et, en considérant la nature humaine, qu'il est soumis à lui-même. Ainsi l'entendait saint Augustin. Observons, toutefois, que le nom de Christ, comme celui de fils, désigne la personne divine elle-même, et que, par suite, on ne peut s'en servir d'une manière absolue que pour marquer ce qui convient au Verbe, qui est éternel. Dès-lors les at-

tributs relatifs à la nature humaine doivent être accompagnés d'une explication quelconque. Par exemple, nous dirons simplement que le Christ est le Très-Grand, le Dominateur, le Maître, et, avec une restriction qui portera notre pensée sur sa nature humaine, qu'il est sujet, serviteur et inférieur.



QUESTION 21.

DE LA PRIÈRE DU CHRIST.

Pourquoi il convenait au Christ de prier. — Il a prié pour lui-même et pour les autres. — Comment ses prières ont toujours été exaucées.

1. — Convenait-il au Christ de prier ?

« En ces jours, dit saint Luc, il se retira sur la montagne pour prier, et il y passa toute la nuit. » (VI, 12.)

Si le Christ n'avait eu que la seule volonté divine, assurément il n'aurait pas prié ; car la volonté divine est efficace par elle-même, comme le marque cette parole : « Tout ce que le Seigneur a voulu, il l'a fait. » (Ps. cxxxiv, 6.) Mais, comme sa volonté humaine ne pouvait pas réaliser par elle-même ce qu'elle désirait, elle avait besoin de l'assistance divine, et, sous ce rapport, il lui convenait de prier.

Il avait la toute-puissance en tant que Dieu, mais non pas comme homme. Toutefois, s'il a voulu prier, lui qui était Dieu et homme, ce n'était pas une

preuve d'impuissance, mais une instruction qu'il nous donnait. Il montrait, en premier lieu, qu'il venait du Père : « Pour le peuple qui m'entoure, dit-il, j'ai prononcé ces paroles, afin que l'on croie que vous m'avez envoyé. » (Jean, XI, 42.) Il voulait ensuite nous inspirer, par ses exemples, la pratique de la prière.

2. — Convenait-il au Christ de prier par la partie sensitive de son âme ?

Qu'est-ce que prier par la partie sensitive de l'âme ? Suppose-t-on qu'une telle prière est un acte des facultés sensibles elles-mêmes ? La raison seule peut monter vers Dieu pour implorer son secours ; les sens ne s'élèvent pas d'eux-mêmes au-dessus des choses matérielles. Veut-on parler d'une prière qui offre à Dieu les désirs et les émotions de l'appétit sensitif ? Dans ce sens, le Christ a prié par la partie sensitive de son âme ; car il en exprimait les impressions et les désirs, et cela pour nous donner diverses leçons. Il prouvait qu'il avait pris la nature humaine avec toutes ses propriétés natives. Il laissait voir qu'il nous est permis de désirer par affection naturelle des choses que Dieu ne veut pas. Il montrait que nous devons soumettre nos désirs et nos sentiments à la volonté divine. De là ces paroles : « Que ce calice passe loin de moi ; mais que votre volonté se fasse et non la mienne. » (Matth. xxvi, 39.)

3. — Convenait-il au Christ de prier pour lui-même ? « Mon Père, glorifiez votre Fils. » (Jean, xvii, 1.)

Le Christ a prié pour lui-même, soit en exprimant les affections de sa sensibilité : par exemple, lorsqu'il demandait que le calice de sa Passion fût éloigné de lui ; soit en agissant sous l'impulsion d'une volonté délibérée,

comme quand il sollicitait la gloire de la résurrection par ces paroles : « Glorifiez votre fils. » Une telle prière s'explique aisément aux yeux de la raison. Elle avait pour but de nous exciter nous-mêmes à prier. Elle nous révélait que le Père est le principe d'où le Verbe procède éternellement par sa nature divine, et dont il tenait tous les biens de sa nature humaine. Elle nous apprenait à remercier Dieu des bienfaits que nous en avons reçus et à lui en demander de nouveaux.

La glorification que le Christ sollicitait avait pour fin le salut des hommes ; car, selon les enseignements de saint Paul, « il est ressuscité pour notre justification. » (Rom. iv, 25.) Ses autres prières se rapportaient de la sorte à nous-mêmes.

4. — La prière du Christ fut-elle toujours exaucée ?

« Le Christ, ayant prié avec de grands cris et des larmes, dit saint Paul, a été exaucé à cause de son respect pour son Père. » (Héb. v, 7.)

Les prières doivent être considérées comme exaucées quand la volonté raisonnable ou absolue de celui qui les fait est accomplie. Or le Christ, par sa volonté raisonnable, ne voulut jamais autre chose que ce que Dieu voulait. Toutes ses volontés absolues, même humaines, eurent ainsi leur accomplissement, à cause de leur conformité à la volonté divine. Par conséquent, sa prière fut toujours exaucée. Il en est de même des hommes dont la volonté est conforme à celle de Dieu ; leur prière est toujours exaucée. Car « Dieu, qui sonde les cœurs, sait ce que l'Esprit-Saint désire en eux. » (Rom. viii, 27.)

Le Christ, dira-t-on, demanda que le calice de sa Passion fût éloigné de lui, et sa prière ne fut point écoutée. — En faisant cette demande, il vou-

lait manifester au dehors le désir de sa volonté naturelle et les impressions de la sensibilité à laquelle il s'était assujéti ; sa volonté raisonnable consentait à ce qu'il ne fût pas exaucé.



QUESTION 22.

DU SACERDOCE DU CHRIST.

Le Christ est prêtre et victime. — Effets de son sacerdoce pour l'expiation de nos péchés. — Perpétuité de ce sacerdoce, qui est selon l'ordre de Melchisédech.

1. — Convenait-il au Christ d'être prêtre ?

« Nous avons un pontife qui a pénétré dans les cieus ;
« c'est Jésus-Christ, Fils de Dieu. » (Héb. iv, 14.)

Etabli médiateur entre Dieu et les hommes, le prêtre a pour office propre de nous transmettre les bienfaits divins, d'offrir à Dieu nos prières, et, sous certains rapports, de satisfaire pour nos péchés. « Tout pontife, disait saint Paul, établi pour les hommes dans le culte de Dieu, doit offrir des dons et des sacrifices pour les péchés. » (Héb. v, 1.) Or ce double caractère convenait éminemment au Christ. Par lui, Dieu nous accorde les dons les plus précieux ; selon l'expression du prince des Apôtres, « nous devenons participants de la nature divine. » (2 Pier. i, 4.) Il a réconcilié le genre humain avec Dieu, comme le marquent ces autres paroles de saint Paul : « Il a plu au Père de mettre en lui toute plénitude, et de réconcilier

« toutes choses par sa médiation. » (Col. I, 19.) Il est évident par là qu'il lui convenait excellemment d'être prêtre.

2. — Le Christ a-t-il été tout à la fois prêtre et victime ?

« Le Christ nous a aimés, et il s'est livré lui-même pour nous en s'offrant à Dieu comme une victime de suave odeur. » (Eph. v, 2.)

Le Christ, en tant qu'homme, fut effectivement une victime « qui s'offrit en sacrifice pour nos iniquités. » (Rom. iv, 25), et « qui est devenue, pour tous ceux qui lui sont unis, une cause de salut éternel » (Héb. v, 9), puisque « nous pénétrons avec confiance par son sang dans le Saint des Saints » (Héb. x, 19), c'est-à-dire dans la gloire du ciel. Il a donc été non-seulement prêtre, mais encore victime pour le péché, hostie pacifique et holocauste.

Son immolation, considérée dans la volonté de ceux qui le mettaient à mort, était un crime, et non un sacrifice offert à Dieu. Mais, mise en regard de sa propre volonté, elle était un véritable sacrifice, et c'est sous ce rapport qu'il doit être considéré comme une hostie. « Il a été offert, disait Isaïe, parce qu'il l'a voulu. » (LIII, 7.)

3.—Le sacerdoce du Christ a-t-il eu pour effet d'expier les péchés ?

Nous lisons dans l'épître aux Hébreux : « Le sang du Christ, qui s'est lui-même offert à Dieu par l'Esprit-Saint comme une victime sans tache, purifiera notre conscience des œuvres de la mort, afin que nous servions le Dieu vivant. » (ix, 14.) Les œuvres de la mort sont les péchés. Le sacerdoce du Christ a conséquemment la vertu d'effacer les péchés.

S'il y a deux choses dans le péché, à savoir : la tache

et la peine ; deux choses aussi sont nécessaires pour les effacer : la grâce, qui détruit la tache en ramenant le cœur de l'homme vers Dieu ; et la satisfaction, par laquelle la dette du châtement nous est définitivement remise. Le sacerdoce du Christ produit ces deux effets. D'abord, il nous donne la grâce qui ramène nos cœurs à Dieu, selon cette parole de l'Apôtre : « Nous avons été justifiés gratuitement
« par la grâce de la rédemption du Christ, que Dieu a
« destiné pour être une victime de propitiation. » (Rom. III, 24.) Ensuite, quand le Christ a pris sur lui toutes nos iniquités et nos douleurs, il a offert pour nos péchés une satisfaction pleine et entière. Il suit de là que son sacerdoce a la vertu d'expié les péchés.

Le sacrifice quotidien de l'ancienne loi consistait dans l'oblation d'un agneau, laquelle annonçait que l'oblation du véritable Agneau serait la consommation de tous les sacrifices. C'est pourquoi saint Jean-Baptiste disait : « Voici l'Agneau de Dieu, celui qui efface les péchés du monde. » (Jean, I, 29.)

4. — Le sacerdoce du Christ a-t-il servi non-seulement aux autres, mais encore à lui-même ?

« Si quelqu'un dit que le Christ a offert son sacrifice
« pour lui-même et non pas uniquement pour nous, qu'il
« soit anathème. » De ce canon du concile d'Ephèse il faut inférer que le sacerdoce du Christ n'a eu aucun effet pour lui-même.

Celui-là a besoin d'un médiateur qui ne saurait par lui-même s'approcher de Dieu ; or c'est ce qui ne peut se dire du Christ, qui, selon l'Apôtre, « toujours vivant, afin
« d'intercéder pour nous, a par lui-même accès auprès
« de Dieu. » (Héb. VII, 25.) Le soleil qui nous illumine n'est pas illuminé ; le feu qui nous chauffe ne reçoit pas

la chaleur : tel le Christ communique les effets de son sacerdoce à tous les hommes sans en rien recevoir pour lui-même.

Les autres prêtres participent aux effets de leur propre sacerdoce, comme pécheurs, mais non pas comme prêtres. Le Christ n'avait aucun péché personnel à expier. — S'il a obtenu la gloire de la résurrection par les tourments de sa passion, ce n'est pas précisément en vertu du sacrifice satisfactoire qu'il a offert à Dieu, c'est à cause de sa charité et de son humilité.

5. — Le sacerdoce du Christ demeure-t-il à jamais ?

On connaît ce mot du Psalmiste : « Vous êtes prêtre pour l'éternité. » (Ps. cix, 4.)

L'office du prêtre comprend deux choses : l'oblation du sacrifice, et la consommation de ce sacrifice, laquelle consiste en ce que la fin en soit obtenue par ceux pour qui il est offert. La fin du sacrifice offert par Notre-Seigneur consistant dans la possession, non pas des biens temporels, mais des biens éternels qu'il nous a mérités par sa mort, son sacerdoce est appelé avec raison un sacerdoce éternel.

Les saints admis dans la gloire éternelle auront toujours besoin d'être consommés par le Christ lui-même, dont leur félicité dépend. Tel est le sens de ces paroles : « La gloire de Dieu illumine la cité des saints, et l'Agneau en est le flambeau. » (Apoc. xxi, 23.)

6. — Le sacerdoce du Christ a-t-il été selon l'ordre de Melchisédech ?

David a chanté : « Vous êtes prêtre pour l'éternité, selon l'ordre de Melchisédech. » (Ps. cix, 4.)

Le sacerdoce légal n'était qu'une figure très-imparfaite du sacerdoce de Jésus-Christ, dont la supériorité fut préfigurée dans celui de Melchisédech, qui, en recevant

la dîme des mains d'Abraham, décimait en quelque sorte le sacerdoce lévitique lui-même dans la personne de ce patriarche, dont Lévi devait descendre. Pour ce motif, le Christ est appelé prêtre selon l'ordre de Melchisédech ; dénomination qui fait ressortir l'excellence de son sacerdoce, mis en regard du sacerdoce lévitique.

Melchisédech offrait le pain et le vin en figure tout à la fois de l'unité de l'Eglise et du vrai sacrifice du Christ qui nous est appliqué, même dans la loi nouvelle, sous les espèces du pain et du vin. — L'Écriture ne mentionne ni le père de ce pontife, ni sa mère, ni sa généalogie, afin qu'il fût une figure plus ressemblante du Fils de Dieu, qui a été sans père sur la terre, sans mère et sans généalogie dans le ciel, et qui n'a ni commencement ni fin, comme Dieu.



QUESTION 23.

DE L'ADOPTION DU CHRIST.

Dieu adopte des enfants. — C'est l'œuvre de la Trinité tout entière. — La créature raisonnable est seule susceptible d'être adoptée. — Le Christ est Fils de Dieu par nature.

1. — Convient-il à Dieu d'adopter des enfants ?

L'Apôtre dit : « Dieu nous a prédestinés pour être ses enfants d'adoption. » (Eph. 1, 5.)

Adopter quelqu'un, c'est l'admettre à participer à l'héritage que l'on possède. Puisque Dieu, dans son infinie bonté, fait entrer les hommes en participation de ses pro-

pres biens, c'est-à-dire de la béatitude divine, qui est sa félicité souveraine à lui-même et sa richesse infinie, on dit avec raison qu'il les adopte pour enfants.

L'adoption concerne les biens de la grâce et de la gloire. — De même que, par la création, la bonté divine se communique aux êtres en leur imprimant à quelques égards sa ressemblance; de même, par l'adoption, elle confère aux hommes une certaine image de la filiation naturelle, ainsi qu'on le voit par cette parole : « Ceux que Dieu a connus dans sa prescience, il les a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils. » (Rom. VIII, 29.) — Observons que les biens spirituels, à la différence des biens matériels, peuvent être possédés par plusieurs personnes à la fois et être reçus intégralement du vivant d'un père, sans préjudice pour lui.

2. — Convient-il à la Trinité tout entière d'adopter des enfants ?

« Vous avez reçu, disait saint Paul, l'esprit d'adoption des enfants, et c'est dans cet esprit que nous crions : Père ! Père ! » (Rom. VIII, 15.) Or, quand nous disons à Dieu : « Notre Père, » nous nous adressons à la Trinité tout entière.

La génération est, au sein de la divinité, une action propre au Père; mais l'action de produire quelque chose dans les créatures est commune aux trois Personnes, à cause de leur unité de nature. Où il n'y a qu'une même nature, il n'y a qu'une même puissance et une même opération. Sur ce principe, le Seigneur disait : « Tout ce que fait le Père, le Fils le fait pareillement. » (Jean, V, 19.) Il convient donc à la Trinité d'adopter des enfants.

Devenus par l'adoption les frères du Christ, nous avons le même Père que lui, bien que ce ne soit pas au même titre. Le Christ est Fils de Dieu par nature; et nous, par une action volontaire commune aux trois Personnes divines. — Néanmoins, quoique l'adoption soit une action commune à la

Trinité tout entière, on l'attribue au Père comme au principe, au Fils comme au modèle, et au Saint-Esprit comme à celui qui nous imprime la ressemblance du Fils et de la filiation éternelle.

3. — Est-il propre à la créature raisonnable d'être adoptée ?

La filiation adoptive est une image de la filiation naturelle. Elle nous rend semblables au Fils de Dieu, non-seulement sous le rapport de l'existence et de la faculté de connaître, mais encore selon l'unité qu'il a avec son Père; et c'est ce qui a lieu par la grâce et par la charité, conformément à cette prière : « Qu'ils soient un en nous, « comme nous sommes un. » (Jean, xvii, 22.) Cette assimilation est nécessaire à l'adoption, qui nous donne droit à l'héritage éternel. Il est évident dès-lors que l'adoption ne peut tomber que sur une créature douée de raison et possédant la charité, qui, selon l'expression de l'Apôtre, « est répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint. » (Rom. v, 5.)

4. — Le Christ, en tant qu'homme, est-il le Fils de Dieu par adoption ?

La filiation appartient proprement à la personne et non à la nature: aussi, en traitant de la Trinité, l'avons-nous appelée une propriété personnelle. Or, comme il n'y a pas dans le Christ d'autre hypostase ou personne que l'hypostase ou personne incréée à laquelle appartient la filiation naturelle, dont la filiation adoptive est une image, le Christ, Fils de Dieu par nature, ne saurait en aucune façon être nommé son Fils adoptif. Ceux-là seuls peuvent l'appeler ainsi qui mettent en lui deux personnes, ce qui est une hérésie.

Le Christ, en vertu de l'union hypostatique, est Fils de Dieu par nature ; et nous, en vertu de la grâce habituelle, nous sommes fils de Dieu par adoption. La grâce habituelle ne fait pas en lui, comme en nous, un fils adoptif de celui qui ne l'était pas ; elle est dans son âme une conséquence de la filiation naturelle.



QUESTION 24.

DE LA PRÉDESTINATION DU CHRIST.

Il est exact de dire que le Christ a été prédestiné. — Sa prédestination est le modèle et la cause de la nôtre.

1. — Peut-on dire que le Christ a été prédestiné ?

L'Apôtre le déclare formellement en ces termes : « Il a été prédestiné Fils de Dieu dans la puissance. » (Rom. 1, 4.)

La prédestination est une préordination que la divine Sagesse a établie dès l'éternité, touchant ce qui doit s'accomplir dans le temps par la grâce. Or Dieu avait décrété de toute éternité que, par une grâce appelée grâce de l'union, il y aurait un Homme-Dieu et un Dieu-Homme ; car on ne saurait soutenir qu'il puisse acquérir de nouvelles idées. Si donc l'union des deux natures dans la personne du Christ a été l'objet de la prédestination, le Christ, sous ce rapport, a été prédestiné.

La Personne qui a été Fils de Dieu de toute éternité n'a pas toujours

subsisté dans la nature humaine. De là cette parole de saint Augustin : « Jésus-Christ a été prédestiné pour être simultanément fils de David par la chair et fils de Dieu par sa puissance. »

2. — Cette proposition est-elle fausse : Le Christ, en tant qu'homme, a été prédestiné pour être le Fils de Dieu ?

La prédestination convient au Christ à raison de la nature humaine, qui a été l'objet d'une telle exaltation qu'elle ne saurait être élevée plus haut. Dire qu'une chose convient à quelqu'un à raison de sa nature humaine, c'est évidemment dire qu'elle lui convient en tant qu'il est homme. Nous devons, en conséquence, admettre cette proposition : Le Christ, en tant qu'homme, a été prédestiné pour être le Fils de Dieu.

3. — La prédestination du Christ est-elle le modèle de la nôtre ?

Quoique Dieu ait prédestiné le Christ et nous par un même acte éternel, la prédestination du Christ n'en est pas moins le modèle de la nôtre sous un double rapport : premièrement, quant au bien auquel nous sommes appelés. Jésus-Christ a été prédestiné à être Fils de Dieu par nature, et nous à être enfants de Dieu par l'adoption, qui est une participation et une ressemblance de la filiation naturelle, comme on le voit par ces paroles : « Ceux que Dieu a connus dans sa prescience, il les a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils. » (Rom. VIII, 29.) La prédestination du Christ est, en second lieu, le type de la nôtre quant à la manière d'acquérir les biens éternels par la grâce. En effet, dans le Christ, la nature humaine a été unie au Fils de Dieu sans aucun mérite préalable ; et nous, comme le dit saint Jean, « nous avons tous reçu de la plénitude de sa grâce. » (1, 16.)

4. — La prédestination du Christ est-elle la cause de la nôtre ?

« Dieu nous a prédestinés comme enfants d'adoption par « Jésus-Christ. » (Eph. 1, 5.)

Sans doute, à ne considérer la prédestination que dans le seul et même acte par lequel Dieu nous a prédestinés en même temps que le Christ, on ne saurait dire que celle du Christ a été la cause de la nôtre; mais, si on envisage la prédestination dans son terme, celle du Christ est manifestement la cause de la nôtre, puisque Dieu a résolu, dans ses conseils éternels, que notre salut s'accomplirait par Jésus-Christ.

Si le Christ n'avait pas dû s'incarner, Dieu ne nous aurait pas marqué l'Incarnation comme le moyen d'arriver au salut; il nous aurait indiqué une autre voie.



QUESTION 25.

DE L'ADORATION DUE AU CHRIST.

Pluralité de motifs dans le culte de latrie et unité d'adoration. — Du culte rendu à l'humanité du Christ, — à son image, — à la vraie Croix. — Du culte d'hyperdulie rendu à la sainte Vierge. — Vénération des reliques.

1. — Doit-on adorer par une seule et même adoration la divinité du Christ et son humanité ?

Le cinquième concile général a formulé ce décret : « Si quelqu'un dit que l'on doit adorer le Christ dans ses

« deux natures (ce qui donne lieu à deux adorations), et
 « que l'on ne doit pas adorer par une seule et même
 « adoration le Verbe incarné et sa propre chair, comme
 « l'Eglise de Dieu l'a enseigné dès le principe, qu'il soit
 « anathème. »

L'honneur se rend à la personne même, et non à telle partie de la personne. En effet, nous voulons honorer l'homme lui-même en rendant des honneurs, par exemple, à sa main, à ses pieds, à ses vêtements, à son portrait ou à ses envoyés. Bien que ces honneurs soient motivés par plusieurs raisons : par le rang, par la science ou par la vertu, c'est toujours la personne que l'on honore à cause de son rang, de sa science ou de sa vertu. S'il y a pluralité dans les motifs, il y a unité du côté de la personne honorée. Semblablement, le Christ étant une seule personne, qui a la nature divine et la nature humaine, l'adoration qu'on lui rend est nécessairement une, bien qu'elle soit multiple au point de vue des raisons qui la motivent. La pluralité d'adorations supposerait plusieurs personnes en lui, ce que les conciles ont toujours condamné.

On ne rend pas au Christ deux adorations ; mais on peut avoir plusieurs raisons de l'adorer. On lui défère des honneurs, tantôt pour sa sagesse divine, tantôt pour sa sagesse humaine.

2. — Faut-il adorer l'humanité du Christ par le culte de latrie ?

Les hommages rendus à l'humanité du Sauveur s'adressent-ils au Christ lui-même, comme à l'objet adoré ? Dans ce cas, adorer la chair du Christ n'est rien autre qu'adorer le Verbe incarné : une telle adoration est celle de latrie. Ces hommages s'adressent-ils uniquement à

l'humanité du divin Sauveur, perfectionnée par tous les dons de la grâce? Ils appartiennent alors au culte de *du-lie*, et non à l'adoration de *latrie*.

Dans la pratique, on ne sépare point la chair du Christ de sa divinité. Cela ne saurait avoir lieu que dans la subtilité de la pensée, cas auquel s'applique la discussion présente.

3. — Doit-on adorer l'image du Christ par l'adoration de *latrie*?

Saint Jean Damascène rapporte ce mot de saint Basile : « L'honneur que l'on rend à une image se rapporte à son « prototype. »

Lorsque l'âme humaine se porte vers une image considérée comme objet matériel et non comme représentation d'un être, son mouvement diffère de celui par lequel elle se porte vers l'être représenté; mais, si elle se porte vers l'image considérée comme représentation de cet être, son mouvement se confond avec celui qui se rapporte à l'être lui-même. — L'image du Christ, envisagée en elle-même, comme objet sculpté ou peint, ne commande aucun respect. La vénération n'est due qu'aux êtres doués de raison. Il faut dire, par conséquent, que quiconque honore une telle image, la considère comme la représentation du Christ. Il lui rend dès-lors la vénération due au Christ lui-même. Donc, parce que nous adorons le Christ de l'adoration de *latrie*, un culte pareil est dû à son image.

Ce précepte : « Vous ne ferez point de figures taillées, ni aucune image, » défend uniquement de faire des statues et des tableaux pour les adorer. Aussi Dieu ajoute-t-il aussitôt : « Vous ne les adorerez, ni leur rendrez aucun culte. » (Exod. xx, 4.) S'il est vrai que l'on se porte par un même mouvement vers l'image et vers l'être qu'elle représente, il était naturel de

prohiber l'adoration des images, par lesquelles les Gentils honoraient leurs dieux, qui n'étaient autres que les démons. De là cette parole : « Vous n'au-
 rez pas de dieux étrangers en ma présence. » D'un autre côté, le vrai Dieu ne pouvait être représenté sous une image sensible, puisqu'il n'a point de corps. Depuis qu'il s'est fait homme, il est permis de l'adorer sous l'image corporelle qui le représente.

4. — Faut-il adorer la croix du Christ par l'adoration de latrie ?

L'Eglise chante ces paroles : « Salut, ô croix, notre unique espérance. En ce temps de la Passion, augmentez la justice des justes et accordez le pardon aux coupables. »

L'honneur n'est dû qu'à un être raisonnable. On ne le rend aux choses insensibles qu'à cause de leur rapport avec les êtres doués de raison, soit qu'elles les représentent, soit qu'elles aient avec eux une union quelconque. Ainsi les hommes ont coutume de vénérer l'image du roi à cause du premier de ces rapports, et le manteau royal en raison du second. Dans l'un et l'autre cas, ils rendent à ces objets le même honneur qu'au roi. Cela étant, s'il est question de la vraie croix, à laquelle le Christ a été attaché, nous devons la vénérer de ces deux manières ; car elle est la figure du Christ qui y a été étendu, et elle a été arrosée par son sang. On lui rend, sous ce double rapport une adoration qui se rapporte au Christ : celle de latrie. De là vient que nous lui adressons la parole et des prières comme au divin Crucifié lui-même. S'il s'agit seulement de l'image de la vraie croix du Christ, faite d'une matière quelconque : de pierre, de bois, d'argent ou d'or, nous la vénérons encore, mais uniquement comme l'image du Christ, à laquelle nous rendons le culte de latrie, dans le sens expliqué plus haut.

Comment peut-on rendre des honneurs, dira quelqu'un, à ce qui a été un sujet d'ignominie pour le Christ? — La croix sur laquelle le Christ a souffert la mort est loin d'être un objet d'horreur et d'ignominie aux yeux du chrétien, qui voit en elle, au contraire, la puissance même du Christ, manifestée par la victoire remportée sur les ennemis de notre salut. Aussi saint Paul écrivait-il : « Si la prédication de la croix est une folie pour ceux qui se perdent, elle est, pour ceux qui se sauvent, c'est-à-dire pour nous, la puissance même de Dieu. » (1 Cor., I, 18.)

5. — Doit-on adorer la mère du Christ par le culte de latrie?

Le culte de latrie n'est dû qu'à Dieu ; il ne doit être offert à aucune créature vénérée pour elle-même. La sainte Vierge n'y a pas droit. Toutefois, comme elle est la mère de Dieu, nous devons lui offrir un culte supérieur à la vénération de *dulie* ; ce culte prend le nom d'*hyperdulie*.

La mère d'un roi n'a pas droit à un honneur égal à celui du roi ; on lui doit cependant un honneur en quelque sorte semblable, à cause de sa dignité.—La raison pour laquelle on rend à la croix le culte de latrie, tandis que l'on n'adore pas la Mère du Christ, qui a cependant avec son fils une union plus étroite que celle qui existe entre son fils et la croix, c'est que la relation qui l'unit à son fils n'est pas de la même nature que celle qui fait rapporter à leurs types l'honneur rendu aux images. Chacun comprend qu'une image considérée comme objet matériel ne mérite par elle-même aucun respect, au lieu que la Mère du Christ mérite par elle-même qu'on la vénère (1).

6. — Faut-il vénérer les reliques des saints ?

Laissons parler saint Augustin : « Si les enfants pieux

(1) Pour le même motif, on ne rend pas le culte de latrie aux hommes, bien qu'ils soient créés à l'image de Dieu.

« regardent comme précieux les vêtements d'un père, son
« anneau, ou tel autre objet semblable, ils doivent, à bien
« plus forte raison, vénérer son corps, qui lui a été plus
« intimement uni qu'un vêtement quel qu'il soit. » Il
faut conclure de ces paroles que tout homme qui en aime
un autre vénère ce qui reste de lui après la mort : son
corps, les membres de son corps, ses vêtements, et les
autres choses pareilles. Or nous devons avoir en vénéra-
tion les saints, qui sont les membres de Jésus-Christ, les
enfants de Dieu, ses amis et nos intercesseurs. C'est donc
un devoir pour nous de vénérer leurs reliques, et prin-
cipalement leurs corps, qui, autrefois les temples et les
organes du Saint-Esprit, seront assimilés au corps du
Christ par la résurrection glorieuse. Dieu lui-même les
honore convenablement, en faisant des miracles par leur
intermédiaire.

Saint Jérôme écrivait à Riparius : « Nous n'adorons point par le culte
« de latrie les reliques des martyrs ; mais nous les honorons, afin d'adorer
« celui à qui ils ont rendu témoignage ; nous vénérons les serviteurs de
« Dieu, afin que l'honneur que nous leur rendons revienne à leur Maître. »



QUESTION 26.

DU CHRIST COMME MÉDIATEUR.

Le Christ est le seul médiateur véritable. — Il est médiateur comme homme.

1. — Le Christ est-il proprement le médiateur de Dieu et des hommes ?

L'Apôtre répond : « Le seul médiateur entre Dieu et les hommes, c'est Jésus-Christ homme. » (1 Tim. II, 5.)

A quel autre pourrait mieux convenir la fonction de nous unir à Dieu pour notre perfectionnement qu'à celui-là même qui nous a réconciliés avec Dieu, selon cette parole : « Dieu était dans le Christ, où il se réconciliait le monde ? » (2 Cor. v, 19.) Aussi, après avoir dit : « Le seul médiateur de Dieu et des hommes, c'est Jésus-Christ homme, » l'Apôtre ajoute : « Qui s'est donné lui-même pour la rédemption de tous. » Rien n'empêche cependant de donner à quelques autres le titre de médiateurs entre Dieu et les hommes sous un certain rapport, à cause de leur coopération à l'union des hommes avec Dieu par voie de préparation ou de ministère.

Les prophètes et les prêtres de l'Ancien Testament ont été médiateurs entre Dieu et les hommes par voie de préparation et de ministère, en tant qu'ils annonçaient et figuraient le vrai et parfait Médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ. Les prêtres du Nouveau Testament sont les médiateurs de Dieu et des hommes, en tant qu'ils sont, dans l'administration des sacrements, les ministres du véritable Médiateur dont ils tiennent la place.

2. — Le Christ est-il médiateur comme homme?

Le Christ, en tant que Verbe, ne diffère du Père et du Saint-Esprit ni par la nature, ni par la puissance, ni par la souveraineté; ce qui appartient au Père et au Saint-Esprit lui appartient également. Il ne saurait, dès-lors, transmettre aux hommes ce qui est au Père et au Saint-Esprit, comme on transmet ce qui appartient à autrui. Mais, en tant qu'homme, il est éloigné de Dieu par la nature, et des hommes par la plénitude de la grâce et de la gloire: aussi est-ce comme homme qu'il nous unit à Dieu, dont il nous transmet les préceptes et les grâces, en même temps qu'il satisfait et intercède pour nous. Disons, en conséquence, que le Christ est médiateur comme homme, et qu'il ne peut l'être en tant qu'il est Dieu.



DE
L'INCARNATION DU CHRIST (Suite).

SES ACTIONS ET SES SOUFFRANCES.

DE L'INCARNATION DU CHRIST (Suite).

SES ACTIONS ET SES SOUFFRANCES.

		Quest.
		Sanctification..... 27
		Virginité..... 28
		La mère } Mariage..... 29
		qui le } Annonciation..... 30
		conçoit. } Préparation à la
		} conception { Quant à la matière.. 31
		} { Quant au principe... 32
		Mode de cette conception..... 33
		Perfection de l'enfant conçu..... 34
		Naissance elle-même..... 35
		Manifestation..... 36
		Circoncision..... 37
		Baptême. { Baptême de Jean..... 38
		{ Baptême du Christ..... 39
		Genre de vie. 40
		Tentation..... 41
		Prédication. 42
		Miracles. { Miracles, en général. 43
		{ Miracles du Christ..... 44
		{ Miracle de la Transfiguration, en particulier. 45
		Sortie de ce monde. (Tab. 34.)
		Exaltation..... (Tab. <i>id.</i>)

EXPLICATION.

Nous verrons, en premier lieu, ce qui se rattache à l'entrée du Christ en ce monde ; secondement, ce qui tient au développement de sa vie terrestre ; troisièmement, ce qui concerne sa sortie du siècle présent ; quatrièmement, ce qui se rapporte à son exaltation après cette vie.

Ce qui se rattache à l'entrée du Christ en ce monde comprend sa conception, sa naissance, sa circoncision, son baptême. — Pour la conception, nous examinons ce qui concerne la mère qui le conçoit²⁷....³², — le mode de sa conception³³, — la perfection de l'enfant conçu³⁴.

De la conception du Christ nous passons à sa naissance³⁵, ³⁶, — à sa circoncision³⁷, — à son baptême³⁸, ³⁹.

Après avoir étudié l'entrée du Christ dans ce monde, il convient de considérer le genre de vi qu'il a embrassé⁴⁰, — sa tentation⁴¹, — sa prédication⁴², — et ses miracles⁴³, ⁴⁴, ⁴⁵.

Pour sa sortie de ce siècle et son exaltation, voyez le tableau suivant.

QUESTION 27.

SANCTIFICATION DE LA VIERGE MARIE.

**Sanctification de Marie. — Grâces dont elle a été comblée.
— On établit qu'elle n'a jamais commis aucun péché.**

1. — La bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée avant sa naissance ?

Oui ; car l'Église célèbre la fête de sa Nativité.

Il est très-conforme à la raison de croire que celle qui a engendré le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité, a reçu de la grâce des privilèges plus grands que ceux des autres saints. L'ange nous le fait entendre en lui disant : « Je vous salue, pleine de grâce. » (Luc, 1, 28.) Or nous voyons dans l'Écriture que Jérémie (1, 5) et Jean-Baptiste (Luc, 1, 15) ont reçu le privilège d'être sanctifiés dans le sein de leur mère (1).

(1) Il convient de rappeler ici ce décret du pape Pie IX, relativement à l'Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge Marie : « Par l'autorité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, des apôtres Pierre et Paul et de la nôtre, nous déclarons, nous prononçons et définissons que la doctrine qui enseigne que la bienheureuse Vierge Marie, dans le premier instant de sa conception, a été, en vertu d'une grâce et d'un privilège spécial, ac-

2. — La bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée avant d'être animée ?

La sanctification de Marie ne se conçoit pas avant son

« cordés par le Dieu tout-puissant en vue des mérites de Jésus-Christ
 « Sauveur du genre humain, préservée et exempte de toute tache du pé-
 « ché originel, est révélée de Dieu, et que, par conséquent, elle doit être
 « crue fermement et inviolablement par tous les fidèles. »

Saint Thomas, qui vivait dans un temps où l'Immaculée Conception n'était point un dogme de foi, s'efforce, dans les trois premiers articles de cette question, de prouver que la sainte Vierge a encouru la tache du péché originel, et qu'elle en a été purifiée avant sa naissance, comme Jean-Baptiste et Jérémie. Fidèle à notre programme, nous avons dû analyser cette question avec la même exactitude que les autres, afin de montrer sur quel fondement était appuyée l'opinion contraire à l'Immaculée Conception. On verra sans peine que toutes les raisons apportées par notre saint Docteur tombent devant ce seul mot : « Marie a été *préservée* de toute tache originelle, en vertu d'une grâce spéciale accordée en vue des mérites de Jésus-Christ. »

Préservée de la tache originelle, la sainte Vierge n'a pas eu besoin de la sanctification dont on parle. La question n'est pas posée d'assez haut. Marie, comme le déclare saint Thomas lui-même, a dû recevoir des privilèges plus grands que ceux d'aucun autre saint. Or, si elle eût été simplement sanctifiée dans le sein de sa mère, rien en cela ne l'aurait distinguée de Jean-Baptiste et de Jérémie. Ici, la conclusion ne répond pas aux prémisses ; il était bien plus naturel de tirer cette conséquence : donc Marie a été préservée du péché originel et conçue sans péché. Nous ne serions pas surpris que, comme on l'a prétendu, le texte de saint Thomas n'ait été falsifié dans toute cette question, où l'on ne retrouve pas sa logique habituelle. Il est certain qu'il n'a pas mis la dernière main à cette troisième partie de la *Somme théologique*, qui n'a paru qu'assez longtemps après sa mort : aussi n'en trouve-t-on que de rares manuscrits, tandis que ceux de la deuxième partie et surtout de la première abondent.... Il est également certain qu'il a professé la doctrine de l'Immaculée Conception dans son *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, où, s'exprimant comme le concile de Trente, il dit : « On excepte la Vierge trèsdigne de louanges, « la très-pure Marie, qui fut exempte du péché originel et du péché ac-
 « tuel. »

animation ; elle n'est que la purification du péché originel, laquelle ne saurait provenir que de l'infusion de la grâce dans une âme raisonnable. — De plus, si la bienheureuse Vierge avait été sanctifiée avant d'avoir une âme, elle n'aurait pas encouru la tache originelle (1), et elle n'aurait pas profité de la rédemption et du salut opérés par le Christ, dont il est dit : « Il sauvera son peuple de ses péchés. » (Matth. I, 21.) Saint Paul déclare aussi que « le Sauveur de tous les hommes n'est autre que le Christ. » (1 Tim. iv.) Prétendre le contraire, c'est le contredire (2).

Dire que Marie n'a pas contracté la tache du péché originel, ce serait rabaisser la dignité du Christ, qui est le Sauveur de tous les hommes sans exception (3). — Quoi qu'il en soit, la fête de la Conception, tolérée par l'Église romaine, ne doit pas être totalement blâmée ; elle est plutôt la fête de sa Sanctification (4).

3. — Le germe de la concupiscence a-t-il existé dans la bienheureuse Vierge ?

Il est écrit : « Vous êtes toute belle, ma bien-aimée, et

(1) Pétition de principe. On suppose que Marie a encouru la tache originelle.

(2) La bienheureuse Vierge n'a été sanctifiée ni avant ni après son animation. Dès le premier instant de sa conception, elle a été préservée du péché originel par la grâce du Christ lui-même. La rédemption lui a été utile, non pour la purifier du péché originel, mais pour l'en exempter ; de sorte qu'elle aussi a pu dire au Verbe incarné dans son sein : « Vous êtes mon Sauveur. »

(3) Le dogme de l'Immaculée Conception rehausse, au contraire, la dignité du Christ. Marie a été sauvée par lui, puisqu'elle a été préservée du péché originel en vue de ses mérites. Fallait-il moins de puissance pour la préserver d'une souillure que pour l'en purifier ?

(4) On le voit, la fête de l'Immaculée Conception était célébrée au XIII^e siècle. Saint Thomas n'ose la blâmer ; il se contente d'en interpréter le but.

« il n'y a point de tache en vous. » (Cant. iv, 7.) — Les opinions sont partagées sur la survivance de ce germe. Quelques docteurs ont enseigné que la sanctification de la bienheureuse Vierge le détruisit totalement. D'autres ont prétendu le contraire. Il est certain que s'il survécut en elle, il fut lié et mis dans l'impossibilité de lui nuire, tant par la surabondance de sa grâce que par le soin tout spécial avec lequel la Providence éloigna de ses sens toute impression désordonnée (1).

4. — La bienheureuse Vierge a-t-elle été préservée de tout péché actuel ?

Saint Augustin disait : « Quand il s'agit du péché, je ne veux pas, pour l'honneur du Christ, qu'il soit question de la bienheureuse Vierge. »

Choisie pour être la Mère de Dieu, la Vierge Marie a dû être digne de remplir cette fonction. Elle ne l'aurait pas été, si jamais elle eût péché. Outre que le déshonneur des parents rejaillit sur les enfants, il est écrit : « La sagesse n'habitera point dans un corps soumis au péché. » (Sag. i, 4.) Il faut dès-lors reconnaître que la Vierge Marie n'a commis aucun péché actuel, ni mortel, ni véniel, et qu'elle réalise ces paroles : « Vous êtes toute belle, ma bien-aimée ; il n'y a point de tache en vous. » (Cant. iv, 7.) (2)

(1) Après le décret de Pie IX, il n'y a plus lieu à poser cette question. Préservée du péché originel, la bienheureuse Vierge n'eut à subir en aucune façon le germe de la concupiscence. Tel était Adam avant son péché; telle elle fut par le privilège de son Immaculée Conception.

(2) Encore un article d'où l'Auteur ne tire pas la conclusion qui ressort naturellement des raisons alléguées, à savoir : l'Immaculée Conception de Marie.

5. — La bienheureuse Vierge a-t-elle reçu la plénitude de toutes les grâces ?

Saint Jérôme, expliquant cette parole : « Vous êtes « pleine de grâce, » disait : « La grâce a été donnée aux « autres avec mesure; Marie en a reçu toute la pléni-
« tude. »

Le Christ est, comme Dieu, l'auteur de la grâce, et, comme homme, l'instrument. Plus rapprochée de lui que nulle autre créature, la bienheureuse Vierge, dont il a reçu la nature humaine, a dû évidemment en recevoir une grâce supérieure à celle de toutes les autres créatures.

Il serait étrange que celle qui l'a renfermé dans son sein, et qui a répandu en quelque sorte la source de la grâce sur les hommes en le donnant au monde, n'eût pas reçu elle-même une plénitude de grâce qui la rapproche merveilleusement de l'auteur même de la grâce.

6. — Cette sanctification est-elle le propre de la sainte Vierge ?

Il y a deux autres personnes qui ont été sanctifiées dans le sein de leur mère; ce sont: le prophète Jérémie, à qui Dieu adressa cette parole : « Je vous ai sanctifié avant « votre naissance » (1, 5); et Jean-Baptiste, dont l'ange avait dit : « L'Esprit-Saint le remplira dès le sein de sa « mère. » (Luc, I, 15.)

Quoi qu'il en soit, la bienheureuse Vierge, choisie pour être la Mère de Dieu, a obtenu une grâce de sanctification plus grande que saint Jean et Jérémie, choisis seulement pour figurer à l'avance d'une manière spéciale la sanctification qui devait être opérée par le Christ (1).

(1) On voit que saint Thomas entrevoyait la vérité; il n'avait qu'un pas à faire pour y arriver. Il résulte pour ainsi dire de son exposition même que Marie a été conçue sans péché.



QUESTION 28.

DE LA VIRGINITÉ DE MARIE.

Marie a été Vierge dans l'enfantement, — pendant l'enfantement — et après l'enfantement. — Elle fit vœu de virginité après son mariage.

1. — La bienheureuse Marie a-t-elle été Vierge dans la conception du Christ ?

Isaïe avait dit : « Voilà qu'une Vierge concevra. » (VII, 14.)

Vrai Fils de Dieu par nature, le Christ ne devait pas avoir de père sur la terre, afin que la dignité de son Père céleste ne parût pas transférée à un autre. Son caractère de Verbe et l'excellence de son humanité voulaient aussi que sa chair fût conçue sans aucune altération pour le sein maternel. La fin de l'Incarnation, qui était de nous établir enfants de Dieu, en faisait une loi ; car le modèle de notre régénération devait se trouver dans sa conception même. « Il fallait, dit saint Augustin, que, par « un insigne miracle, notre Chef naquît, selon la chair, « d'une Mère vierge, pour nous faire entendre que ses « membres naîtraient spirituellement d'une autre Vierge, « qui est l'Eglise. »

Pour l'honneur de Marie, il fallait que saint Joseph fût regardé d'abord comme le père du Sauveur. Il est appelé le père de Jésus de la même manière qu'il est nommé l'époux de Marie, à cause du lien sacré du mariage. Pour avoir droit à ce nom, il lui eût suffi d'adopter l'enfant d'une

femme étrangère. Si la généalogie du Christ vient aboutir à lui, quoiqu'il n'en soit pas le père, c'est que l'Écriture n'a pas l'usage de faire figurer les femmes dans l'ordre généalogique. Joseph et Marie étaient d'ailleurs de la même tribu ; l'un et l'autre descendaient de David.

2. — La Mère de Dieu a-t-elle été Vierge dans l'enfantement ?

Isaïe, après avoir dit : « Voilà qu'une Vierge concevra, » avait ajouté : « et enfantera. »

La Mère du Christ demeura Vierge dans l'enfantement ; rien n'était plus convenable. Si notre verbe à nous-mêmes, quand il est conçu dans notre cœur sans corruption, doit en sortir avec la même pureté, comment le Verbe substantiel, qui est Dieu, n'aurait-il pas sauvegardé, en naissant, la virginité de sa Mère ? Se pouvait-il que, venant effacer nos souillures, il flétrît ce qui était intact et amoindrît, par sa naissance, l'honneur et la dignité de sa Mère ?

La naissance du Christ fut un miracle de la puissance divine. « Aucun obstacle, dit très-bien saint Augustin, ne pouvait arrêter un corps uni à la divinité. Celui que, plus tard, on a vu marcher sur les eaux et entrer dans le Cénacle les portes fermées, a pu certainement venir au monde sans préjudice pour la virginité de sa Mère. »

3. — La Mère de Dieu est-elle demeurée Vierge après l'enfantement ?

Nous devons repousser la doctrine d'Helvidius, qui prétendait que la Mère du Christ avait eu plus tard d'autres enfants. Une erreur pareille fait injure au Christ, au Saint-Esprit et à la dignité de la sainte Vierge, qui eût été la plus ingrate des créatures, si, après avoir enfanté un tel Fils, elle avait volontairement sacrifié sa virginité, miraculeusement conservée.

Lorsque l'Évangéliste dit : « Avant qu'ils fussent ensemble, il se trouva qu'elle avait conçu du Saint-Esprit, » il n'exprime pas un fait ultérieur; il veut marquer seulement que la conception miraculeuse précéda toute union conjugale. Il appelle le Christ le premier-né de sa mère. Mais il faut savoir que les saintes Ecritures donnent cette qualification, non-seulement à celui qui a des frères, mais à celui qui est simplement né le premier. Autrement le droit de primogéniture, fixé par la loi, n'aurait pu être constaté par les prêtres qu'après la naissance d'un second enfant; ce qui est faux, car les premiers-nés devaient être rachetés après un mois. (Nomb. xviii, 16.) — Quelques-uns, voyant que l'Évangile parle des frères de Jésus, ont supposé que saint Joseph avait eu des enfants d'une autre femme. Saint Jérôme observe que les frères de Jésus étaient simplement ses cousins, fils d'une autre Marie, sa tante. D'après le langage des Ecritures, on peut distinguer quatre sortes de frères : les frères réels, les frères de nation, les frères par la parenté, et les frères par l'affection.

4. — La Mère de Dieu avait-elle fait vœu de virginité ? Marie répondit à l'ange : « Comment cela pourra-t-il se faire ? Je ne connais point d'homme. » — « Elle n'aurait pas parlé de la sorte, reprend saint Augustin, si elle n'avait pas voué à Dieu sa virginité. »

La bienheureuse Vierge, avant son mariage avec Joseph, n'avait pas fait vœu de virginité d'une manière absolue; elle s'en était remise avec confiance aux dispositions de la divine Sagesse. Sous la loi ancienne, c'était un devoir, pour les femmes et pour les hommes, de concourir à l'accroissement de la nation. Mais, lorsqu'elle eut pris un époux, comme l'exigeaient les mœurs du temps, la virginité qu'elle devait posséder à un degré suréminent reçut, du consentement de saint Joseph, la consécration d'un vœu. Ce qui le prouve, c'est que les œuvres de perfection accomplies par vœu sont plus louables que les autres.



QUESTION 29.

DU MARIAGE DE LA MÈRE DE DIEU.

Notre-Seigneur devait naître d'une Vierge mariée.—Il y eut un véritable mariage entre Marie et Joseph.

1. — Le Christ devait-il naître d'une Vierge mariée ?

Il est dit dans l'Évangile : « Comme Marie, mère de Jésus, était mariée à Joseph. » (Matth. 1, 18.) Et encore : « L'ange Gabriel fut envoyé à la Vierge Marie, mariée à un homme nommé Joseph. » (Luc, 1, 26.)

Il convenait, pour le Christ lui-même, pour sa mère et pour nous, que la bienheureuse Vierge fût mariée. — Le Sauveur, si elle ne l'avait point été, aurait pu être regardé par les païens comme un enfant illégitime. Les Juifs n'auraient pas consigné sa généalogie dans la série de leurs générations, où l'on ne tenait compte que des hommes ; et le divin Enfant, privé de la tutelle d'un père, manquant peut-être de nourriture, aurait été en butte à plus de violence encore de la part des démons. — En second lieu, la Mère de Jésus, mise par le mariage à l'abri des sévérités de la loi contre les adultères, était en même temps préservée de toute infamie ; se pouvait-il qu'au moment où les signes de sa grossesse apparaîtraient, elle eût à rougir comme une personne qui a perdu son honneur ? En outre, les soins et les bons offices de Joseph lui étaient nécessaires. — Troisièmement, une telle disposition était utile pour nous, qui apprenons de Joseph lui-même que Jésus

est né d'une Vierge. Or, comme le disait saint Ambroise, « il est un témoin d'autant plus irrécusable de la virginité de Marie, qu'il aurait pu, s'il n'avait pas connu le divin mystère, se plaindre d'une injustice et venger son opprobre. » Marie, attestant sa propre virginité, a aussi la plus grande autorité. Si elle n'avait pas été mariée, on aurait pu croire qu'à l'aide d'un mensonge elle cherchait à déguiser sa honte, au lieu qu'engagée dans le mariage, elle n'avait aucun sujet de feindre, la fécondité de la femme étant le bonheur et l'honneur des familles. D'un autre côté, il ne convenait pas de laisser aux vierges imprudentes qui s'exposent à l'infamie cette excuse, que la Mère du Sauveur avait paru deshonorée. Marie fut à la fois épouse et vierge, pour honorer dans sa personne la virginité et le mariage.

Le Seigneur aima mieux que l'on pût douter de sa céleste origine que de la chasteté de sa Mère; il savait que la pudeur est tendre, et combien il est facile de flétrir la réputation d'une vierge.

2. — Y eut-il un véritable mariage entre Marie et Joseph ?

Marie et Joseph entrèrent dans le mariage sans aucune autre condition que d'y accomplir la volonté de Dieu; ils s'unirent conséquemment par un véritable mariage. Aussi l'ange appela-t-il Marie « l'épouse de Joseph, » bien qu'il n'y eût pas eu et qu'il ne dût jamais exister d'union maritale entre eux. « C'était, dit saint Ambroise, un témoignage rendu à la vérité et à la légitimité de leur mariage. » Saint Augustin ajoute : « Tous les biens renfermés dans le mariage se trouvaient dans celui de Joseph et de Marie : l'enfant, la foi et le sacrement.

« L'enfant était Notre-Seigneur Jésus-Christ; la foi, la fidélité que Marie et Joseph s'étaient promise; le sacrement, l'indissolubilité de leur union. »



QUESTION 30.

DE L'ANNONCIATION DE LA BIENHEUREUSE VIERGE MARIE.

Nécessité de l'Annonciation. — Un ange devait être employé pour ce message. — Sous quelle forme il devait apparaître. — De l'ordre qui fut suivi.

1. — Etait-il nécessaire d'annoncer à Marie le mystère qui devait s'accomplir en elle ?

L'autorité de l'Écriture est suffisante. « L'ange lui dit : « Voilà que vous concevrez dans votre sein et que vous enfanterez un fils. » (Luc, I, 31.)

On peut signaler dans le fait de l'Annonciation plusieurs sortes de convenances. — L'union du Fils de Dieu avec Marie devait, pour suivre l'ordre légitime, se former dans l'âme de la Vierge avant de s'accomplir dans son sein; et c'est ce qui fait dire à saint Augustin : « Marie fut plus heureuse en recevant la foi du Christ qu'en concevant sa chair. La maternité n'aurait été d'aucun avantage pour elle, si elle n'avait pas porté le Christ dans son cœur plus heureusement encore que dans ses entrailles. » — Instruite par Dieu, elle pouvait rendre un témoignage

plus assuré du mystère de l'Incarnation. — Le message de l'ange lui fournit pour elle-même l'occasion d'offrir à son Dieu l'hommage de sa soumission volontaire, lorsqu'elle dit : « Je suis la servante du Seigneur. » — Enfin, l'Annonciation nous révélait qu'une sorte de mariage spirituel allait s'établir entre le Fils de Dieu et la nature humaine, et c'est pour cela que le messenger du ciel attendit que Marie eût donné son consentement, au nom de la nature humaine tout entière.

2. — L'Annonciation a-t-elle dû être faite par un ange ?
Il est écrit : « L'ange Gabriel fut envoyé de Dieu, etc. »
(Luc, I, 26.)

La Providence veut que les choses divines soient transmises aux hommes par l'intermédiaire des anges. — Un mauvais ange avait contribué à la ruine du genre humain ; un bon ange devait aider à sa réparation. — Il y eut toujours une sorte d'alliance entre les esprits angéliques et la virginité ; car vivre dans la chair sans en subir les atteintes, c'est vivre de la vie du ciel. — Pour ces trois raisons, il convenait qu'un ange annonçât le mystère de l'Incarnation à la Vierge que Dieu avait choisie pour sa mère.

3. — L'ange Gabriel devait-il apparaître à la bienheureuse Vierge sous une forme corporelle ?

L'ange dut apparaître à Marie sous une forme corporelle, pour plusieurs raisons : 1^o Il venait annoncer que Dieu, invisible de sa nature, allait devenir visible par l'Incarnation. Pour mieux exprimer ce mystère, il prit lui-même la forme d'une créature visible. 2^o La bienheureuse Vierge allait recevoir, non-seulement dans son

âme, mais dans son sein, le Fils de Dieu ; une si grande dignité demandait que son âme et ses sens extérieurs fussent en même temps fortifiés par une vision angélique.

3^o L'existence du mystère de l'Incarnation s'établissait par là avec plus de certitude : les choses sensibles nous impressionnent plus que celles qui frappent seulement notre imagination. « Sur le point de recevoir la révélation du
« plus grand des événements, dit saint Jean-Chrysostôme,
« la Vierge avait besoin de voir clairement le messager
« qui l'annonçait. »

Son trouble s'explique par l'apparition imprévue d'une puissance supérieure et par sa modestie virginale. « Il appartient aux vierges, dit très-bien
« saint Ambroise, de trembler à l'approche des hommes et de redouter tout
« entretien avec eux. » D'autres prétendent qu'accoutumée à des visions angéliques, elle fut troublée, non par l'aspect de l'ange, mais par l'annonce à laquelle elle était loin de s'attendre, n'ayant jamais songé que de si grandes choses dussent s'accomplir par elle. Ils font remarquer que, selon l'Évangile, Marie fut troublée à la parole de l'ange, et non à sa vue.

4. — L'Annonciation a-t-elle eu lieu dans un ordre parfait ?

« Les choses qui viennent de Dieu sont bien ordonnées. » (Rom. XIII, 1.) L'Annonciation se fit donc dans l'ordre le plus convenable.

L'ange excite, en premier lieu, l'attention de Marie par cette parole : « pleine de grâce. » Il lui fait ainsi présenter qu'elle est digne de concevoir le Fils de Dieu, ce qu'il confirme en disant : « Le Seigneur est avec vous ;
« vous êtes bénie entre toutes les femmes. » En second lieu, il instruit Marie du mystère de l'Incarnation qui doit s'opérer en elle : « Vous concevrez dans votre sein et
« vous enfanterez un fils qui sera grand... » Bientôt il

fait connaître le mode d'une telle conception : « L'Esprit-
« Saint viendra en vous. » Il s'agit enfin d'obtenir le consentement de Marie ; et c'est à quoi il s'applique en prouvant, par l'exemple d'Elisabeth et par une raison puisée dans la toute-puissance divine, la possibilité d'une conception miraculeuse.



QUESTION 31.

DE LA CONCEPTION DU SAUVEUR QUANT A LA MATIÈRE
DONT SON CORPS A ÉTÉ FORMÉ.

**Le Christ a pris son corps d'Adam, d'Abraham et de David.
—Sa généalogie.—Il a dû naître d'une femme.—Son corps
a été formé du sang très-pur de la Vierge. — Son rapport
avec les patriarches.—Exemption du péché.**

1. — La chair du Christ a-t-elle été prise de la souche d'Adam ?

L'Apôtre dit : « Le Fils de Dieu ne s'est pas uni les
« anges, mais il s'est uni la race d'Abraham. » (Héb. II,
16.)

En prenant la nature humaine, le Christ voulait la purifier de sa corruption ; or la nature humaine n'avait besoin d'être purifiée que parce qu'elle avait été viciée dans Adam. Pour cela même, il dut prendre sa chair dans de la masse commune qui émane de notre premier père, afin de guérir notre nature par son union avec elle.

Quand saint Paul disait : « Le premier homme, venu de la terre, était terrestre ; le second, venu du ciel, est céleste, » il n'entendait pas que le Christ n'a point tiré son corps de la souche d'Adam ; il considérait sa divinité même et la vertu qui avait formé son corps terrestre. — Si le Christ, qui a pris son corps de la souche commune du genre humain, n'a pas contracté le péché originel, c'est qu'il n'a pas été conçu, comme les autres hommes, par la puissance génératrice.

2. — La chair du Christ a-t-elle été prise du sang de David ?

L'Apôtre dit expressément que « le Christ a été formé { « de la race de David selon la chair. » (Rom. I, 3.)

En effet, il y a surtout deux anciens patriarches dont le Christ est appelé le fils ; ce sont Abraham et David. On en apporte plusieurs raisons : 1^o La promesse du Rédempteur leur avait été spécialement faite ; car il avait été dit à Abraham : « Toutes les nations de la terre seront bénies « dans ta race » (Gen. xxii, 18) ; et à David : « Je placerai « sur ton trône le rejeton de ton sang. » (Ps. cxxxii, 11.) Aussi, quand le peuple juif accueillait Jésus avec les honneurs royaux, il s'écriait : « Hosanna au fils de David. » 2^o Le Christ devait être roi, prophète et prêtre. Or Abraham était non-seulement prêtre, comme on le voit par cet ordre que le Seigneur lui donna : « Prenez une génisse de « trois ans, etc. » (Gen. xv, 9), mais encore prophète ; ce qui résulte de ces autres paroles : « C'est un prophète qui « priera pour vous. » (Gen. xx, 7.) David, de son côté, fut à la fois roi et prophète. 3^o La circoncision commença dans Abraham, et l'élection de Dieu se manifesta surtout en David, d'après cette parole de l'Écriture : « Le Seigneur « a cherché un homme selon son cœur. » (1 Rois, xiii, 14.) Voilà pourquoi le Christ est spécialement nommé fils

d'Abraham et fils de David. Il était le salut des enfants de la circoncision et de ceux qui seraient choisis parmi les Gentils.

Le Manichéen Fauste prétendait démontrer que le Christ n'était pas fils de David, par la raison que Joseph n'était point son père; comme s'il n'y avait pas eu un vrai mariage entre Joseph et Marie; comme si Joseph et Marie n'étaient pas de la même tribu; comme si ce n'était pas parce qu'ils appartenaient à la même famille qu'ils étaient venus se faire inscrire ensemble à Bethléem!

3. — La généalogie du Christ est-elle convenablement retracée par les Évangélistes?

La convenance de la généalogie du Christ repose sur une autorité divine; car saint Paul dit: « Toute l'Écriture « a été divinement inspirée. » (2 Tim. III, 16.) Selon le même Apôtre, « les choses qui viennent de Dieu sont bien « ordonnées. » Donc la généalogie du Christ a été convenablement retracée.

Julien-l'Apostat faisait cette objection: « Un homme n'a pas deux pères. « Or, selon saint Matthieu, Joseph, époux de Marie, était fils de Jacob, « et, selon saint Luc, il était fils d'Héli. Voilà une contradiction. »—« Point « du tout, reprenait saint Grégoire de Naziance; les deux Évangélistes désignent le même individu sous différents noms. » Pour nous, nous aimons mieux répondre, avec saint Augustin, que Joseph était tout à la fois fils de Jacob, qui descendait de David par Salomon, et fils d'Héli, qui en descendait également par Nathan, frère de Salomon.—Voici le fait. Jacob et Héli étaient frères. Héli mourut sans enfants, et Jacob épousa, selon la loi, la veuve d'Héli. Il en eut Joseph, qui, aux yeux de la loi, était le fils d'Héli. C'est ce qui fait dire à saint Matthieu: « Jacob engendra Joseph; » tandis que saint Luc, qui retrace uniquement la généalogie légale, ne se sert pas du mot engendrer.

4. — Convenait-il que le Christ naquît d'une femme ? L'Apôtre écrit : « Dieu a envoyé son Fils formé d'une « femme. » (Gal. IV, 4.)

Le Fils de Dieu pouvait former sa chair d'une matière quelconque ; mais il convenait qu'il la prît dans le sein d'une femme , car il ennoblissait par là toute la nature humaine. « L'affranchissement de l'homme, dit saint Augustin, devait apparaître dans les deux sexes. » Prenant le sexe le plus noble, il montrait par sa naissance même qu'il venait racheter les femmes aussi bien que les hommes. Ensuite, il établissait de la sorte la réalité de son Incarnation. Le grand Docteur que nous venons de citer, écrivant à Volusien, disait très-bien : « Si Dieu, par sa « toute-puissance, avait formé un homme sans le faire « naître dans le sein d'une mère et l'eût produit tout « à coup à nos regards, il aurait favorisé l'erreur de ceux « qui ont prétendu que le Verbe n'avait pas réellement « pris notre humanité, et de plus, à force de merveilles, « il nous aurait dérobé les œuvres de sa miséricorde. « Dans le Christ, tel qu'il est, nous avons entre Dieu « et nous un véritable médiateur, qui, réunissant les « deux natures en sa personne, relève l'ordinaire par « l'extraordinaire et tempère le merveilleux par le naturel. » Enfin, une telle naissance complétait les divers modes de la génération humaine. Adam, formé du limon de la terre, ne dut son origine ni à l'homme ni à la femme. Eve, formée de l'homme, ne dut point la sienne à une femme. Les autres hommes proviennent d'un homme et d'une femme. Il était réservé au Christ d'être formé de la femme à l'exclusion de l'homme.

« Hommes, s'écrie saint Augustin, ne vous méprisez point ; le Fils de « Dieu a voulu être homme. Femmes, ne vous avilissez point ; le Fils de

« Dieu a voulu naître d'une femme. » Qu'y a-t-il dans la naissance du Sauveur qui puisse nous étonner ? Si le rayon de soleil dessèche la boue sans en contracter aucune souillure, combien plus celui qui est la splendeur de la lumière éternelle peut-il purifier, sans en recevoir nulle atteinte, ce qu'il illumine !

5. — Le corps du Christ a-t-il été formé du sang très-pur de la Vierge ?

Le corps du Christ a été formé du sang très-chaste et très-pur de sa mère par un mode supérieur et surnaturel de génération où la vertu même de Dieu a été le principe actif.

6. — La chair du Christ a-t-elle été dans les anciens patriarches d'une manière déterminée ?

La chair du Christ n'était ni dans Adam, ni dans Abraham, ni dans les autres patriarches, par quelque chose de tellement déterminé qu'on pût dire : Voici la matière dont elle sera formée. Elle n'y a été, comme le corps des autres hommes, que par son origine, c'est-à-dire par le corps même de sa sainte Mère, qui n'y préexista lui-même par rien de déterminé.

Par là même que le Christ a eu un corps formé du sang très-pur de la Vierge, qui tirait elle-même son origine d'Adam et des autres patriarches, son affinité avec le genre humain est suffisamment établie, quelle que soit la manière dont son corps a été formé de ce sang.

7. — La chair du Christ a-t-elle été assujétie au péché dans les anciens patriarches ?

Autre fut la condition des patriarches, autre celle du Christ. Les patriarches furent assujétis au péché originel ; le Christ en fut exempt. Ils avaient péché en Adam ; le

Christ, qui n'en a pas tiré son origine par la voie commune, n'y a nullement péché. Sa chair ne préexistait point en eux comme portion réelle de leur corps. Peu importe donc que leur chair entière ait été infectée par le péché originel. La sienne, formée par l'opération du Saint-Esprit, a été prise exempte de toute souillure. Rien d'impur ne s'est trouvé en elle.

La nature humaine a été prise par le Verbe telle qu'elle était dans Adam avant le péché.

8. — Le Christ a-t-il été décimé dans Abraham ?

Abraham, donnant la dîme à Melchisédech, qui était la figure du Christ, se déclarait conçu dans le péché et proclamait que tous ses descendants auraient besoin d'être guéris par celui qui ôte les péchés du monde. C'est pourquoi Isaac, Jacob, Levi furent décimés dans sa personne. Quant au Christ, qui descendait de ce patriarche par la substance corporelle, mais non par le principe actif de la génération auquel la transmission du péché originel est attachée, il était dans ce père du peuple juif comme le médecin qui doit guérir, au lieu d'y être comme l'infirmes qui attend sa guérison. Il n'a pas été décimé dans la personne d'Abraham.



QUESTION 32.

DE LA CONCEPTION DU CHRIST QUANT A SON PRINCIPE
ACTIF OU FORMEL.

Formation du corps du Christ par le Saint-Esprit.—En quel sens le Fils de Dieu a été conçu du Saint-Esprit. — Pourquoi le Saint-Esprit n'est pas appelé le Père du Christ. — Que la bienheureuse Vierge n'a pas participé activement à cette conception.

1. — L'Esprit-Saint a-t-il été le principe actif de la conception du Christ ?

L'ange dit à Marie : « L'Esprit-Saint viendra en vous. » (Luc, I, 35.)

Œuvre de la Trinité tout entière, la formation du corps du Christ est attribuée au Saint-Esprit pour un triple motif. — Le Saint-Esprit est l'amour du Père et du Fils. Or la marque la plus éclatante de l'amour de Dieu, c'est l'Incarnation de son Fils dans le sein virginal de Marie. « Dieu « a tellement aimé le monde, dit saint Jean, qu'il lui a « donné son Fils unique. » (III, 16.) — De plus, si la nature humaine a été élevée à l'union hypostatique, c'est par un effet de la grâce, laquelle est attribuée au Saint-Esprit, comme on le voit par cette parole : « Il y a di- « verses grâces; mais il n'y a qu'un seul et même Es- « prit. » (1 Cor. XII, 4.) D'où saint Augustin dit : « La « conception du Christ nous manifeste la grâce de Dieu. »

— Enfin, cette appropriation convient au terme de l'Incarnation, qui était que le Christ fût à la fois saint et fils de Dieu, double effet attribué à l'Esprit-Saint. Car les hommes deviennent par lui enfants de Dieu, selon cette parole : « Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, qui y crie : Mon Père ! Mon Père ! » Il est aussi l'Esprit sanctificateur, d'après le même Apôtre. (Rom. 1.) De même donc que les autres hommes sont sanctifiés par l'Esprit-Saint pour devenir enfants de Dieu par adoption ; de même le Christ a été conçu dans la sainteté par son opération, pour être Fils de Dieu par nature. Aussi l'ange, après avoir dit à Marie : « L'Esprit-Saint viendra en vous, » ajouta-t-il pour conclusion : « Et le Saint qui naîtra de vous sera appelé Fils de Dieu. »

2. — Doit-on dire que le Christ a été conçu du Saint-Esprit ?

« Avant qu'ils eussent été ensemble, Marie fut reconnue enceinte, ayant conçu du Saint-Esprit. » (Matth. 1, 18.)

Il y a entre l'Esprit-Saint et le Christ un double rapport : l'un de consubstantialité, l'autre de cause efficiente dans la conception de son corps. L'expression : « conçu du Saint-Esprit, » peut servir à exprimer ces deux idées. C'est pourquoi, nous pouvons fort bien dire que le Christ a été conçu du Saint-Esprit, en faisant rapporter la vertu efficiente de l'Esprit-Saint au corps pris par le Fils de Dieu et sa consubstantialité à la Personne divine qui s'est incarnée.

Le corps du Christ n'émane pas de la substance même du Saint-Esprit, comme le Fils émane du Père ; il a été conçu du Saint-Esprit, dans le sens qu'il a été formé par sa puissance.

3. — Le Saint-Esprit doit-il être appelé le Père du Christ selon l'humanité ?

Ce qui se dit de quelqu'un d'une manière parfaite n'en doit pas être affirmé ensuite dans un sens imparfait. Le Christ est le Fils du Père éternel, selon toute l'étendue de la parfaite filiation. Par conséquent, il ne saurait en aucune façon être appelé le Fils du Saint-Esprit, ni le Fils de la Sainte-Trinité.

Conçu, comme homme, de la Vierge Marie, c'est-à-dire formé de son sang très-pur à l'image de notre nature, il est, à juste titre, appelé Fils de Marie. Mais, conçu de l'Esprit-Saint uniquement comme d'un principe actif qui ne lui a pas communiqué sa propre nature, il ne peut pas en être appelé le Fils.

4. — La bienheureuse Vierge a-t-elle participé d'une manière active à la conception du corps du Christ ?

Avant la conception, la sainte Vierge avait d'une certaine façon préparé activement en elle l'accomplissement de ce mystère; mais, dans la conception même, l'Esprit-Saint seul a formé de son sang très-pur le corps du Christ.



QUESTION 33.

DU MODE ET DE L'ORDRE DE LA CONCEPTION DU CHRIST.

A quel instant le corps du Christ a eu sa forme.—A quel instant il a été animé.—Du moment où il a été pris par le Verbe. — Sa conception a été à la fois naturelle et surnaturelle.

1. — Le corps du Christ a-t-il eu sa forme dès le premier instant de sa conception ?

La formation du corps du Christ au moyen du sang très-pur de la bienheureuse Vierge fut instantanée. Ce qui le prouve, c'est d'abord la puissance infinie du Saint-Esprit qui l'a opérée, et, en second lieu, cette autre raison qu'il ne convenait pas que le Fils de Dieu prît un corps non formé pour se l'unir personnellement.

Bien que la première formation du corps de notre divin Sauveur ait été instantanée, son accroissement a été successif, afin que l'on vît que le Fils de Dieu avait réellement pris la nature humaine.

2. — Le corps du Christ a-t-il été animé dès le premier instant de sa conception ?

Nous l'avons dit, le Fils de Dieu a pris le corps par l'âme, et l'âme par l'intelligence; il en résulte que son corps a été animé par une âme raisonnable dès le premier instant de sa conception.

3. — Le corps du Christ a-t-il été pris par le Verbe dès le premier instant de sa conception ?

Si nous admettions que le corps du Christ a été conçu

avant d'être uni au Verbe divin, nous serions conduits à dire qu'il a été soutenu par une autre hypostase pendant un instant, si court qu'il soit. Ce serait détruire par sa base le mystère de l'Incarnation.

La chair du Christ n'a jamais eu une autre hypostase que la personne même du Verbe.

4. — La conception du Christ a-t-elle été naturelle ou miraculeuse ?

« Vous trouverez dans ce mystère, disait saint Ambroise, beaucoup de choses qui sont conformes à la nature, et beaucoup d'autres qui lui sont supérieures. »

En effet, considérons-nous la conception du Christ du côté matériel et maternel, elle est très-conforme à la nature ; la considérons-nous du côté de la vertu active qui l'a produite, elle est totalement miraculeuse.



QUESTION 34.

DE LA PERFECTION DE L'ENFANT CONÇU.

Sanctification de son âme et de son corps, au premier instant de la conception. — Usage du libre arbitre. — Possession de la vision béatifique.

1. — Le Christ a-t-il été sanctifié par la grâce au moment même de sa conception ?

« L'Être saint qui naîtra de vous sera appelé le Fils

« de Dieu. » (Luc, I, 35.) — « Le Père l'a sanctifié et l'a
« envoyé dans le monde. » (Jean, x, 36.)

Nous l'avons remarqué, la plénitude de la grâce qui sanctifie l'âme du Christ dérive de son union avec le Verbe, selon cette parole de saint Jean : « Nous avons vu sa gloire, « comme la gloire que reçoit de son Père le Fils unique ; « il était plein de grâce et de vérité. » (1, 14.) Nous avons pareillement démontré que le corps du Christ a été animé et uni au Verbe dès le premier instant de sa conception. Le Christ a donc été, dès cet instant même, sanctifié quant à son âme et quant à son corps.

. Pour nous, nous devenons saints, de pécheurs que nous étions ; mais le Christ a été fait homme et saint tout ensemble. Voilà pourquoi l'ange dit à Marie : « L'Être saint qui naîtra de vous..... »

2. — Le Christ a-t-il eu l'usage du libre arbitre au moment même de sa conception ?

Doué d'une âme parfaite dès le premier instant de sa conception, le Christ posséda, à ce moment même, l'usage de son libre arbitre ; car, si la perfection dernière consiste dans l'opération et non dans la puissance ou dans l'habitude, il a eu, dans ce premier instant, les opérations spirituelles qui se produisent instantanément : or telles sont celles de l'intellect et de la volonté, dans lesquelles consiste l'usage du libre arbitre.

L'exercice du libre arbitre n'est autre que l'élection, pour laquelle la délibération du conseil n'est nécessaire qu'à cause de l'incertitude de l'esprit. Possédant, dès le principe, toute certitude, le Christ put choisir d'une manière instantanée. Rien n'empêche d'admettre en lui une opération de l'intelligence et de la volonté, indépendamment des sens. Nous avons vu que, par le moyen de sa science infuse, son intelligence pouvait entrer en exercice sans les images sensibles.

3. — Le Christ a-t-il pu mériter dès le premier instant de sa conception ?

Le Christ a été sanctifié par la grâce au moment même de sa conception. Mais il y a deux sortes de sanctification : celle des adultes, qui exige un acte de leur part ; et celle des enfants, qui s'accomplit seulement par la foi de leurs parents ou de l'Eglise. La première est évidemment la plus excellente. Or celle du Christ a été la plus parfaite qu'il soit possible d'imaginer, puisqu'il a été sanctifié pour être le sanctificateur des autres. Par conséquent, elle s'est opérée avec le mouvement de son libre arbitre vers Dieu, mouvement très-méritoire. Il en faut conclure qu'il a mérité dès le premier instant de sa conception.

4. — Le Christ a-t-il eu la claire vue de Dieu dès le premier instant de sa conception ?

Le Christ, comme homme, a joui de la béatitude dès le premier instant de sa conception. La grâce, dont il avait reçu la plénitude, ne pouvant pas être oisive en lui, il posséda dès ce moment la claire vue de Dieu, beaucoup plus parfaitement que tous les habitants du ciel.



QUESTION 35.

DE LA NAISSANCE DU CHRIST.

Que la naissance s'attribue à la personne. — Double naissance du Christ. — Marie est sa mère. — Peut-on dire que la bienheureuse Vierge est mère de Dieu? — Sa joie dans l'enfantement. — Convenance du lieu et du temps où le Sauveur est né.

1. — La naissance se dit-elle de la nature ou de la personne ?

« La naissance, dit saint Jean Damascène, appartient à « l'hypostase et non à la nature. » En effet, elle doit être attribuée à la personne comme à son sujet, et à la nature comme à son terme. « La naissance d'un être, a dit le « Philosophe, est le chemin qui le fait arriver à sa nature. »

A parler rigoureusement, ce n'est pas la nature qui commence à exister, c'est plutôt la personne qui commence à exister dans une certaine nature.

2. — Doit-on attribuer au Christ une naissance temporelle ?

Par une suite nécessaire de cette vérité, qu'il y a dans le Christ deux natures : l'une divine, qu'il reçoit éternellement de son Père ; l'autre humaine, qu'il tient de sa mère dans le temps, il faut lui attribuer deux naissances : l'une éternelle, par laquelle il procède éternellement du Père ; l'autre temporelle, qui lui vient de sa mère.

3. — La naissance temporelle du Christ autorise-t-elle à dire que la bienheureuse Vierge est sa mère ?

L'Évangile dit formellement : « Telle était la généalogie du Christ. Marie, sa mère, ayant épousé Joseph, etc. » (Matth. I, 17.)

Le corps du Christ a été pris dans le sein de la Vierge-Marie et formé de son sang très-pur. Il n'en faut pas davantage pour constituer l'essence de la maternité. La bienheureuse Vierge est donc véritablement la mère du Christ.

L'opération du Saint-Esprit imprima un caractère surnaturel et miraculeux à la conception et à la naissance du Sauveur ; mais, du côté de la mère dont il est né au temps ordinaire depuis sa conception, sa naissance fut conforme à la nature ; voilà pourquoi la bienheureuse Vierge est réellement sa mère.

4. — La bienheureuse Vierge doit-elle être appelée la Mère de Dieu ?

Saint Cyrille, dans ses anathèmes, approuvés et répétés par le concile d'Éphèse, s'exprime ainsi : « Si quelqu'un, ne confessant pas que l'Emmanuel est véritablement Dieu, nie que la sainte Vierge est la mère de Dieu, qu'il soit anathème. »

Voici ce qui a été exposé précédemment. Le mot Dieu peut servir à désigner une personne possédant la nature divine et la nature humaine. Tout ce qui convient à l'une ou à l'autre de ces deux natures peut s'attribuer au Verbe, représenté par un terme signifiant sa nature divine ou sa nature humaine. La conception et la naissance se disent la personne divine, selon la nature, soit divine, soit humaine, dans laquelle cette personne est conçue ou née. La nature humaine a été prise par le Christ dès

le premier instant de sa conception. Il suit de ces vérités que nous sommes fondés à dire que Dieu a été conçu et est né d'une Vierge. C'est pourquoi, si une femme est mère de quelqu'un pour l'avoir conçu et lui avoir donné le jour, la bienheureuse Vierge doit être véritablement appelée la mère de Dieu. Quiconque lui refuserait ce titre tomberait ou dans l'hérésie de Photin, qui supposait que l'homme dont elle était la mère avait été conçu et mis au monde avant d'être Fils de Dieu; ou dans celle de Nestorius, d'après lequel l'humanité n'aurait pas été prise par le Verbe de manière à ne former avec lui qu'une seule personne.

On dira : Nous ne voyons point dans l'Écriture que Marie est la mère de Dieu ; nous y lisons seulement qu'elle est « la mère du Christ. » (Matth. 1, 18.)— Cette objection de Nestorius se résout ainsi : Il est expressément consigné dans l'Écriture que Jésus-Christ est vrai Dieu (1 Jean, ult., 20), et que la sainte Vierge est mère de Jésus-Christ. (Matth. 1, 18.) Donc Marie est mère de Dieu. En vain Nestorius reprendra que le Christ est appelé Dieu en vertu de sa nature divine, qui n'a pas tiré son origine de la Vierge. Saint Cyrille répond : « De même que, chez l'homme, où l'âme naît avec le corps pour ne former avec lui qu'un seul être, il paraît superflu de dire que la mère du corps n'est pas la mère de l'âme; de même, dans la génération du Christ, il est inutile d'exprimer que la sainte Vierge est appelée mère de Dieu uniquement parce qu'elle est la mère de l'humanité de Celui qui possède tout à la fois et la divinité et l'humanité. »

5. — Y a-t-il dans le Christ deux filiations ?

Les opinions diffèrent à cet égard. Les uns veulent que, dans le Christ, il y ait deux filiations, comme il y a deux naissances. Les autres n'y en veulent admettre qu'une seule, parce qu'il n'y a qu'une personne. Si l'on s'attache uniquement à l'idée même de la filiation, il faut en admettre

une double dans Notre-Seigneur, l'une éternelle, l'autre temporelle, à raison de sa double naissance. Mais si l'on considère seulement le sujet de la filiation, qui est la personne du Verbe, le Christ n'a, en réalité, que la filiation éternelle. Le nom de fils de Marie ne lui convient que par un rapport qui, quoique réel dans sa mère, n'affecte pas plus sa personne que le rapport qui fait appeler Dieu le Maître et le Seigneur des créatures n'affecte la nature divine.

6. — La sainte Vierge a-t-elle enfanté le Christ sans douleur ?

Le Christ sortit du sein maternel de la même façon que, plus tard, il entra dans le Cénacle, les portes étant fermées. Marie l'enfanta sans douleur comme sans préjudice pour sa virginité. Eprouvant, au contraire, une joie immense de ce qu'un Homme-Dieu était donné au monde, elle vérifia cette parole d'Isaïe : « Elle germera comme un
« lis et laissera éclater sa joie par des hymnes d'allé-
« gresse. » (xxxv, 2.)

7. — Le Christ a-t-il dû naître à Bethléem ?

Le Christ a voulu naître à Bethléem pour plusieurs raisons. — Le prophète Michée avait annoncé en ces termes que ce serait là le lieu de sa naissance : « Et toi,
« Bethléem d'Ephrata, tu es la plus petite des villes de
« Juda; mais c'est de toi, néanmoins, que je ferai sortir
« Celui qui doit régner en Israël. » (v, 2.) — Il a voulu naître à Bethléem comme David, dont il descendait, afin que le lieu même de sa naissance montrât l'accomplissement des promesses faites à ce saint Roi; et c'est ce que l'Évangile nous indique en disant « qu'il était de la maison

« et de la famille de David. »—Enfin, comme l'explique saint Grégoire, Bethléem veut dire *maison du pain* ; or le Christ disait, en parlant de lui-même : « Je suis le pain
« de vie, descendu du ciel. »

Il a voulu naître dans un lieu obscur pour confondre la vaine gloire de ceux qui, s'enorgueillissant du lieu de leur origine, veulent surtout y être honorés. Il avait aussi pour but d'agir sur l'univers par la force de sa vertu, et non par l'éclat de sa naissance. « Je suppose un instant qu'il
« eût choisi la grande ville de Rome pour sa cité, disait très-bien Théodore
« d'Ancire dans le concile d'Ephèse, peut-être aurait-on attribué à la puis-
« sance de ses concitoyens la transformation du monde. S'il avait été fils
« d'un empereur, l'honneur en serait revenu au pouvoir impérial. Afin que
« l'on vit bien qu'il avait changé l'univers par sa divinité même, il a choisi
« une mère et une patrie également pauvres. Mais, après avoir ainsi
« adopté ce qui est faible, selon le monde, pour confondre ce qui est fort,
« il a établi, en signe de sa victoire et de sa puissance, le siège de son
« Eglise dans la capitale de l'univers, à Rome même, d'où la foi devait
« resplendir sur le monde entier. »

8. — Le Christ est-il né au temps convenable ?

Il est écrit : « Quand la plénitude du temps fut venue,
« Dieu envoya son Fils, formé d'une femme et soumis à
« la loi. » (Gal. IV, 4.)

Créateur et souverain Maître de tous les temps, le Christ a choisi sa mère, sa patrie et le jour de sa naissance. Il est venu dans le monde au temps le plus convenable ; car toutes les œuvres de Dieu sont parfaitement ordonnées.

Il est venu dans un temps de servitude, pour nous rendre à la liberté ; dans un temps de paix, parce qu'il est lui-même « notre paix » (Eph. II, 14) ; dans un temps où un seul chef commandait au monde, pour qu'il n'y eût « qu'une seule bergerie et qu'un seul pasteur » (Jean, x, 16) ; à une époque où un roi étranger régnait sur Juda, afin que cette prophétie de

Jacob fût accomplie : « Le sceptre ne sortira pas de Juda et le chef ne cessera point d'appartenir à sa postérité jusqu'à ce que vienne Celui qui doit être envoyé » (Gen. XLIX, 10) ; à l'heure même où la lumière du jour commence à croître, pour nous faire entendre qu'il « venait illuminer ceux qui sont assis dans les ténèbres et dans les ombres de la mort » (Luc, 1, 79) ; pendant l'hiver, pour commencer, dès sa naissance, à souffrir pour nous.



QUESTION 36.

DE LA MANIFESTATION DE LA NAISSANCE DU CHRIST.

La naissance du Christ n'a pas dû être manifestée à tous les hommes ; — mais elle a dû l'être à quelques-uns. — A qui ? — De quelle manière a-t-elle dû l'être ? — Ordre des manifestations. — Nature de l'étoile qui apparut aux mages. — Adoration des mages.

1. — La naissance du Christ a-t-elle dû être manifestée à tous les hommes ?

Le prophète Isaïe disait : « Vous êtes vraiment un Dieu caché, saint d'Israël, notre Sauveur. » (XLV, 15.) Et encore : « Son visage nous a été caché ; il était comme un objet de mépris. » (LIII, 3.)

La manifestation de la naissance du Christ faite à tous les hommes eût été un obstacle à la rédemption du genre humain, accomplie par la croix. « Si les Juifs avaient connu le Seigneur de gloire, disait l'Apôtre, ils ne l'auraient point crucifié. » (1 Cor. II, 8.) Une telle

manifestation aurait, outre cela, diminué le mérite de la foi, par laquelle le Christ voulait justifier les hommes, selon cette parole du même Apôtre : « La justice de Dieu est produite par la foi du Christ. » (Rom. III, 22.) Admettez, en effet, que des signes évidents eussent révélé cette naissance aux yeux de tous, où serait, à son égard, la matière de la foi, appelée par l'Apôtre « l'argument des choses que l'on ne voit point ? » (Heb. XI, 1.) Enfin, si on n'avait pas vu le Christ passer de l'enfance à la jeunesse, prendre de la nourriture et du sommeil, on aurait pu douter qu'il eût réellement revêtu la nature humaine, et, à force de merveilles, il aurait rendu inutiles les œuvres de sa miséricorde.

Le second avènement du Sauveur sera manifeste pour tous. Le premier, qui opère le salut par la foi, a dû être humble et caché jusqu'au jour où il dit à ses disciples : « Allez, enseignez toutes les nations. » (Matth. ult. 19.)

2.—La naissance du Christ a-t-elle dû être manifestée à quelques-uns ?

Tel est l'ordre établi par la divine Sagesse, que les dons et les secrets divins n'arrivent pas de la même manière à tous les hommes ; ils parviennent immédiatement à quelques-uns, qui les transmettent ensuite aux autres. Ainsi en a-t-il été de la naissance du Christ ; elle a dû être manifestée à quelques-uns, qui pussent ensuite en transmettre la connaissance au monde.

S'il eût été préjudiciable au salut des hommes que le Christ manifestât sa naissance dès le principe aux yeux de tous, il ne l'aurait pas été moins qu'il ne l'eût fait connaître à personne. Dans l'un et l'autre cas, la foi aurait été impossible : dans le premier, la vérité de sa naissance aurait été évidente ; dans le second, personne n'aurait pu l'attester à d'autres. Marie et Joseph, à qui il appartenait de lui rendre, soit avant, soit après

sa naissance, les devoirs qui lui étaient dûs, furent les premiers instruits. Mais, comme leur témoignage, renfermé dans les limites de la famille, eût pu paraître suspect, il fallait que ce mystère fût révélé à des étrangers, dont le témoignage n'exciterait aucune défiance.

3.—Ceux à qui la naissance du Christ a été manifestée ont-ils été convenablement choisis ?

Le Christ a dit lui-même : « Je sais qui j'ai choisis. » (Jean, XIII, 18.)—Il s'est manifesté à toutes les conditions humaines, afin de marquer, « sans distinction d'homme « ni de femme, de Juif ni de Gentil, de libre ni d'es-
« clave, qu'il venait apporter le salut au genre humain. » (Col. III, 11.) Les bergers étaient Israélites ; les mages, Gentils ; ceux-là venaient de près ; ceux-ci de loin. Les uns représentaient la science et la puissance ; les autres étaient simples et sans crédit.—Il s'est manifesté à des justes, à Siméon et à Anne ; à des pécheurs, aux mages ; à des hommes et à des femmes, on le voit par Anne et Siméon.—Il révélait de la sorte que personne n'est exclu du salut.

Les bergers, prémices des Israélites, vinrent les premiers, parce que la grâce a d'abord été annoncée aux Juifs ; les mages vinrent après, comme prémices de la Gentilité. Remarquons que l'ange chargé de manifester la naissance du Christ n'alla pas vers les Scribes ni vers les Pharisiens, hommes perdus de corruption et dévorés d'envie. Il s'adressa à des gens simples, aux bergers, dont la vie retraçait celle des patriarches.

4. — Le Christ devait-il manifester sa naissance par lui-même ?

Si la foi, par laquelle nous opérons notre salut, consiste à confesser que le Christ est Dieu et homme, il ne fallait pas que son humanité fût rendue douteuse par l'éclat de

sa divinité. Pour ce motif, il a dû, à sa naissance, se montrer faible comme les autres enfants, en même temps qu'il obligeait les créatures à rendre témoignage à sa puissance divine. Ainsi, ce n'était pas par lui-même qu'il devait manifester sa naissance.

Il s'est d'abord révélé par les créatures, pour se manifester ensuite lui-même. « Tel se tait, dit le Sage, parce qu'il sait qu'il y a un temps pour « parler. » (Éccl. xx, 6.) En ne faisant point de miracles dès les premières années de sa vie, il prouva sa sagesse.

5. — La naissance du Christ a-t-elle dû être manifestée par des anges et par une étoile ?

« Les œuvres de Dieu sont parfaites. » (Deut. xxxii, 4.) La manifestation de la naissance du Christ fut une œuvre divine ; croyons qu'elle fut accomplie par les moyens les plus convenables.

Une manifestation doit toujours se faire par des signes connus d'avance. — Les justes sont ordinairement éclairés par un mouvement intérieur de l'Esprit-Saint sans signes extérieurs ; mais il n'en est pas de même des hommes livrés à leurs sens. Aussi, tandis que Siméon et Anne apprirent la naissance du Christ par une inspiration secrète, les Juifs et les Gentils, adonnés aux choses matérielles, en eurent connaissance par des apparitions sensibles. — Les Juifs étant accoutumés aux apparitions angéliques et les mages habitués à la contemplation des astres, il convenait que la naissance du Sauveur fût révélée aux bergers par des anges, et aux mages par une étoile. — Comme une telle naissance portait un caractère céleste et divin, elle fut manifestée aux uns et aux autres par des signes célestes. « Si les anges, dit saint Augustin, habitent les « cieux, les astres en sont l'ornement. Les astres et les

« anges furent chargés, en cette occasion, de raconter la gloire du Très-Haut. »

Loin de maintenir les mages dans leur erreur, l'étoile contribuait plutôt à les en retirer. Les astrologues, qui font dépendre de la marche des astres le sort des hommes, ne disent pas que les corps célestes changent de cours à la naissance d'un enfant. — Les mages furent guidés sans doute par la prophétie de Balaam, qui avait dit : « Une étoile s'élèvera de Jacob. » Peut-être aussi furent-ils avertis par les anges d'aller au Christ comme à leur Sauveur. Ainsi que le dit saint Léon : « Outre la splendeur céleste, un rayon plus éclatant de la vérité vint éclairer leur cœur. » Ce rayon n'était autre que l'illumination de la foi.

6.—La naissance du Christ a-t-elle été manifestée dans l'ordre convenable ?

La naissance du Christ fut manifestée aux bergers la nuit même où elle eut lieu, aux mages treize jours après, et le quarantième jour aux deux justes Siméon et Anne. La raison de cet ordre, c'est que les bergers représentaient les Apôtres et les autres Juifs qui crurent au Christ, parmi lesquels il n'y avait ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles. Les mages préfiguraient la foi des nations. Les deux justes représentaient la partie de la nation juive qui n'embrassera la foi que dans les derniers temps; et voilà pourquoi le Christ leur fut manifesté dans le temple même des Juifs.

7. — L'étoile qui apparut aux mages était-elle l'une des étoiles du ciel ?

Saint Augustin a dit : « Cette étoile n'était pas du nombre de celles qui, depuis l'origine du monde, accomplissent, sous la loi du Créateur, leur course régulière

« dans les cieux ; elle était un astre nouveau qui manifestait le merveilleux enfantement de la Vierge. »

En effet, cette étoile, ainsi que le prouve la position de la Perse par rapport à la Judée, allait du nord au midi ; elle brillait en plein jour, paraissait et disparaissait tour-à-tour, s'arrêtait quand les mages devaient s'arrêter, et elle s'inclina vers la terre pour montrer distinctement la maison où était né l'enfant Jésus. Une telle marche n'est pas celle des étoiles ; elle dénonçait plutôt une puissance spirituelle rendue visible par un éclat extérieur ou un météore que la volonté divine faisait mouvoir à son gré.

8. — Convenait-il que les mages vinssent adorer le Christ ?

Isaïe, prophétisant, disait : « Les nations marcheront à votre lumière, et les rois à la splendeur de votre naissance. » (LX, 3.) Or, quiconque est guidé par la lumière divine n'est pas exposé à des démarches inconsidérées.

Prémices des nations qui devaient croire au Christ, les mages étaient comme une figure prophétique de la foi et de la ferveur des peuples qui viendraient l'adorer plus tard de toutes les extrémités du monde. De même donc que la foi et la piété des nations est préservée de toute erreur par l'inspiration de l'Esprit-Saint ; ainsi les mages, inspirés par ce même Esprit, vinrent sagement lui offrir leurs adorations à son berceau.

Ils savaient que le nouveau-né était un roi tel, qu'en l'adorant ils obtiendraient leur salut. — La liberté avec laquelle ils publièrent le but de leur voyage préfigurait la constance des Gentils convertis à la foi, qui devaient confesser le Christ jusqu'à la mort. — Si l'étoile se déroba à leurs regards,

ce fut afin que les Juifs eux-mêmes attestassent en quel lieu le Messie devait naître. Mais ceux-ci furent semblables aux ouvriers de l'arche, qui donnèrent à d'autres le moyen d'échapper au déluge, dans lequel ils devaient périr. On les compare encore très-bien aux pierres milliaires qui, tout en restant immobiles, montrent la voie aux passants. — Les mages, parcourant les rues de la ville de Jérusalem et demandant où était le Roi nouvellement né, annonçaient publiquement sa naissance, prophétisée depuis longtemps dans ces paroles : « La loi sortira de Sion ; et la parole du Seigneur, de Jérusalem. » (Is. II, 3.) — Ils virent un homme, et, sur le témoignage de l'étoile, ils reconnurent un Dieu, auquel ils offrirent des présents conformes à sa dignité : de l'or, comme à un roi ; de l'encens, comme à un Dieu ; de la myrrhe, comme à celui qui devait mourir pour nous. L'or pur est aussi le symbole de la sagesse chrétienne ; l'encens, de la ferveur dans la prière ; la myrrhe, de la mortification corporelle.



QUESTION 37.

DES PRESCRIPTIONS LÉGALES OBSERVÉES A L'ÉGARD DE
L'ENFANT JÉSUS ; ET, D'ABORD, DE LA CIRCONCISION.

Convenance de la circoncision. — Le nom de Jésus. — Son oblation. — La purification de Marie.

1. — Le Christ a-t-il dû être circoncis ?

Il est écrit : « Lorsqu'arriva le huitième jour auquel on devait circoncire l'enfant..... » (Luc, II, 21.)

Le Christ a voulu être circoncis pour plusieurs raisons. Il a montré par là qu'il avait une chair humaine ;

— que la circoncision était d'institution divine; — qu'il était de la race d'Abraham; — qu'il obéissait à la loi; — qu'il en prenait sur lui le fardeau, afin de nous en décharger. « Dieu, dit saint Paul, a envoyé son Fils, formé « sous l'empire de la loi, pour racheter ceux qui étaient « soumis à la loi. » (Gal. iv, 4.)

La circoncision du Christ avait aussi pour but notre circoncision spirituelle.

2. — Est-ce avec raison que l'on donna au Christ le nom de Jésus ?

Les noms que Dieu lui-même impose expriment toujours quelque don du ciel. Le Christ, établi par une disposition de la grâce divine pour être le Rédempteur du genre humain, a reçu avec raison le nom de Jésus, qui signifie Sauveur. L'ange avait indiqué ce nom d'avance, non-seulement à Marie, mais à Joseph.

Le nom de Jésus est renfermé de quelque manière dans tous les autres dont parle l'Écriture. Ainsi celui d'*Emmanuel* (Dieu avec nous) désigne la cause du salut par l'union hypostatique de la nature divine avec la nature humaine. — Dans les noms d'*Admirable*, *Orient*, etc., c'est toujours l'idée du salut qu'on entend exprimer.

3. — Était-il convenable que le Christ fût offert dans le temple ?

Il y avait dans la loi deux préceptes concernant les enfants nouveau-nés : l'un, d'offrir un sacrifice, lorsque les jours de la purification de la mère étaient accomplis ; le second, de consacrer au Seigneur tous les premiers nés des enfants d'Israël. Il convenait que ces deux préceptes fussent observés à l'égard de Notre-Seigneur, premier-né et fils unique de sa mère. Voilà pourquoi il est dit dans

l'Évangile : « Ils portèrent l'enfant à Jérusalem, pour le
« présenter au Seigneur et pour offrir l'hostie, selon ce
« qui est écrit dans la loi. » (Luc, II, 22.)

Le Fils de Dieu s'est fait homme et a été circoncis pour nous ; pour nous aussi il a voulu être consacré au Seigneur, dans le but de nous apprendre à nous y consacrer nous-mêmes. On présenta pour lui deux tourterelles, ofrande des pauvres, parce que, « tout riche qu'il était, il se faisait pauvre « pour les hommes, afin de les enrichir de sa propre indigence. » (2 Cor. VIII, 9.)

4. — Était-il convenable que Marie vînt au temple pour sa purification ?

Marie, par sa nouvelle dignité, était exempte des observances de la loi ; mais le Christ, qui avait observé la circoncision et les autres prescriptions légales, voulut qu'elle accomplît le précepte de la purification pour donner l'exemple de l'obéissance, rendre témoignage à la loi et enlever aux Juifs tout sujet de calomnie.

L'Évangile en touche quelque chose en disant : « Quand le jour de sa purification fut arrivé, selon la loi de Moïse.... » (Luc, II, 22) ; paroles qui indiquent que Marie agissait par respect pour le précepte de la loi.



QUESTION 38.

DU BAPTÊME DE JEAN.

Convenance du baptême de Jean-Baptiste. — Ce baptême venait de Dieu. — Ses effets. — A quel moment il a dû cesser. — Nécessité de recevoir le baptême du Christ après celui de Jean.

1. — Convenait-il que Jean baptisât ?

L'Évangile, après avoir loué la sainteté de saint Jean, ajoute : « Beaucoup allaient le trouver et étaient baptisés « par lui dans le Jourdain. » (Matth. III, 6.)

Baptiser le Christ, qui devait consacrer notre véritable baptême ; le manifester dans Israël, en l'annonçant aux hommes accourus en foule pour se faire baptiser ; préluder au baptême chrétien, en y préparant d'avance le peuple ; exhorter les hommes à la pénitence : voilà autant de convenances réelles du baptême de saint Jean, cérémonie préparatoire à celui de la loi nouvelle.

2. — Le baptême de Jean venait-il de Dieu ?

Il faut considérer, dans le baptême de Jean, le rit et l'effet produit. Le rit venait de Dieu, qui, par une impulsion particulière du Saint-Esprit, avait envoyé Jean pour donner le baptême de l'eau, ainsi qu'on le voit par ces paroles : « Celui qui m'a envoyé pour donner le baptême « de l'eau m'a dit : Celui sur qui tu verras descendre « l'Esprit..... » (Jean, I, 33.) L'effet venait de l'homme.

Ce baptême ne produisait rien que l'homme ne puisse faire.

C'est précisément pour cela que, purifiant le corps seul, il s'appelait le baptême de Jean, selon cette parole : « De qui venait le baptême de Jean ? » « Du ciel ou des hommes ? » Si le baptême de la loi nouvelle ne porte pas le nom de celui qui l'administre, c'est que la purification intérieure qu'il produit vient de Dieu et non du ministre. — La prédication et les œuvres de Jean aboutissaient au Christ, qui a prouvé sa propre doctrine et celle de son Précurseur par une multitude de prodiges. — Il ne fut pas donné au Précurseur de faire des miracles, pour que les hommes concentrassent leur attention sur le Christ et non sur lui. — L'autorité des prophètes et l'austérité de sa vie recommandaient suffisamment son ministère.

3. — Le baptême de Jean conférait-il la grâce ?

« Pour moi, je vous baptise dans l'eau, en signe de pénitence. » (Matth. III, 11.)

Le baptême de Jean préparait les hommes à la foi, les disposait au baptême chrétien, les appelait à la pénitence ; mais, impuissant à conférer la grâce, il montrait seulement où en était la source. Le Christ seul devait la donner aux hommes, selon cette parole de l'Évangile : « La grâce et la vérité nous ont été données par Jésus-Christ. » (Jean, I, 17.)

Saint Jean disait lui-même : « Celui que je vous annonce vous baptisera dans l'Esprit-Saint. »

4. — D'autres que le Christ devaient-ils recevoir le baptême de Jean ?

Le baptême de Jean disposait les hommes à celui du Christ. Il était utile que le Christ ne fût pas le seul qui le reçût : autrement, on eût pu croire que ce baptême était plus noble que le baptême chrétien.

5. — Le baptême de Jean devait-il cesser après que le Christ l'eut reçu ?

Il est écrit : « Jésus vint dans la Judée, et il y baptisait ; « tandis que Jean baptisait aussi de son côté. » (Jean, III, 23.)

Si saint Jean, selon la remarque de saint Chrysostôme, avait cessé de baptiser après le baptême du Christ, il aurait donné à penser qu'il se retirait par jalousie ou par colère, et, en outre, il n'aurait pas pu envoyer à Notre-Seigneur ceux qui venaient vers lui.

En fait, le baptême de Jean ne tarda pas à cesser ; le saint Précurseur fut jeté dans les fers peu de temps après le baptême du Sauveur.

6. — Ceux qui avaient reçu le baptême de Jean devaient-ils encore recourir à celui du Christ ?

Ils le devaient, sans aucun doute : le baptême de Jean ne conférait ni la grâce ni le caractère. Il est de nécessité que le véritable baptême soit donné non-seulement dans l'eau, mais encore dans l'Esprit-Saint, comme le marque cette parole : « Si quelqu'un ne renaît de l'eau et « de l'Esprit-Saint, il ne peut entrer dans le royaume de « Dieu. » (Jean, III, 5.) Saint Jean baptisait seulement dans l'eau, comme il le déclarait lui-même.

Saint Chrysostôme fait observer que le Christ, en disant à son Précurseur : « Laissez-moi faire maintenant, » quand ce dernier lui avait dit : « C'est moi plutôt qui dois être baptisé par vous, » nous apprend que saint Jean fut baptisé ensuite par le Christ. Il avait baptisé Notre-Seigneur dans l'eau ; il fut baptisé dans le Saint-Esprit.



QUESTION 39.

DU BAPTÊME REÇU PAR LE CHRIST.

Motifs qui ont porté Notre-Seigneur à se faire baptiser par Jean.—Pourquoi il a voulu être baptisé dans sa trentième année.—Pourquoi il a voulu l'être dans le fleuve du Jourdain.—Les cieux s'ouvrent, symbole.—Le Saint-Esprit, sous la forme d'une colombe.—Voix du Père.

1. — Convenait-il que le Christ fût baptisé ?

« Jésus vint de la Galilée sur les bords du Jourdain vers Jean, afin d'être baptisé par lui. » (Matth. III, 13.)

Bien que le Christ n'eût pas besoin pour lui-même d'être baptisé, il convenait qu'il le fût, pour sanctifier les eaux par le contact de sa chair et leur donner la vertu baptismale, en faveur de ceux qui devaient recevoir le baptême. D'un autre côté, il avait pris une nature pécheresse et une chair semblable à celle du péché. Si le baptême ne lui était pas nécessaire, la nature qu'il avait prise en avait besoin chez les autres hommes. « Il a voulu, » disait saint Grégoire de Naziance, plonger dans l'eau le « vieil Adam tout entier. » Il convenait enfin qu'il se fit baptiser, pour nous encourager par son exemple à recevoir le baptême qu'il nous impose à tous.

2. — Convenait-il que le Christ fût baptisé par Jean ?

Il suit de ce qui précède que le Christ devait recevoir le baptême de Jean qui se conférait dans l'eau, et non le baptême qu'il a institué lui-même. Ayant reçu, dès le

premier instant de sa conception, la plénitude de toutes les grâces, il n'avait pas besoin d'un baptême spirituel. Il a voulu recevoir celui de Jean pour l'approuver, et pour conférer au sien la grâce de la sanctification.

Il ne convenait pas que le Christ, la Vérité même, reçût le baptême figuratif des Juifs; ce qui ne se passait qu'en figure ne lui était pas propre. Entre son baptême, qui était le plus parfait, mais dont il n'avait pas besoin, et le baptême simplement figuratif de la loi, il choisit comme plus convenable pour lui le baptême intermédiaire, par lequel Jean exhortait les hommes à s'éloigner du péché.

3. — Le Christ a-t-il été baptisé au temps convenable?

Il convenait que Jésus fût baptisé vers l'âge de trente ans; et voici pourquoi: Il recevait le baptême comme devant commencer son enseignement et sa prédication; il fallait pour un tel ministère un âge mûr, trente ans environ. Joseph « avait trente ans quand il reçut le gouvernement de l'Egypte » (Gen. xli, 46); David « avait trente ans quand il monta sur le trône » (2 Rois, v, 4); Ezéchiel « avait trente ans quand il prophétisa pour la première fois. » (Ezéch. i, 1.) En second lieu, la loi devait commencer à disparaître après le baptême du Christ. Comme ce divin Sauveur ne voulait pas être accusé de l'avoir abrogée pour n'avoir pu l'observer, il dut se faire baptiser dans un âge où toutes les fautes sont possibles. Troisièmement, en recevant le baptême à l'âge de l'homme parfait, il nous donnait à entendre que le nôtre produit des hommes parfaits, selon cette parole: « Jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité d'une même foi et d'une même connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'un homme parfait, à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ. » (Eph. iv, 13.)

Il nous enseignait aussi la foi et l'humilité : la foi, en montrant la réalité de sa nature humaine; l'humilité, en nous apprenant par son exemple à ne point recevoir les dignités et à ne point nous charger d'enseigner avant l'âge de maturité.

4. — Le Christ devait-il être baptisé dans le Jourdain?

Il a été convenable que le Christ fût baptisé dans le Jourdain, pour nous faire comprendre que le baptême nous donne entrée dans le royaume de Dieu. Car, par ce fleuve, les enfants d'Israël entrèrent dans la terre promise, figure du royaume des cieux dont il est parlé dans ce texte : « Celui qui ne renaît pas de l'eau et de l'Esprit-Saint ne peut pas entrer dans le royaume de Dieu. » (Jean, III, 5.) Ce furent ses eaux que divisa Elie avant d'être enlevé au ciel sur un char de feu. (4 Reg. II.) Il convenait, comme on le voit, que le Christ y fût baptisé.

Pourquoi le Christ ne fut-il pas baptisé dans la mer Rouge, où les Egyptiens furent engloutis comme les péchés le sont dans le baptême? C'est que si le passage de la mer Rouge figurait le baptême qui efface les péchés, celui du Jourdain annonçait le principal effet du baptême, qui est de nous ouvrir le ciel.

5. — Les cieux ont-ils dû s'ouvrir après le baptême du Christ?

Saint Luc dit : « Jésus étant baptisé et priant, le ciel s'ouvrit. » (III, 21.)

Puisque le baptême du Christ avait pour but de consacrer celui que nous devons recevoir, il fallait que nous y vissions ce qui se rapporte à l'efficacité de ce dernier. Les cieux s'ouvrirent, pour montrer tout à la fois que la vertu céleste sanctifierait désormais notre baptême, où la foi de l'Eglise nous ferait découvrir les célestes mystères

qui échappent à nos sens et à notre raison, et qu'un tel sacrement, appelé le sacrement de la foi, nous ouvrirait la porte du ciel, fermée par le péché du premier homme. De plus, par ces paroles : « Jésus étant baptisé et priant, « le ciel s'ouvrit, » il nous est enseigné : premièrement, que la prière nous est encore nécessaire après le baptême, si nous voulons entrer réellement dans les cieux, d'où le germe du péché, le monde et les démons concourent à nous écarter; en second lieu, que le baptême nous ouvre le ciel en vertu de la prière du Christ, comme l'insinue l'Évangile en disant : « Le ciel lui fut ouvert; » paroles qui signifient que le ciel fut ouvert à tous, à cause de Lui.

6. — Convenait-il que l'Esprit-Saint descendît, sous la forme d'une colombe, sur le Christ baptisé?

« L'Esprit-Saint, dit saint Luc, descendit sur lui sous « la forme corporelle d'une colombe. » (III, 22.)

La descente du Saint-Esprit avait pour but, en cette occasion, de nous révéler que tous ceux qui recevraient à l'avenir le baptême du Christ avec une âme droite et sincère recevraient l'Esprit-Saint, ce que saint Jean lui-même marquait par cette parole : « Il vous baptisera dans « l'Esprit-Saint. » (Matth. III, 11.) Pour cela même, il convenait que l'Esprit-Saint descendît visiblement sur le Christ après son baptême.

La forme qu'il emprunta était le symbole de la simplicité et de la paix. La colombe nous est proposée comme un modèle de simplicité par Notre-Seigneur, quand il nous dit : « Soyez simples comme des colombes. » Ce fut elle qui apporta un rameau d'olivier pour annoncer la fin du déluge et le retour du bonheur sur la terre. Il est beau de la voir apparaître ici pour désigner aux hommes le Libérateur promis.

Les choses spirituelles sont montrées au début sous des formes sensi-

bles, afin que, si plus tard les mêmes apparitions ne se renouvellent pas, les gens incapables de s'élever à la connaissance du monde invisible aient la foi d'après ce qui s'est passé. Le Saint-Esprit descendit sur le Christ sous une forme sensible, pour que les hommes crussent, dans la suite, qu'il descend invisiblement sur tous ceux qui reçoivent le baptême. Il est inutile de remarquer qu'il ne s'unit pas hypostatiquement à la colombe, comme le Verbe s'était uni à notre nature.

7. — La colombe qui servit à la manifestation de l'Esprit-Saint était-elle une colombe véritable?

L'Esprit de vérité ne s'est pas montré sous une apparence trompeuse : il a formé une véritable colombe pour apparaître sous cette forme, quoiqu'il ne l'ait pas unie à sa personne. Il n'était pas plus difficile à la toute-puissance divine, qui a tiré tous les êtres du néant, de créer le vrai corps d'une colombe, en dehors des lois de la nature, que de former, par son action seule, un vrai corps humain dans le sein de Marie.

8. — Convenait-il qu'après le baptême du Christ le Père fît entendre sa voix?

On lit dans le texte évangélique : « Voilà qu'une voix « vint du ciel, disant : Celui-ci est mon Fils bien-aimé en « qui j'ai mis toute ma complaisance. » (Matth. III, 17.)

Le baptême du Christ était le type et le modèle du nôtre, qui est consacré par l'invocation et la vertu de la sainte Trinité, selon cette parole : « Allez, enseignez toutes « les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, « et du Saint-Esprit. » (Matth. ult. 19.) C'est pour cela que le mystère de la très-sainte Trinité y fût révélé. Le Seigneur est baptisé ; l'Esprit-Saint descend sur lui sous la forme d'une colombe ; et le Père fait entendre sa voix,

rendant témoignage à son Fils. Cette explication montre qu'il était convenable qu'au baptême du Christ le Père se manifestât par la parole.

A notre baptême, comme à celui du Sauveur, les portes du ciel s'ouvrent, le Saint-Esprit descend sur nous, et le Père nous adopte pour ses enfants.



QUESTION 40.

DU GENRE DE VIE ADOPTÉ PAR LE CHRIST.

Notre-Seigneur a dû vivre de la vie sociale, — être pauvre plutôt que riche, — et observer la loi mosaïque.

1. — Convenait-il que le Christ vécût et conversât avec les hommes ?

Le Christ a dû mettre sa vie en harmonie avec la fin de son Incarnation. Il venait, en premier lieu, nous apporter le flambeau de la vérité ; car il disait lui-même : « Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité. » (Jean, xviii, 37.) Il fallait évidemment, pour ce but, qu'il vécût dans la société des hommes et qu'il conversât avec eux.—Il venait, en second lieu, nous délivrer du péché ; l'Apôtre le déclare clairement : « Le Christ Jésus est venu dans ce monde pour sauver les pécheurs. » (1 Tim. i, 15.) Il aurait pu sans doute forcer tous les hommes de venir à lui ; mais il a

mieux aimé nous enseigner, par son exemple, à rechercher nous-mêmes celui qui est en péril ; comme le pasteur, la brebis égarée. — Il venait, enfin, nous procurer un facile accès auprès de Dieu ; et, pour cela, il fallait que, conversant familièrement avec les hommes, il leur inspirât la confiance qui porte à s'approcher de Dieu. Aussi lisons-nous dans l'Évangile que, « Jésus étant à table dans une « maison, il y vint beaucoup de publicains et de pécheurs « qui mangèrent avec lui et avec ses disciples. » (Matth. IX, 10.) « En voyant, a dit saint Jérôme, qu'un publi- « cain, converti, avait obtenu le pardon, les pécheurs ne « désespéraient plus de leur salut. » Il convenait, on le voit, que Notre-Seigneur vécût de la vie sociale et conversât avec les hommes.

Néanmoins, il s'est retiré parfois dans la solitude, tantôt pour s'y livrer à un repos nécessaire, et c'est ainsi qu'il disait à ses disciples : « Venez à « l'écart dans un lieu solitaire, et reposez-vous un peu » (Marc, VI, 31) ; tantôt pour prier : « Il arriva, dit l'Évangile, que Jésus alla sur la montagne « pour prier, et il passa la nuit à s'entretenir avec Dieu » (Luc, VI, 12) ; tantôt, enfin, pour nous apprendre à fuir les louanges humaines, à ne rien faire par ostentation, et à nous séparer de la foule quand il s'agit surtout de délibérer sur des affaires importantes. De là cette parole : « Jésus, « voyant la foule, se retira sur la montagne. » (Matth. V, 1.)

2. — Notre-Seigneur devait-il mener une vie austère ? Il est écrit : « Le Fils de l'homme est venu mangeant « et buvant. » (Matth. XI, 19.)

Le but de l'Incarnation, disions-nous, exigeait que Notre-Seigneur vécût de la vie sociale et non de la vie solitaire. Or il convient que celui qui habite avec quelques personnes adopte leur genre de vie. L'Apôtre le déclare lui-même, en disant : « Je me suis fait tout à tous. » (1 Cor. IX,

22.) Il était conséquemment très-à-propos qu'à l'égard du boire et du manger, le divin Sauveur suivit la vie commune et ordinaire.

On peut se dérober à la société par esprit de mortification, comme aussi on y peut rester afin d'y vivre de la vie commune. Notre-Seigneur a donné l'exemple de ces deux genres de vie. Mais, abandonnant à Jean-Baptiste l'éclat du jeûne et de l'abstinence, il s'est assis à la table des publicains, bien qu'il ait pratiqué le jeûne dans le désert, afin de nous apprendre à fuir la sensualité. « Il a jeûné, disait Bède, pour que vous sachiez respecter le précepte du jeûne; il a mangé avec les pécheurs, afin qu'à la vue des effets de sa grâce, vous reconnaissiez son pouvoir. »

3. — Le Christ a-t-il dû mener une vie pauvre ?

Il a dit, en parlant de lui-même : « Le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête. » (Matth. VIII, 20.)

Il devait, pour plusieurs raisons, mener une vie pauvre en ce monde. — Le ministère de la prédication, qu'il venait remplir, exigeait qu'il fût complètement délivré de l'administration des biens temporels. — Par sa pauvreté corporelle, il nous a enrichis de ses biens spirituels, selon cette parole de saint Paul : « Vous savez la grâce que vous a faite Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui s'est fait pauvre pour vous, afin que vous deveniez riches de son indigence même. » (2 Cor. VIII, 9.) — S'il eût possédé des richesses, on eût peut-être attribué sa prédication à la cupidité; il ne voulait pas que l'on dît qu'il prêchait pour son intérêt personnel. — Sa pauvreté servait à mieux faire éclater sa divine vertu. « Le Christ, dit au concile d'Éphèse Théodore d'Ancyre, a choisi ce qui est le plus pauvre, le plus abject, le plus humble et le plus obscur aux yeux des hommes, pour que l'on vit avec évidence que sa vertu divine transformait l'u-

« nivers. Voilà pourquoi il voulut avoir une mère pauvre, une patrie pauvre, une existence pauvre. C'est ce que la crèche nous apprend. »

4. — Le Christ a-t-il vécu selon la loi ?

Sur ces paroles que Notre-Seigneur lui-même disait aux Juifs : « Ne pensez pas que je sois venu détruire la loi ou les prophètes » (Matth. v, 17), saint Chrysostôme reprend : « Il a accompli la loi en ne la transgressant point ; puis en justifiant les hommes par la foi, ce que ne pouvait faire la lettre de la loi. »

Il s'assujétit à toute la loi mosaïque ; aussi voulut-il recevoir la circoncision, par laquelle on prenait l'engagement solennel de la remplir. Il avait pour dessein d'approuver cette loi, de montrer qu'il en était le but, d'enlever aux Juifs tout prétexte de le calomnier, et de délivrer les hommes de la servitude de la loi elle-même, selon cette parole de l'Apôtre : « Dieu envoya son Fils soumis à la loi, pour délivrer ceux qui vivaient sous l'empire de la loi. » (Gal. iv, 4.)

En ce qui est du sabbat, il montra, par une triple raison, qu'il ne l'avait point violé : le précepte qui le concernait n'interdisait ni les œuvres divines (Jean, v, 17), ni les œuvres nécessaires au salut spirituel ou corporel (Luc, xiii, 15), ni celles du culte divin. (Matth. xii, 5.)



QUESTION 41.

DE LA TENTATION DU CHRIST.

Pourquoi le Christ devait être tenté. — Du lieu de la tentation, — du temps, — du mode et de l'ordre.

1. — Convenait-il que le Christ fût tenté?

« Jésus fut conduit au désert par l'Esprit, pour y être tenté par le démon. » (Matth. iv, 1.)

Vaincre d'avance nos tentations, en nous méritant la force de les surmonter; nous inspirer la prudence, pour qu'après notre baptême notre âme soit toujours prête à résister au démon; nous donner l'exemple de la résistance aux tentations; nous inspirer la confiance en la divine miséricorde: tels sont les motifs qui portèrent notre divin Sauveur à se laisser tenter par le démon. Il voulait que, selon l'expression de saint Paul, « nous eussions en lui un pontife qui sût compatir à nos infirmités, ayant été lui-même tenté en toutes choses, comme nous; moins le péché. » Manifestement, il était convenable qu'il fût tenté.

Les démons ne l'ont connu qu'autant qu'il l'a voulu; ils n'étaient pas certains de sa divinité. — Il n'y a pas à s'étonner qu'il ait permis au diable de le transporter sur une haute montagne; plus tard, il donna aux agents de l'enfer le pouvoir de l'attacher à la croix.

2. — Le Christ devait-il être tenté dans le désert?

« Jésus resta quarante jours et quarante nuits dans

« le désert, dit saint Marc, et il y était tenté par Satan. »
(1, 13.)

Il s'est présenté lui-même au tentateur, comme il s'est offert volontairement aux agents de l'enfer pour être crucifié. N'ignorant pas que l'homme qui est seul est plus exposé à être attaqué et plus facilement vaincu, il se transporta dans le désert comme sur un champ de bataille. « C'est à dessein, dit saint Ambroise, qu'il alla au désert provoquer le démon; s'il n'avait pas été tenté, il n'aurait pas vaincu pour moi. »

On pensera peut-être qu'il s'est exposé à la tentation en allant dans le désert. — Il y a deux occasions de la tentation : l'une vient de l'homme; l'autre du démon. Se tenir en quelque sorte aux environs du péché, voilà celle qu'il faut éviter, selon cette parole : « Ne restez pas dans le voisinage de Sodome. » (Gen. xix, 17.) L'autre occasion vient uniquement du démon, qui, ennemi de tout bien, porte envie à ceux qui veulent s'élever à la perfection; celle-ci, on ne doit pas la craindre. Les actions qui la fournissent au malin esprit, loin d'être dangereuses, sont inspirées par l'Esprit-Saint. L'envie du démon n'y trouve que secondairement l'occasion de nous attaquer.

3. — La tentation du Christ a-t-elle dû avoir lieu après son jeûne ?

« Après avoir jeûné quarante jours et quarante nuits, dit l'Évangile, il eut faim, et alors le tentateur s'approcha de lui. » (Matth. iv, 2.)

Il convenait que le Christ fût tenté après son jeûne; il nous donnait par là un exemple et un enseignement : un exemple, en nous montrant dans le jeûne une arme contre les traits de l'ennemi; un enseignement, en nous apprenant que ceux qui se livrent aux bonnes actions ne sont pas exempts des attaques du démon.

Il enseignait aux prédicateurs qu'ils doivent se purifier et se perfectionner dans la vertu, conformément à ce mot : « Jésus commença à faire ; « puis il enseigna. » (Act. 1, 1.) Il nous montrait que nul ne doit entrer dans le ministère de la prédication sans avoir dompté sa chair, comme le marque cette parole de l'Apôtre : « Je châtie mon corps et le réduis en « servitude, de peur qu'après avoir prêché les autres, je ne sois moi-
« même réprouvé. » (1 Cor. ix, 27.)

4. — L'ordre et le mode de la tentation du Christ ont-ils été convenables ?

Le diable ne propose pas tout d'abord à un homme vertueux les plus grands péchés ; il débute par les plus légers, pour venir ensuite aux plus graves. Ainsi il dit à Adam : « Pourquoi Dieu vous a-t-il prescrit de ne pas « manger de tous les fruits du paradis ? » Simple attrait d'un fruit défendu.—« Vos yeux seront ouverts. » Vaine gloire. — « Vous sercz comme des dieux, sachant le bien « et le mal. » Orgueil.—Il suivit le même ordre dans la tentation du Christ. Il proposa d'abord une chose que les hommes les plus avancés dans la spiritualité ne laissent pas de désirer : la nourriture nécessaire à la vie. Passant ensuite à une autre séduction dont les hommes spirituels ne se défendent pas toujours, il engagea le Seigneur à agir par ostentation et par vaine gloire. Enfin il eut recours à un dernier moyen qui ne saurait avoir de prise que sur les hommes charnels : au désir des richesses et de la gloire mondaine, poussé jusqu'au mépris de Dieu. Le Christ repoussa toutes ces tentations par les paroles de la loi et non par la manifestation de sa puissance divine, afin que, faisant subir à l'ennemi du genre humain une défaite qui semblait venir de l'homme, il lui infligeât un plus cruel châtiment.



QUESTION 42.

DE LA PRÉDICATION DU CHRIST.

La doctrine évangélique devait être annoncée d'abord aux Juifs. — Notre-Seigneur devait prêcher avec liberté, sans craindre de les offenser.—Publicité de sa doctrine.—Il ne convenait pas qu'il l'écrivit lui-même.

1. — Le Christ ne devait-il prêcher qu'aux Juifs ?

« Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. » (Matth. xv, 24.)

Il convenait que, soit par lui-même, soit par ses apôtres, le Christ prêchât d'abord aux Juifs seuls. — Cette préférence montrait que sa venue accomplissait les promesses anciennement faites, non aux Gentils, mais à leurs pères. — Plus rapprochés de Dieu que les autres peuples par la foi et par le culte, ils devaient recevoir les premiers la doctrine du salut, pour la transmettre ensuite aux païens. De la sorte, ils ne pouvaient pas, sous le prétexte que la prédication avait été adressée aux Gentils et aux Samaritains avant eux, s'excuser d'avoir rejeté le Messie. — Enfin, devant mériter par sa croix la puissance et l'empire sur les nations, le Christ ne voulait pas que sa doctrine fût prêchée aux Gentils avant sa Passion. Aussi ce ne fut qu'après avoir souffert qu'il dît à ses disciples : « Allez, enseignez toutes les nations. » (Matth. ult. 19.)

Notre-Seigneur a été la lumière et le salut des nations par ses disciples. Il ne faut pas moins de puissance pour faire une chose par les autres

que pour l'accomplir par soi-même ; c'est, au contraire, le signe d'un pouvoir plus élevé. Il a surtout montré que son autorité était divine, lorsqu'il a donné à la parole de ses disciples une telle efficacité qu'ils ont converti à la foi ceux qui n'avaient jamais entendu prononcer son nom.

2. — Le Christ devait-il se garder d'offenser les Juifs dans ses prédications ?

Le salut de la société passant avant la tranquillité des personnes privées, un prédicateur et un docteur ne doivent pas craindre d'attaquer les hommes pervers qui empêchent le bien commun. Les Scribes, les Pharisiens et les princes des Juifs nuisaient grandement au bien spirituel du peuple, non-seulement en s'opposant à la doctrine du salut, mais en corrompant la multitude par leurs mœurs dépravées. Le Seigneur devait certainement, sans craindre de les offenser, enseigner publiquement la vérité, qu'ils avaient en horreur, et leur reprocher leurs vices. Aussi, quand ses disciples lui dirent : « Savez-vous que les Pharisiens, entendant cette parole, se sont scandalisés ? » il répondit : « Laissez-les ; ce sont des aveugles et des conducteurs d'aveugles. Si un aveugle conduit un aveugle, ils tombent tous deux dans la même fosse. » (Matth. xv, 12.)

On ne doit donner à personne, par des paroles ou par des actions dépourvues de rectitude, l'occasion d'une chute ; mais, si cette occasion provient de la vérité que l'on annonce, il vaut mieux, dit saint Grégoire, ne pas tenir compte du scandale que d'abandonner la vérité.

3. — Le Christ devait-il enseigner toute sa doctrine publiquement ?

Il a dit : « Je n'ai rien enseigné en secret. » (Jean, xviii, 20.)

On cache une doctrine, tantôt par amour-propre et par

envie, pour affecter de la supériorité au moyen d'une connaissance ignorée des autres hommes, et ce n'est point assurément ce qui eut lieu dans le Christ; tantôt par un reste de pudeur, lorsque cette doctrine est erronée ou impure, comme celle des hérétiques, dont il est dit : « Les eaux furtives paraissent moins amères » (Prov. ix, 17); ce qui ne s'applique pas davantage à la doctrine de Notre-Seigneur. Celui-là tient encore sa doctrine secrète qui ne la propose qu'à un petit nombre d'hommes. Sous cet autre rapport, le Christ n'a point enseigné en secret : il s'est adressé, soit au peuple réuni, soit à tous ses disciples. « Enseigne-t-il secrètement, demande saint Augustin, celui qui prêche devant la multitude, et qui, s'il s'adresse seulement à quelques personnes, leur enjoint de transmettre sa parole à toutes les autres ? » Enfin une doctrine peut être appelée secrète en raison de la manière dont on l'enseigne. Dans ce sens, celle du Christ l'était parfois; car il lui arrivait souvent de voiler sous des paraboles les vérités que le commun des hommes n'était ni digne ni capable de saisir. Mais ces paraboles, il les expliquait ensuite d'une manière claire et précise à ses disciples, afin qu'ils en transmissent la signification à d'autres personnes plus capables d'en profiter et de les expliquer à leur tour. On peut dire, pour conclusion, qu'il a enseigné publiquement toute sa doctrine.

Le Christ n'a pas manifesté à la foule, ni même à ses disciples, toutes les profondeurs de sa sagesse, puisqu'il disait : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire; mais vous ne pouvez pas les porter présentement. » (Jean, xvi, 12.) Ce qu'il a cru devoir en révéler, il l'a proposé au public, bien qu'il n'en fût pas toujours compris. Jamais il n'a caché sa doctrine; il a seulement voilé, dans ses discours, certaines vérités que la multitude n'était pas encore capable de saisir.

4. — Le Christ aurait-il dû écrire sa doctrine ?

Il n'était pas convenable que le Christ écrivît lui-même ses instructions. Sa dignité, l'excellence de son enseignement, le mode déterminé par lequel sa doctrine devait être transmise au genre humain, tout s'y opposait. — 1^o Sa dignité. Au docteur le plus éminent appartient la plus éminente de toutes les méthodes d'enseignement. Docteur par excellence, le Christ devait graver lui-même sa doctrine dans l'âme de ses auditeurs ; aussi est-il rapporté « qu'il enseignait comme ayant autorité. » (Matth. VII, 29.) Chez les Gentils eux-mêmes, Pythagore et Socrate, maîtres de premier ordre, ne voulurent rien confier à l'écriture, qui n'a pas d'autre but que d'imprimer un enseignement dans le cœur des hommes. — 2^o L'excellence de son enseignement. S'il eût écrit lui-même sa doctrine, quel livre aurait pu la renfermer ? Saint Jean ne nous dit-il pas : « Il est beaucoup d'autres choses accomplies par le Christ. Si on les rapportait toutes en détail, le monde ne comprendrait pas les livres que l'on en écrirait ? » (Ult. 25.) « Ce n'est pas l'espace qui manquerait, reprend très-bien saint Augustin, ce serait la capacité des lecteurs. » Notre pensée s'élèverait-elle beaucoup au-dessus de l'idée que l'écriture nous en donnerait ? — 3^o Le mode déterminé de transmission. La doctrine chrétienne devait parvenir à tous les hommes dans un ordre déterminé, c'est-à-dire passer immédiatement de la bouche du Christ à ses disciples, chargés d'instruire le reste du genre humain par leur parole et par leurs écrits. Ce genre d'enseignement n'aurait point existé, s'il l'avait écrite lui-même, et il aurait agi contrairement à ce mot : « La Sagesse divine a envoyé ses servantes pour appeler les hommes à la cité. » (Prov. IX, 3.)

Après tout, on prétend en vain que Notre-Seigneur n'a point écrit ; car les membres du corps mystique, dont il est la tête, ont consigné par écrit, sous son inspiration, ce qu'il a voulu nous faire lire touchant ses paroles et ses actions. Commander à ses disciples d'écrire, n'était-ce pas comme s'il l'eût ordonné à ses propres mains ? Quant à la loi ancienne, qui consistait surtout dans des figures sensibles, elle pouvait être représentée par des caractères visibles, et Dieu l'écrivit sur deux tables de pierre. Mais la doctrine du Christ, appelée par saint Paul « la loi de l'esprit de vie, » devait être écrite, selon les expressions de l'Apôtre, « non avec de l'encre, « mais avec l'esprit du Dieu vivant ; non sur des tables de pierre, mais dans « les cœurs, comme dans des tables de chair. » (2 Cor. III, 3.) Quiconque n'ajoute pas foi aux écrits des Apôtres croirait-il davantage à ceux du Christ ?



QUESTION 43.

DES MIRACLES DU CHRIST CONSIDÉRÉS EN GÉNÉRAL.

Pourquoi il convenait que Notre-Seigneur fit des miracles. — Ceux qu'il a opérés émanaient de sa puissance divine. — Du temps où il a dû en commencer le cours. — Comment ils démontrent sa divinité.

1. — Le Christ devait-il faire des miracles ?

On reçoit de Dieu le pouvoir des miracles, premièrement et avant tout, pour confirmer une vérité de l'ordre surnaturel qui ne saurait être démontrée par la raison ; secondement, pour montrer que la divinité habite dans quelqu'un par la grâce de l'Esprit-Saint. A ce double

point de vue, Notre-Seigneur devait faire des miracles ; car il fallait que l'on vît clairement, non-seulement que sa doctrine était divine, mais que Dieu habitait en lui par la grâce de l'union hypostatique. Aussi disait-il lui-même : « Si vous ne voulez pas croire à ma parole, croyez à mes œuvres. » (Jean, x, 38.) « Les œuvres que mon Père m'a donné de faire rendent témoignage de moi. » (Jean, v, 36.)

2. — Le Christ a-t-il fait ses miracles par sa puissance divine ?

Il disait : « Le Père, qui demeure avec moi, fait lui-même ces œuvres. » (Jean, xiv, 10.)

La première Partie de cet ouvrage nous a montré que les vrais miracles sont le propre exclusif de la puissance divine, puisque Dieu seul peut changer l'ordre de la nature, changement qui est de leur essence même (1). Ceux du Christ étaient véritables ; donc il les opérait par sa vertu divine. C'était dans ces principes que le pape saint Léon écrivait à Flavien : « Il y a deux natures dans le Christ : l'une divine, qui brille par les miracles ; l'autre humaine, qui succombe sous les outrages. » Néanmoins, chacune des deux natures agissait avec la participation de l'autre ; la nature humaine était l'instrument de l'action divine, et l'action humaine recevait sa vertu de la nature divine.

3. — Est-ce aux noces de Cana que le Christ commença ses miracles ?

« Tel fut le commencement des miracles de Jésus, à Cana en Galilée. » (Jean, ii, 11.)

(1) P. 1, q. 100, a. 9.

Par là même que Notre-Seigneur avait pour but, dans les miracles qu'il opérait, de confirmer sa doctrine et de montrer que la puissance divine résidait en lui, il n'en devait faire ni avant d'avoir commencé ses prédications, ni avant que la vérité de son humanité fût bien évidente. « C'est avec raison, disait saint Jean-Chrysostôme, que le Christ ne commença pas dès son enfance à faire des miracles : les Juifs, pensant que son incarnation était fautive, l'auraient crucifié avant le temps. »

4. — Le Christ a-t-il suffisamment prouvé sa divinité par ses miracles ?

« Les œuvres que mon Père m'a donné de faire rendent elles-mêmes témoignage de moi. » (Jean, v, 36.)

Les miracles du Christ démontraient avec évidence sa divinité. — D'abord, ils dépassaient la puissance de toute créature. « Jamais, disait l'aveugle-né, on n'a ouï-dire qu'un homme ait ouvert les yeux d'un aveugle de naissance : si celui-ci n'était pas Dieu, il n'eût pu rien faire de semblable. » (Jean, ix, 32.) — En second lieu, le Christ les opérait par sa propre puissance, et non en priant, comme les autres hommes. « Une vertu, dit l'Évangile, sortait de lui et guérissait tous les malades. » (Luc, vi, 19.) On voyait par là qu'il avait un pouvoir propre et non emprunté; aussi ses prodiges étaient-ils sans nombre. Il possédait évidemment une puissance égale à celle de son Père. Il le disait lui-même : « Tout ce que le Père fait, le Fils le fait également. » (Jean, v, 19.) — Troisièmement, sa divinité ressortait de sa doctrine même. Il se disait Dieu; or, si sa parole n'avait pas été vraie, il n'aurait pas eu le pouvoir de la confirmer par des miracles qui portaient le sceau de la puissance divine.

Mais, direz-vous, Moïse et les prophètes ont fait des miracles semblables aux siens, et il a déclaré lui-même que ceux qui croiront en lui en produiront de plus grands encore. — Moïse et les prophètes l'avaient annoncé et lui avaient rendu gloire ; il était juste qu'à son tour il fit les mêmes œuvres, pour confirmer la foi aux prodiges qu'il avait opérés par leur ministère. Il convenait ensuite qu'il en accomplît d'autres, que lui seul pouvait réaliser ; par exemple, sa naissance d'une Vierge, sa résurrection, son ascension. Si l'on s'imagine que de tels miracles sont peu de chose pour un Dieu, que pourra-t-on demander de plus ? Fallait-il qu'il créât un autre monde, pour montrer qu'il est le créateur de celui-ci. Mais un monde supérieur ou égal ne pourrait être contenu dans celui qui est devant nos yeux ; et s'il eût fait un monde inférieur, on n'aurait pas manqué de dire que c'était peu de chose pour un Dieu. Observons, en outre, qu'il a opéré d'une manière plus éminente ce que Moïse et les prophètes avaient fait. Voit-on qu'ils aient guéri avec une puissance égale à la sienne autant de vices, autant de maladies, autant d'infirmités de toute sorte ? Saint Marc nous dit que, partout où il allait, on plaçait sur son passage des malades qui demandaient à toucher le bord de son vêtement, et que tous étaient guéris. — Ses disciples feront de plus grands miracles. Oui ; ce sera lorsqu'il leur donnera le pouvoir de parler à des auditeurs beaucoup plus nombreux et de convertir les nations.



QUESTION 44.

DE CHAQUE GENRE DE MIRACLE EN PARTICULIER.

Convenance des miracles opérés sur les substances spirituelles, — sur les corps célestes, — sur les hommes, — et sur les créatures privées de raison.

1. — Les miracles opérés par le Christ sur les substances spirituelles sont-ils convenables ?

Il était écrit : « Je chasserai de la terre l'esprit impur. » (Zach. XIII, 2.)

Notre-Seigneur, dont les miracles prouvaient la vérité de sa doctrine, devait, par sa vertu divine, soustraire aux démons les hommes qui croiraient en lui ; il l'avait annoncé, en disant : « Maintenant le prince du monde va être mis dehors. » (Jean, XII, 31.) Pour cela même, il a été convenable que, parmi ses miracles, il y en eût qui servissent à délivrer les hommes de la puissance des malins esprits.

Les seuls miracles qu'il lui convenait d'opérer à l'égard des bons anges, c'était de les rendre parfois visibles ; par exemple, à sa naissance, à sa résurrection et à son ascension.

2. — Convenait-il que le Christ fit des miracles sur les corps célestes ?

« Les ténèbres, dit saint Luc, couvrirent toute la terre jusqu'à la neuvième heure, et le soleil fut obscurci. » (XXIII, 44.)

Les miracles de Notre-Seigneur devaient prouver avec évidence sa divinité. Or les transformations des corps in-

féricurs, qui sont soumis à l'action de plusieurs causes, ne la démontrent pas aussi clairement que celles des corps célestes, dont le cours est invariablement réglé par Dieu seul. C'est ce qu'écrivait saint Denis à saint Polycarpe : « Sachons, disait-il, qu'on ne peut produire
 « aucun changement dans l'ordre et le mouvement des
 « cieus qu'à l'aide de la cause qui meut tout, qui a tout
 « créé, et qui peut tout changer par une seule parole. » Il convenait, conséquemment, que le Christ opérât des miracles jusque dans les corps célestes.

Sa divinité devait principalement éclater par des miracles, au moment où l'infirmité humaine était plus visible en lui : aussi vit-on, à sa naissance, une étoile nouvelle apparaître dans les cieus, et, à sa passion, les deux grands flambeaux du monde refuser leur lumière.

3. — Est-ce avec convenance que le Christ a fait des miracles sur les hommes ?

« Il a bien fait toutes choses ; il a fait entendre les
 « sourds et parler les muets. » (Marc, VII, 37.)

Le dessein du Christ, en venant sur la terre, était de procurer le salut des hommes, ainsi que le marque cette parole : « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde
 « pour juger le monde, mais afin que le monde soit
 « sauvé par lui. » (Jean, III, 17.) Les guérisons opérées sur certains hommes, en particulier, montraient qu'il était le Sauveur spirituel de tous les autres. Evidemment donc, c'était avec convenance qu'il faisait des miracles sur les hommes.

L'illumination intérieure et la justification de l'âme ne rentrent pas, à proprement parler, dans les miracles visibles ; car les hommes ne sont justifiés qu'autant qu'ils le veulent. Néanmoins, elles sont encore une preuve de la doctrine et de la vertu du Christ, dans le sens de cette parole : « Dieu appuyait leur témoignage par des prodiges et par les grâces

« de l'Esprit-Saint. » (Heb. II, 4.) On peut ajouter que Notre-Seigneur a fait des miracles visibles sur les âmes des hommes, en modifiant surtout leurs puissances inférieures. Sa figure, où reluisait l'éclat de la majesté divine, attirait parfois, au premier aspect, ceux qui le voyaient. Les vendeurs, chassés du temple, et les Juifs, renversés au jardin des Oliviers, sont une preuve que des traits de feu et de lumière, quand il le voulait, s'échappaient de son front, pour attirer les hommes ou les frapper de terreur.

4. — Était-il convenable que le Christ fit des miracles sur les créatures irraisonnables?

Tous les êtres créés étant essentiellement soumis à la vertu divine, il convenait que le Christ fit des miracles sur les créatures privées de raison aussi bien que sur les hommes.

Il en a fait sur les poissons; on le voit par la pêche extraordinaire que rapporte saint Luc. (Luc, v.) Il en a fait sur les arbres; un figuier fut frappé de mort. Il en a fait sur l'eau et sur l'air; il commanda aux vents et calma une tempête. Il n'était pas venu pour bouleverser les éléments; et cependant, à sa mort, le voile du temple se déchira, les tombeaux s'ouvrirent, la terre trembla, et les rochers se fendirent.



QUESTION 45.

DU MIRACLE DE LA TRANSFIGURATION EN PARTICULIER.

But de la Transfiguration. — De quelle nature était la clarté que l'on y vit. — Dessein de Dieu dans le choix des témoins. — Pourquoi la voix du Père se fit entendre.

1. — Convenait-il que le Christ se transfigurât?

« Et il se transfigura devant eux. » (Matth. xvii, 2.)

Pour marcher avec résolution dans une voie difficile, il faut en connaître l'heureuse issue. Le Seigneur, en annonçant sa passion à ses disciples, les avait engagés à le suivre; il fit très-bien de se transfigurer devant eux pour leur laisser voir la lumière de sa gloire. « Par « une disposition pleine de miséricorde, dit Bède, il leur « permit de goûter un instant, dans une délicieuse con- « templation, la joie qui demeure à jamais, afin qu'ils « supportassent avec plus de force l'adversité.

2. — La clarté du Christ, transfiguré, était-elle la clarté glorieuse ?

La clarté dont le Christ parut revêtu dans sa Transfiguration fut essentiellement la même que celle de la gloire; mais, à la différence de ce qui a lieu dans un corps glorifié, elle fut une impression transitoire, qui fit resplendir miraculeusement sur son corps la gloire de son âme et de sa divinité; tandis que, reçue comme propriété permanente dans un corps glorifié, elle n'y a pas le caractère du miracle.

La clarté de la Transfiguration représentait la gloire qui embellira le corps des Saints et celle dont le corps même du Christ devait jouir plus tard. Ses vêtements resplendissants figuraient la splendeur des justes qui lui seront unis, mais dont la gloire sera distincte de la sienne, comme la clarté de la neige diffère de celle du soleil. La nuée lumineuse était une image du monde renouvelé, où habiteront les Saints.

3. — Les témoins de la Transfiguration ont-ils été convenablement choisis ?

Il convenait que la Transfiguration eût des témoins choisis, non-seulement parmi les hommes qui avaient précédé le Christ, tels que Moïse et Elic, mais parmi ceux qui devaient le suivre; ce furent Pierre, Jacques et Jean.

La vérité du fait fut au moins confirmée par la parole de deux ou trois témoins.

On a demandé pourquoi les anges n'y furent pas présents, pourquoi Moïse et Elie furent choisis de préférence aux autres prophètes, pourquoi Pierre, Jacques et Jean, à l'exclusion des autres disciples, y furent admis.

La Transfiguration avait pour but de montrer la gloire réservée à nos corps. A quoi bon les anges y auraient-ils été appelés ? — La présence de Moïse et d'Elie s'explique par plusieurs raisons : Moïse, mort depuis plusieurs siècles, et Elie, encore vivant, témoignaient que le Christ est établi juge des vivants et des morts. La vue de ces deux saints personnages, qui avaient bravé la mort, le premier devant Pharaon, le second devant Achab, et qui s'entretenaient de la passion et de la mort du Sauveur, affermissait le cœur des disciples témoins de ce spectacle. Moïse était le représentant de la loi ; Elie, celui des prophètes, au nombre desquels il avait occupé un rang très-élevé. — Pierre, Jacques et Jean étaient les plus éminents de tous les disciples. Pierre l'emportait sur les autres par son attachement à son Maître ; Jean, par sa virginité ; Jacques, par son courage.

3. — Convenait-il que la voix du Père rendît témoignage dans la Transfiguration ?

Notre adoption, qui s'opère par une ressemblance avec le Fils unique de Dieu, commence par la grâce de notre baptême et s'achève par la gloire de la patrie céleste. « Nous sommes dès à présent les enfants de Dieu, disait « saint Jean ; mais ce que nous serons plus tard, nous « ne le voyons pas encore. » (1 Jean, III, 2.) Comme la grâce de l'adoption nous est donnée dans le baptême, et que la Transfiguration montrait la gloire future, il convenait que, dans cette occasion, ainsi qu'au baptême du Christ, la voix du Père se fît entendre, pour attester la génération divine de son Fils.



DE
L'INCARNATION DU CHRIST (Suite).

SES ACTIONS ET SES SOUFFRANCES (Suite).

DE L'INCARNATION DU CHRIST (Suite).

SES ACTIONS ET SES SOUFFRANCES (Suite).

		Quest.
ACTIONS ET SOUF- FRANCES DU CHRIST. (Suite). (V. tab. 33.)	Sortie de ce monde.	Passion. { Passion en elle-même..... 46
		Cause de la passion..... 47
		Effets. { Mode de production..... 48
		Effets eux-mêmes..... 49
		Mort..... 50
		Sépulture..... 51
	Exaltation.	Descente aux Enfers..... 52
		Résurrection { Résurrection elle-même..... 53
		Qualités du Christ ressuscité..... 54
		Manifestation de la résurrection..... 55
		Résurrection du Christ, cause de la nôtre 56
		Ascension..... 57
	Le Christ assis à la droite de son Père..... 58	
	Pouvoir judiciaire..... 59	

EXPLICATION.

Nous avons présentement à étudier le Christ sortant de ce monde et l'exaltation dont il est l'objet.

Sa sortie de ce monde nous présente d'abord sa passion, que nous considérerons en elle-même ⁴⁶, — dans sa cause ⁴⁷ — et dans ses effets ⁴⁸, ⁴⁹; ensuite sa mort ⁵⁰, — sa sépulture ⁵¹, — sa descente aux Enfers ⁵².

Au sujet de son exaltation, nous parlerons de sa résurrection ⁵³, ⁵⁴, ⁵⁵, ⁵⁶; — de son ascension ⁵⁷; — de la place qu'il occupe à la droite de son Père ⁵⁸; — et, enfin, de son pouvoir judiciaire ⁵⁹.

QUESTION 46.

DE LA PASSION DU CHRIST.

Nécessité de la passion du Christ. — Notre délivrance pouvait-elle s'accomplir sans elle? — Sa convenance pour notre salut. — Du supplice de la croix. — Etendue des souffrances de Notre-Seigneur dans sa passion. — De l'état de son âme sous le rapport de la vision béatifique. — Du temps de la passion; — du lieu. — Des deux voleurs. — Le Christ a souffert comme homme.

1. — Était-il nécessaire que Jésus-Christ souffrît pour la délivrance du genre humain?

« Comme Moïse éleva le serpent dans le désert, ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas et ait la vie éternelle. » (Jean, III, 14.)

Le mot *nécessaire* a plusieurs acceptions : il signifie d'abord une nécessité absolue, telle de sa nature qu'on ne saurait supposer une chose autrement. Dans ce sens, les souffrances du Christ ne furent nécessaires, ni du côté de Dieu, ni du côté de l'homme. — Il signifie ensuite la nécessité qui provient d'une cause extérieure; nécessité qui se divise en nécessité de contrainte et en néces-

sité de fin. Là passion du Christ n'a été l'objet d'aucune contrainte : il a souffert volontairement. Reste donc la nécessité finale, d'après laquelle nous disons qu'une chose est nécessaire pour une fin, qui, sans elle, ne saurait être obtenue en aucune façon ou d'une manière convenable. Dans cette dernière acception, il a été nécessaire que le Christ souffrît : premièrement, pour nous délivrer du péché, selon cette parole déjà citée : « Il faut que le Fils
« de l'homme soit élevé, afin que quiconque croit en lui
« ne périsse pas et ait la vie éternelle ; » secondement, pour mériter lui-même, par les humiliations de sa passion, la gloire de son exaltation ; ce que marque cet autre mot : « Ne fallait-il pas que le Christ souffrît et qu'il en-
« trât ainsi dans sa gloire ? » enfin, pour accomplir les décrets de Dieu, consignés dans les Écritures et figurés par l'ancienne loi. Aussi lisons-nous en saint Luc : « Le
« Fils de l'homme s'en va, selon ce qui a été décrété » (XXII, 22) ; et encore : « Je vous le disais pendant que j'é-
« tais avec vous : tout ce qui est écrit de moi dans la loi
« de Moïse, dans les Prophètes et dans les Psaumes, devait
« s'accomplir ; il fallait que le Christ souffrît et qu'il res-
« suscitat d'entre les morts. » (Ult. 46.)

La délivrance du genre humain par la passion du Christ convenait et à la justice et à la miséricorde de Dieu : à la justice, à cause de la satisfaction offerte pour le péché ; à la miséricorde, parce que, vu notre impuissance, Dieu a mis son Fils à notre place, ce qui est une miséricorde plus grande que de nous avoir pardonné sans aucune satisfaction.

2. — La passion du Christ était-elle le seul moyen de délivrer l'homme ?

Dieu pouvait, absolument parlant, sauver l'homme par d'autres moyens ; rien ne lui est impossible. Mais, posé

la prescience divine et la préordination de la Providence touchant les souffrances du Christ, il n'était plus possible que notre délivrance s'accomplît d'une autre manière. Nous avons vu, dans la première partie de cet ouvrage, que ce principe est applicable à tout ce que Dieu a prévu et préordonné.

Notre-Seigneur parlait dans le sens de la prescience et de la préordination divine quand il disait : « Si ce calice ne peut pas passer sans que je le boive, » à savoir, si vous l'avez ainsi disposé, « que votre volonté soit faite. » (Matth. xxxi, 39.) — Si Dieu avait voulu délivrer l'homme sans exiger aucune satisfaction, il n'aurait pas blessé la justice. Il n'était point dans le cas d'un juge qui ne peut pas laisser un délit impuni sans faire de tort à un tiers. En pardonnant sans condition, il n'aurait fait injustice à personne. Pour Dieu, qui n'a pas de supérieur, la miséricorde n'est jamais une injustice.

3. — Y avait-il un moyen plus convenable de délivrer le genre humain ?

De tous les moyens propres à opérer notre salut et à sauver le genre humain, nul autre ne réunissait autant d'avantages que la passion du Christ. — Premièrement, elle nous fait connaître combien Dieu nous aime, et elle nous excite à l'aimer à notre tour. « Dieu, disait saint Paul, a fait éclater son amour envers nous, puisque, dans le temps où nous étions encore ses ennemis, le Christ est mort pour nous. » (Rom. v, 8.) — Secondement, elle place devant nos yeux l'exemple de l'obéissance, de l'humilité, de la force et de toutes les vertus nécessaires à notre salut. C'est ce que nous enseigne le prince des Apôtres : « Le Christ est mort pour vous, vous laissant son exemple, afin que vous marchiez sur ses traces. » (1 Pet. ii, 21.) — En troisième lieu, elle nous

a mérité la grâce sanctifiante et la gloire éternelle, en nous délivrant de nos péchés. — Quatrièmement, elle nous impose une plus grande obligation d'éviter le péché, suivant cette parole : « Vous avez été achetés un grand prix. « Glorifiez et portez Dieu dans votre corps. » (1 Cor. vi, 20.) — Cinquièmement, elle fait ressortir notre dignité. Si l'homme a été vaincu et séduit par le démon, il a également triomphé du démon. S'il a mérité la mort, l'Homme-Dieu a vaincu la mort en mourant pour nous. Aussi l'Apôtre s'écrie-t-il : « Grâces soient rendues à Dieu, « qui nous a donné la victoire par Notre-Seigneur Jésus-Christ. » (1 Cor. xv, 57.)

Il convenait, on le voit, que nous fussions délivrés par la passion du Christ plutôt que par la seule volonté de Dieu ou par tout autre moyen.

4. — Le Christ devait-il subir le supplice de la croix ? « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et à la mort « de la croix. » (Philip. ii, 8.)

Écoutons, d'abord, saint Augustin : « La sagesse de « Dieu a revêtu notre humanité, afin de nous donner « l'exemple de la vertu et de nous apprendre qu'aucun « genre de mort n'est à craindre pour l'homme vertueux ; « pour cela même le Christ est mort sur la croix, sup- « plice le plus redouté parmi tous les genres de mort. » — En second lieu, quelle autre mort convenait mieux à l'expiation du péché qui avait consisté à manger du fruit de l'arbre défendu ? Ne dirait-on pas que le Christ, en se laissant attacher à la croix, restitue ce qu'Adam avait enlevé, pour réaliser cette parole du Prophète : « Je resti- « tuais ce que je n'avais point dérobé. » (Ps. LXVIII, 5.) — Troisièmement, sa mort entre le ciel et la terre pu-

rifie l'air, arrose de son sang la terre déjà sanctifiée par ses pas, et nous ouvre l'accès du ciel, selon cette parole : « Quand je serai élevé de terre, j'entraînerai tout « après moi. » (Jean, XII, 32.) — En quatrième lieu, la forme de la croix, qui se dirige d'un centre vers quatre parties opposées, convenait à la rédemption du genre humain : elle nous représente la diffusion de la puissance et de la bonté infinies. Le Christ meurt en étendant les mains, pour attirer, par l'une, l'ancien peuple ; par l'autre, les enfants de la Gentilité. Ajoutons, avec saint Augustin, « que « la croix, véritable chaire d'où le divin Maître instruit « l'univers, nous enseigne cette science dont l'Apôtre ad- « mirait la largeur, la hauteur et la profondeur. » — Enfin, la mort du Christ sur la croix répondait à une foule de figures. « Au déluge, continue saint Augustin, « une arche de bois sauve le genre humain. A la sortie « d'Égypte, Moïse, avec une verge de bois, divise la mer, « renverse Pharaon et délivre les Israélites ; il jette du « bois dans l'eau et en transforme l'amertume en dou- « ceur ; il frappe avec une verge de bois le rocher, d'où « il fait jaillir une source abondante. La loi de Dieu est « renfermée dans une arche de bois ; l'autel des holo- « caustes était en bois : autant de degrés qui conduisent « les hommes au bois de la croix. »

Ces analogies, unies aux autres raisons, montrent suffisamment qu'il convenait que le Christ mourût sur la croix.

5. — Le Christ a-t-il enduré toutes les souffrances ?

Les souffrances humaines peuvent être envisagées quant à l'espèce et quant au genre. Nous ne dirons pas que le Christ a souffert toutes les espèces de douleurs. Plu-

sieurs sont opposées l'une à l'autre ; on ne saurait, par exemple, périr simultanément par l'eau et par le feu. Il ne convenait pas, d'un autre côté, qu'il fût en proie aux maladies du corps. Mais nous dirons qu'il a enduré tous les genres de souffrances humaines ; car il a souffert de la part des Juifs, des Gentils, des hommes, des femmes, des princes, des serviteurs, de ses compatriotes, de ses disciples et de ses amis. Il a souffert, en outre, dans toutes les choses où un homme peut être éprouvé : ses amis l'ont abandonné ; sa réputation a été flétrie ; son honneur et sa gloire ont été en butte à la dérision et aux outrages ; on lui a enlevé les seuls biens qu'il possédait, ses vêtements ; son âme a été livrée à la tristesse, à l'ennui et à la crainte ; son corps a été meurtri de coups. Il a souffert dans tous ses membres : à la tête, la couronne d'épines ; aux mains et aux pieds, les clous ; au visage, les soufflets et les crachats ; sur tout son corps, la flagellation. Pas un seul de ses sens qui n'ait eu aussi son supplice propre. Le tact a eu à supporter les clous et les fouets ; le goût, le fiel et le vinaigre ; l'odorat, les exhalaisons infectes des débris de cadavres humains qui gisaient sur le lieu d'exécution, appelé pour cela le Calvaire ; l'ouïe, les blasphèmes et les moqueries ; la vue, les larmes de sa mère et du disciple qu'il chérissait.

La moindre de ses souffrances eût strictement suffi pour nous racheter ; il convenait néanmoins qu'il subît pour cela tous les genres de souffrances. Nous en avons donné la raison plus haut.

6. — La passion du Christ a-t-elle été la plus grande de toutes les douleurs ?

« Regardez et voyez s'il est une douleur semblable à
« ma douleur. » (Lament. I, 12.)

Les souffrances du Christ, sous le rapport de son âme et de son corps, furent supérieures à toutes celles de la vie présente. On peut juger de celles de son corps, tant par l'étendue de sa passion, décrite dans l'article précédent, que par le supplice même de la croix, le plus terrible de tous, où la victime, transpercée aux pieds et aux mains, parties du corps que la sensibilité nerveuse affecte plus vivement, sent son mal s'aggraver continuellement par le poids de son corps et par la lenteur du trépas. Quant à la douleur de son âme, il faut considérer qu'elle avait pour cause tous les péchés du genre humain, à l'égard desquels il satisfaisait en se les attribuant; en particulier, le crime des Juifs, l'infidélité de ses disciples, les erreurs de tous ceux pour qui sa mort fut un scandale, et enfin la perte de la vie corporelle, dont la pensée attriste toujours la nature humaine. Sous le rapport de son âme et de son corps réunis, ses souffrances furent en proportion non-seulement de la sensibilité de son corps, qui, formé par l'Esprit-Saint, était d'une complexion merveilleusement délicate, mais de la perfection de son âme, dont les facultés saisissaient avec une grande perspicacité tout ce qui fait naître la tristesse. Elles furent d'autant plus grandes que, au lieu de les alléger, comme les autres hommes, par l'exercice de sa raison et par l'action des forces supérieures sur les forces inférieures, il laissait à chacune de ses puissances son impression et son action propres, afin que son supplice, accepté volontairement pour l'expiation des péchés du genre humain, fût en rapport avec le résultat qu'il se proposait. Il est évident, par l'ensemble de ces causes, que la passion du Christ a été la plus grande de toutes les douleurs.

Quand on prouverait que certains martyrs, tels que saint Laurent, brûl

sur un gril, et saint Vincent, déchiré avec des ongles de fer, ont subi des tourments plus longs et plus cruels, il ne s'ensuivrait pas que leurs souffrances ont été plus grandes que celles du Christ ; les autres causes réunies donneront toujours à celles de la passion la supériorité.

7. — Le Christ a-t-il souffert dans toute son âme ?

Entendez-vous le mot *toute* de l'essence même de l'âme, ou l'entendez-vous de ses puissances ? Si vous parlez de l'essence de l'âme, le Christ a souffert dans toute son âme. L'âme humaine, unie au corps par son essence, est tout entière dans tout le corps et dans chaque partie du corps. Le corps tout entier du Christ étant en souffrance, comme il a été dit, son âme souffrait aussi tout entière. — Rapportez-vous le mot *toute* aux puissances ? Le Christ a souffert dans toutes ses facultés inférieures, qui avaient leur douleur particulière, comme nous l'avons expliqué en son lieu. Sa raison supérieure, cependant, n'avait rien à souffrir du côté de son objet propre, c'est-à-dire de la divinité, qui était bien plutôt pour elle une cause de délectation et de joie.

8. — L'âme entière du Christ jouissait-elle de la béatitude pendant la passion ?

Qui dit l'âme entière, désigne son essence même ou toutes ses puissances. Si l'on parle de l'essence, l'âme entière du Christ possédait la joie béatifique, comme étant le sujet de la raison supérieure, dont le propre est de jouir de la divinité. Dans le second sens, qui envisage l'âme dans l'ensemble de ses puissances, il en était autrement. Une telle jouissance n'appartient point en propre à chaque faculté de notre âme, et la partie supérieure de celle du Christ ne faisait point rejallir sur la partie inférieure la gloire et la joie qu'elle possédait.

9. — Le Christ a-t-il souffert dans le temps convenable ?

Saint Jean dit : « Jésus, sachant que son heure était venue de passer de ce monde à son Père..... » (XIII, 1.) Le Sauveur lui-même avait dit antérieurement : « Mon heure n'est pas encore venue. » (II, 4.)

La passion du Christ était sous la dépendance de sa volonté, toujours dirigée par la sagesse divine, qui dispose tout avec convenance et douceur. Elle a donc eu lieu dans le temps convenable. « Toutes les œuvres du Sauveur, dit saint Augustin, se sont accomplies comme il fallait, pour le temps et pour le lieu. »

Le Sauveur n'aurait-il point dû mourir le quatorzième jour de la lune, jour où l'on immolait l'agneau pascal ? — Non. Il a célébré la pâque le même jour que les Juifs, le premier des azymes ou le quatorzième de la lune, voulant montrer jusqu'à la fin sa fidélité à la loi. Après avoir donné à ses disciples le sacrement de son corps et de son sang, le jour même où l'agneau pascal était immolé, il consentit à être pris et lié par les Juifs, afin de commencer, la nuit même, son immolation, et de la terminer le second jour des azymes, qui était le plus solennel de la pâque. Selon le rit des Juifs, les fêtes commençaient dans la soirée du jour précédent, et, en conséquence, ceux qui devaient célébrer la pâque le quinzième jour de la lune, immolaient l'agneau pascal la veille, qu'ils appelaient le premier jour des azymes. Le lendemain, jour véritable de la pâque, ils consommaient les pains azymes, qui ne devaient être mangés que par des hommes exempts de toute impureté, et c'est ce qui explique pourquoi ils ne voulaient point entrer dans le palais de Pilate, qui était païen, de peur d'être souillés. — Quant à l'heure du crucifiement, il est aisé de concilier saint Marc, qui le place à la troisième heure du jour (xv, 25), et saint Jean, qui lui assigne la sixième heure. Saint Marc parle du moment où les Juifs commencèrent les préparatifs du crucifiement ; saint Jean, de l'instant même où Notre-Seigneur fut suspendu à la croix et où les ténèbres se répandirent, ce qui eut lieu à midi (1). — Le Christ a voulu souffrir dans la

(1) La troisième heure du jour chez les Juifs est la neuvième chez nous ; la sixième, midi.

jeunesse, pour mieux nous témoigner son amour, en nous sacrifiant sa vie quand elle était dans son état le plus parfait.

10. — Le Christ a-t-il souffert dans un lieu convenable ?

Tous les lieux, comme tous les temps, sont soumis à sa puissance ; il en faut inférer que le lieu de sa passion ne fut pas moins convenablement choisi que le temps.

Il était à propos que Notre-Seigneur souffrit à Jérusalem, hors des portes de la ville, et sur le calvaire. — A Jérusalem. Dieu avait choisi cette ville pour l'offrande des sacrifices qui figuraient le Christ, dont saint Paul a dit : « Il s'est livré lui-même comme une hostie et une oblation d'agréable odeur. » (Eph. v, 2.) Jérusalem était alors le centre du monde habité : le Sauveur voulut y mourir, pour que son sang se répandit de là sur le monde entier. En outre, ayant choisi le genre de mort le plus ignominieux, il voulait en subir la confusion dans un lieu très-renommé, et dans la ville même où résidaient les princes du peuple juif, ses plus mortels ennemis. — Hors des portes de la ville. Le sacrifice le plus solennel, qui avait pour but la sanctification du peuple, celui du veau et du bouc, s'offrait hors du camp. (Lév. xvi.) De plus, en souffrant hors du temple et des murs de la ville, le Christ nous apprend que, victime de propitiation, il est lui-même le sacrifice universel offert pour toute la terre. — Sur le calvaire. Ce mot désigne un lieu où sont tranchées les têtes des criminels. Notre divin Rédempteur a voulu y être crucifié, pour montrer que sa croix devait effacer non-seulement le péché originel, mais tous les péchés actuels.

11. — Convenait-il que le Christ, fût crucifié avec des voleurs ?

Isaïe avait prédit qu'il « serait mis au nombre des scélérats. » (LIII, 12.)

Son crucifiement entre deux voleurs avait un motif dans la pensée des Juifs, et un autre dans les desseins de Dieu. — Dans la pensée des Juifs, le Christ devait passer pour coupable, comme les deux larrons. Mais il en a été tout

autrement. On ne parle plus d'eux, et la croix de Jésus, honorée dans tout l'univers, orne le diadème, la couronne, la pourpre et les armes des rois, aussi bien que le tabernacle de nos temples. Elle resplendit d'un pôle à l'autre. — Dans les desseins de Dieu, il convenait que le Christ fût ainsi crucifié. « La croix est un tribunal. Le juge en occupe le centre. Un malfaiteur croit, il est sauvé ; un autre blasphème, il est réprouvé. Image, dit saint Augustin, de ce qui aura lieu au dernier jour, à l'égard des vivants et des morts. Jésus placera les uns à sa droite, les autres à sa gauche. » — « En attendant ce grand jour, ajoute saint Hilaire, le calvaire montre que le genre humain tout entier est appelé à participer à la passion du Seigneur. »

12. — La passion du Christ doit-elle être attribuée à sa divinité ?

Il est clair que, la divinité étant impassible, le Christ souffert à raison de sa nature humaine et non de sa nature divine. Saint Cyrille disait : « Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu a souffert dans sa chair et a été crucifié dans sa chair, qu'il soit anathème. » Ainsi, quoique la passion du Christ doive être attribuée à sa personne divine, suppôt unique de ses deux natures, elle appartient exclusivement à la nature humaine, seule capable de souffrir.

On lit dans un sermon prononcé au concile d'Ephèse : « Les Juifs n'en commirent pas moins un déicide ; ils ne crucifièrent pas un pur homme, ils portèrent leur attentat jusqu'à Dieu. Supposez qu'un prince parle et que sa parole, rendue visible par des caractères, soit adressée dans une lettre à ses sujets ; celui qui, se révoltant, déchirera cette lettre, sera condamné comme ayant déchiré, non la lettre, mais le verbe même du souverain. »

QUESTION 47.

DE LA CAUSE EFFICIENTE DE LA PASSION DU CHRIST.

Les persécuteurs furent la cause efficiente de la passion : en quel sens le Christ lui-même en a été la cause. — Explication de ces mots : « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort. » — Comment Dieu le Père l'a livré à la mort. — Rôle des Gentils dans sa passion. — Les Juifs le connaissent-ils ? — Quels ont été les plus coupables d'entre eux.

1. — Le Christ a-t-il été mis à mort, ou s'est-il donné la mort ?

Le Christ a été mis à mort par ses persécuteurs ; il l'avait lui-même annoncé par ces paroles : « Après qu'ils l'auront flagellé, ils le mettront à mort. » (Luc, xviii, 33.) S'il est écrit qu'il a quitté la vie de lui-même, qu'il a été la cause de sa passion, ou qu'il est mort volontairement, c'est que, pouvant empêcher sa mort, soit en privant ses ennemis du pouvoir de lui nuire, soit en leur dérobant son corps, il a voulu que sa nature corporelle succombât sous leurs coups.

Afin de montrer que tous les supplices de la passion ne pouvaient rien par eux-mêmes, il conserva jusqu'à la fin sa nature corporelle dans toute sa force ; puis, quand il le voulut, elle succomba tout-à-coup : de là le grand cri qu'il jeta avant d'expirer, comme pour attester qu'il mourait volontairement, et dont le Centurion fut si frappé qu'il dit : « Vraiment cet homme était le Fils de Dieu. » (Marc, xv, 39.)

2. — Le Christ est-il mort par obéissance ?

Saint Paul écrivait : « Il s'est fait obéissant à son Père jusqu'à la mort. » (Philip. II, 8.)

Il convenait beaucoup que le Christ souffrît par obéissance : d'abord, du côté de notre justification, afin que, « pécheurs par la désobéissance d'un seul homme, nous fussions justifiés par l'obéissance d'un seul. » (Rom. V, 19.) — Cela convenait, ensuite, pour la réconciliation de Dieu avec nous ; car, s'il est écrit que « nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, » ce qui signale dans la mort du Christ un sacrifice très-agréable à Dieu, il l'est pareillement que « l'obéissance vaut mieux que les victimes. » (1 Rois, XV, 22.) On en peut inférer que le sacrifice de la mort du Christ a dû procéder de l'obéissance. — Enfin, cela convenait pour la victoire à remporter sur la mort et sur l'auteur de la mort. Comme le soldat ne peut vaincre s'il n'obéit à un chef ; ainsi le Christ n'a obtenu, comme homme, la victoire qu'en obéissant à son Père. « L'homme obéissant, dit l'Esprit-Saint, racontera des victoires. » (Prov. XXI, 28.)

Jésus ne s'est pas contenté d'être obéissant à la loi, dont il a observé tous les préceptes moraux, judiciaires et cérémoniels ; il a été obéissant aux ordres particuliers de son Père, comme on le voit par ces paroles : « Mon Dieu, j'ai voulu faire votre volonté » (Ps. XXXIX, 9) ; et par ces autres : « Mon Père, si ce calice ne peut s'éloigner de moi sans que je le boive, que votre volonté soit faite. » (Matth. XXVI, 42.)

3. — Dieu le Père a-t-il livré le Christ aux souffrances de la passion ?

« Dieu n'a pas épargné son propre Fils ; il l'a livré pour nous tous. » (Rom. VIII, 32.)

Dieu le Père a livré le Christ aux souffrances de la pas-

sion : — d'abord, en tant qu'il est, dans ses décrets éternels, elles étaient arrêtées comme un moyen de salut pour le genre humain ; — ensuite, selon qu'il lui a inspiré par la charité la volonté de souffrir pour nous ; — enfin, en l'abandonnant sans réserve à ses bourreaux. Cette seule parole : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? » (Matth. xxvii, 46) fait voir que Dieu l'avait livré à toutes les souffrances de la passion.

Il n'a été ni livré ni délaissé contre son gré, puisque son Père lui avait inspiré la volonté de souffrir pour nous. — Comme Dieu, il s'est livré lui-même par un acte identique à celui de Dieu le Père ; comme homme, il s'est dévoué par l'inspiration de son Père.

La même action faite par un homme bon et par un homme méchant revêt un caractère tout différent. Le Père l'a livré, et il s'est livré lui-même par charité : nous devons les en louer. Judas, au contraire, l'a livré par avarice ; les Juifs, par jalousie ; Pilate, par une crainte mondaine : nous devons les flétrir.

4. — Convenait-il que le Christ souffrît de la main des Gentils ?

Il disait en parlant de lui-même et des Juifs : « Ils le livreront aux Gentils, pour qu'ils en fassent un objet de mépris, pour qu'ils le flagellent et le crucifient. » (Matth. xx, 19.)

Sa passion figurait d'avance l'effet qu'elle devait produire. Or elle a eu pour résultat le salut des Juifs, dont un grand nombre reçurent le baptême immédiatement après ; et des Juifs le salut a passé aux Gentils. Il convenait, pour cette raison, qu'il commençât à souffrir de la part des Juifs, et que, livré par eux aux Gentils, il achevât sa passion par les mains de ces derniers.

Il y avait encore une autre raison, c'est que les Romains avaient ôté aux Juifs le pouvoir de condamner à la peine de mort.

5. — Les persécuteurs du Christ le connaissaient-ils ?

Saint Paul écrit : « S'ils eussent connu le Seigneur de la gloire, ils ne l'auraient point crucifié. » (1 Cor. II, 8.)

— « Je sais, disait saint Pierre, que vous avez agi par ignorance, et vos magistrats aussi. » (Act. III, 17.) — Il a dit lui-même, du haut de la croix : « Mon Père, pardonnez-leur ; car ils ne savent ce qu'ils font. »

Les grands, que l'on appelait les princes du peuple, savaient, comme les démons, qu'il était le Christ promis dans la loi et annoncé par les prophètes. Mais ils ignoraient sa divinité ; et voilà ce qui fait dire à saint Paul : « S'ils eussent connu le Seigneur de la gloire, ils ne l'auraient pas crucifié. » Leur ignorance, toutefois, ne les excusait pas de péché. Elle était affectée à certains égards, en présence des preuves évidentes qu'ils avaient sous les yeux, mais que, par haine et par jalousie, ils interprétaient mal. De là cette parole du divin Sauveur : « Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse point parlé, ils ne seraient pas coupables ; mais maintenant leur péché est sans excuse. » (Jean, xv, 22.) — Les hommes du peuple, qui ignoraient les mystères de l'Écriture, ne connurent pas clairement que le Christ fût le Fils de Dieu. Plusieurs crurent en lui ; mais la multitude n'y croyait pas. Il est vrai qu'à la vue de ses miracles et des effets de sa doctrine, ils pensaient parfois qu'il pouvait bien être le Christ ; mais, trompés bientôt après par les grands, ils n'admettaient pas généralement qu'il fût, ni le Fils de Dieu, ni le Christ. Voilà pourquoi saint Pierre disait à la multitude : « Je sais que vous avez agi par ignorance, ainsi que vos magistrats. » L'égarement du peuple venait des grands de la nation.

Sur cette parole : « Ils ne savent ce qu'ils font, » saint Chrysostôme re-

marque que le Christ n'a pas prié pour ceux qui, l'ayant reconnu comme le Fils de Dieu, le crucifièrent par haine ou par envie, plutôt que de confesser sa divinité. L'ignorance affectée, loin d'excuser un péché, le rend plus coupable. Elle est la preuve d'un plus grand attachement au mal.

6. — Ceux qui ont crucifié le Christ ont-ils commis le plus grand des péchés ?

Le péché des princes des Juifs, dont l'ignorance affectée n'avait aucune excuse, fut le plus grave des péchés, et par sa nature même, et par la malice de leur volonté. — Celui des autres Juifs était très-grave aussi dans son genre ; mais il était amoindri par leur ignorance. — Le péché des Gentils, qui ne connaissaient pas la loi, fut moins grief que celui des Juifs.

Pilate, condamnant Jésus par la crainte de César, et les soldats qui le crucifièrent pour obéir à leur chef, furent moins coupables que Judas, conduit par la cupidité, et que les princes des prêtres, mûs par l'envie et par la haine.



QUESTION 48.

DU MODE PAR LEQUEL LA PASSION DU CHRIST A PRODUIT
SON EFFET.

La passion du Christ a produit notre salut par mode de mérite. — Elle a satisfait pour nos péchés avec surabondance. — Elle a été un véritable sacrifice. — Elle a produit notre rédemption. — Aussi notre rédemption est-elle l'œuvre exclusive du Christ, qui, comme homme, en a été la cause instrumentale, et, comme Dieu, la principale cause efficiente.

1. — La passion du Christ a-t-elle produit notre salut par mode de mérite ?

Le Christ, avons-nous dit, avait reçu la grâce, non-seulement comme individu, mais comme chef de l'Église, pour qu'elle décollât de lui sur ses membres. Il en résultait que ses œuvres se rapportaient à la fois à lui et à ses membres de la même manière que les actions d'un autre homme en état de grâce se rapportent à lui-même. Or il est évident que quiconque, dans l'état de grâce, souffre pour la justice, mérite le salut pour soi, selon cette parole : « Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice. » Donc le Christ a mérité, par sa passion, le salut et pour lui et pour tous ses membres.

Il nous l'avait mérité dès le premier instant de sa conception; mais, de notre part, il y avait des obstacles qui empêchaient l'effet de ce mérite antérieur. Il fallait, pour les écarter, que le Christ souffrit.

2. — La passion du Christ a-t-elle produit notre salut par mode de satisfaction ?

Le Psalmiste fait dire au Christ : « Je payais ce que je n'avais pas enlevé. » (LXVIII, 5.) On ne paie qu'autant que l'on satisfait parfaitement.

Le Christ a rendu à Dieu au-delà de ce qu'il fallait pour compenser les offenses du genre humain : d'abord, à cause de la grande charité qui le portait à souffrir ; ensuite, à raison de la dignité de la vie qu'il a donnée pour satisfaire ; enfin, eu égard à l'étendue et à l'intensité des souffrances qu'il a endurées. Sa passion a donc été une satisfaction non-seulement suffisante, mais surabondante, pour les péchés de tous les hommes, selon cette parole : « Il s'est fait victime de propitiation pour nos péchés et pour ceux du monde entier. » (1 Jean, II, 2.)

La tête et les membres formant une sorte de personne mystique, les satisfactions de Jésus-Christ appartiennent à tous les fidèles comme à ses membres. C'est ainsi que deux hommes, unis par la charité, peuvent satisfaire l'un pour l'autre. La satisfaction est une œuvre extéricure que l'on peut accomplir à l'aide d'un ami.

3. — La passion du Christ a-t-elle produit notre salut par mode de sacrifice ?

L'Apôtre dit : « Il s'est livré pour nous comme une oblation et une victime d'agréable odeur. » (Eph. v, 2.)

On appelle proprement sacrifice ce que l'on fait pour rendre à Dieu, en vue de l'apaiser, l'honneur qui lui est dû. « Il y a, dit saint Augustin, un véritable sacrifice dans toute œuvre qui a pour but de nous rattacher à Dieu. » — Le Christ s'est dévoué pour nous dans sa passion, et cette offrande volontaire, provenue de la plus grande charité, a été très-agréable à Dieu. Sa passion a donc été un

véritable sacrifice. « Tous les sacrifices de l'ancienne loi, « dit très-bien saint Augustin, en étaient autant de figures ; ils ressemblaient aux divers mots que l'on emploie pour exprimer une même idée, afin de la mieux « inculquer, en évitant l'ennui de la répétition. » Notre vrai et unique médiateur, à la fois sacrificateur et victime, n'a pas cessé, dans ce sacrifice de paix et de réconciliation, d'être un avec celui auquel il s'offrait et avec ceux pour lesquels il s'offrait.

Sa passion a été un crime pour ceux qui l'ont fait mourir, et un sacrifice pour lui, qui l'a soufferte par charité.

4. — La passion du Christ a-t-elle produit notre salut par mode de rédemption ?

« Ce n'est point par des objets corruptibles, comme « l'or et l'argent, que vous avez été rachetés, nous dit « saint Pierre ; c'est par le sang précieux de Jésus-Christ, « l'Agneau sans tache et sans défaut. » (1 Pet. I, 18.) Saint Paul s'exprime dans les mêmes termes : « Le Christ, « se faisant maudit pour nous, nous a rachetés de la malédiction. » (Gal. III, 13.)

L'homme, par son péché, avait contracté une double obligation : l'une, envers le démon, qui l'avait vaincu ; l'autre, envers la justice de Dieu, qu'il avait blessée. La passion du Christ, qui a été une satisfaction suffisante et même surabondante, est devenue une sorte de rançon par laquelle nous avons été délivrés de cette double obligation. La satisfaction, en effet, consiste proprement à donner un prix pour racheter sa propre personne, ou celle d'un autre, de quelque péché ou d'une peine encourue par le péché, et c'était sur ce fondement que Daniel disait . « Rachetez vos péchés par des aumônes. » (IV, 24.)

Le Christ a satisfait pour nous en donnant sa propre vie. Donc sa passion a produit notre salut par mode de rédemption.

5. — Le titre de rédempteur appartient-il proprement au Christ ?

Quoique l'on puisse attribuer l'œuvre de notre rédemption à la Trinité entière, comme à sa cause première, le titre de rédempteur appartient proprement au Christ, qui en a payé le prix avec son propre sang.

En donnant, comme homme, le prix de notre rachat, il agissait par l'ordre de son Père, auteur primordial de notre rédemption.

6. — La passion du Christ a-t-elle produit notre salut par mode de cause efficiente ?

Il y a deux sortes de cause efficiente : l'une principale, l'autre instrumentale. Dieu est la cause efficiente principale de notre salut. L'humanité du Christ, dont les actions et les souffrances opéraient comme instrument de sa divinité, en est la cause efficiente instrumentale. Ainsi, la passion du Christ a produit notre salut par mode de cause efficiente.

Elle l'a opéré aussi, sous d'autres rapports, par mode de mérite, de satisfaction, de rédemption et de sacrifice. Envisagée par rapport à la divinité du Christ, elle est cause efficiente ; du côté de la volonté de son âme, cause méritoire ; dans sa chair, cause satisfactoire. Selon qu'elle nous affranchit de la servitude du péché, elle agit par mode de rédemption, et, en tant qu'elle nous réconcilie avec Dieu, elle opère par mode de sacrifice.



QUESTION 49.

DES EFFETS DE LA PASSION DU CHRIST.

La passion du Christ nous a délivrés du péché, — de l'esclavage du démon — et de la damnation éternelle. — Elle nous a réconciliés avec Dieu — et ouvert la porte du ciel. — Elle a mérité au Christ lui-même sa propre exaltation.

1. — Avons-nous été délivrés du péché par la passion du Christ ?

Il est écrit : « Il nous a aimés et il nous a lavés de nos péchés dans son sang. » (Apoc. I, 5.)

La passion du Christ nous délivre du péché de trois manières. D'abord, par mode d'exhortation à la charité, qui nous obtient le pardon de nos fautes, selon cette parole : « Beaucoup de péchés lui sont remis, pour avoir beaucoup aimé » (Luc, VII, 47.) Ensuite, par mode de rédemption. Chef du corps mystique de l'Eglise, dont nous sommes les membres, le Christ, en souffrant par charité et par obéissance, nous a délivrés du péché, à peu près comme si un homme se rachetait d'une faute commise par ses pieds au moyen d'une œuvre méritoire accomplie par ses mains. Enfin, par mode de cause efficiente instrumentale, en tant que la chair dans laquelle le Christ a souffert servait d'instrument à la divinité, qui lui donnait une vertu infinie.

Quoique le Christ nous ait ainsi délivrés causativement dans sa passion, il est nécessaire que le principe universel de délivrance qu'il a posé nous soit appliqué pour la rémission de nos propres péchés, et c'est ce qui se fait par le baptême, par la pénitence et par les autres sacrements. La foi formée par la charité peut même suffire à elle seule, pour nous en appliquer les fruits.

2.—Avons-nous été affranchis de la puissance du démon par la passion du Christ ?

Le Sauveur, près de souffrir, disait : « Maintenant le prince de ce monde va être chassé de son empire. » (Jean, XII, 31.)

L'homme avait mérité d'être livré au pouvoir du démon, qui l'avait vaincu ; or la passion du Christ, cause de la rémission des péchés, nous délivre d'une telle servitude. — La justice de Dieu avait abandonné à la puissance de l'enfer l'homme rebelle et coupable ; la passion nous réconcilie avec Dieu. — Le démon, dans sa malice, cherchait à empêcher le salut de l'homme ; la passion, à l'égard de laquelle il a dépassé la mesure de son pouvoir, nous procure, en revanche, notre liberté et la répression de sa puissance.—Par conséquent, nous avons été affranchis de la puissance du démon par la passion du Christ.

La passion est un secours efficace contre les attaques de notre ennemi ; si nous la négligeons, elle n'en conserve pas moins sa vertu.

3. — Avons-nous été délivrés de la peine du péché par la passion du Christ ?

« Il s'est véritablement chargé de nos infirmités, et il a porté nos douleurs. » (Is. LIII, 4.)

La passion nous a doublement délivrés de la peine du péché : directement, en tant que satisfaction suffisante et

surabondante pour les péchés du genre humain, car, dès que l'on a satisfait, la punition n'est plus possible; indirectement, comme cause de la rémission des péchés eux-mêmes sur lesquels repose la dette de la peine.

La passion n'a son effet en nous qu'autant qu'elle nous est appliquée par la foi, par la charité et par les sacrements, notamment par le baptême, qui nous rend conformes au Christ, selon cette parole : « Par le baptême, nous avons été ensevelis avec lui pour mourir au péché. » (Rom. vi, 4.) Aussi n'impose-t-on nulle pénitence satisfactoire aux nouveaux baptisés. Mais, comme le Christ « n'est mort qu'une fois pour nos péchés » (1 Pet. iii, 18), il n'y a pas lieu d'acquérir une seconde conformité avec sa mort par le sacrement du Baptême. Conséquemment, ceux qui pèchent, après avoir reçu ce sacrement, doivent lui être rendus conformes dans sa passion, au moyen des peines et des souffrances qu'ils endurent eux-mêmes. Toutefois, par l'effet de ses satisfactions, il leur suffit d'une pénitence beaucoup moindre que celle qu'exigerait leur péché.

4. — Avons-nous été réconciliés avec Dieu par la passion du Christ ?

Saint Paul dit : « Nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils. » (Rom. v, 10.)

La passion a été la cause de notre réconciliation avec Dieu de deux manières : premièrement, en nous délivrant du péché, qui rend les hommes ses ennemis ; en second lieu, en lui offrant un sacrifice capable de l'apaiser. Elle a été un si grand bien, qu'il consent à pardonner toutes les fautes de ceux qui s'y unissent. Ainsi l'homme, pour un hommage qu'on lui rend, consent à oublier une offense.

La passion a été consommée par des hommes très-coupables ; mais la charité du Christ y a été plus grande que leur iniquité, et voilà pourquoi, loin d'indigner Dieu, elle l'a réconcilié avec nous.

5. — Jésus-Christ nous a-t-il ouvert le ciel par sa passion ?

« Par le sang du Christ, dit l'Apôtre, nous avons « l'assurance d'entrer dans le Saint des Saints » (Heb. x, 19), c'est-à-dire dans le ciel.

Le Christ nous a délivrés, et quant à l'offense et quant à la peine, non-seulement du péché originel, commun à tous les hommes, mais des péchés propres à chacun de nous, à la condition que nous participerons à sa passion par la foi, par la charité et par les sacrements ; il nous a donc ouvert le ciel en souffrant pour nous. C'est ce qu'exprime l'Apôtre en disant : « Le Christ, qui est « venu comme pontife des biens futurs, est entré une « seule fois dans le sanctuaire avec son propre sang, « et il nous a obtenu une rédemption éternelle. » (Heb. ix, 11.)

Les saints de l'Ancien Testament avaient mérité d'entrer dans le ciel par leurs bonnes œuvres et par leur foi à la passion du Sauveur ; mais aucun d'eux, avant la passion même, n'y avait pu pénétrer : il fallait que l'obstacle fût enlevé par la vertu du sang divin, répandu pour nous. Donc, c'est bien la passion du Christ qui a ouvert les portes du ciel.

6. — Le Christ, par sa passion, a-t-il mérité d'être exalté ? On n'en saurait douter après ces paroles de l'Apôtre : « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort « de la croix ; voilà pourquoi Dieu l'a exalté. » (Philip. II. 8.)

De même que celui qui s'approprie, par une injuste prétention, plus qu'il ne lui est dû, mérite qu'on lui retranche, en punition de son injustice, quelque chose de ce qui lui appartient ; de même, celui qui, par amour pour la justice, se prive lui-même de ce qu'il devrait avoir, mérite qu'on lui donne, pour récompense de la droiture

de sa volonté, plus qu'il ne s'est retranché. Tel est le sens de cette parole: « Celui qui s'humilie sera exalté. » (Luc, xiv, 11.) Or le Christ s'est abaissé lui-même par sa passion au-dessous de sa dignité, et cela de quatre manières; c'est pourquoi l'exaltation lui était due aussi sous quatre rapports. Par ses souffrances et par sa mort, il a mérité sa résurrection glorieuse; par sa sépulture et sa descente aux enfers, son ascension glorieuse; par ses opprobres, un siège à la droite de son Père et la manifestation de sa divinité; par sa sujétion à la puissance humaine, le pouvoir judiciaire; enfin, par son obéissance fidèle jusqu'à la mort, un nom au-dessus de tous les noms, afin que, comme le dit l'Apôtre, « au nom de Jésus, tout « genou fléchisse dans le ciel, sur la terre et dans les « enfers. » (Philip. II, 10.)



QUESTION 50.

DE LA MORT DU CHRIST.

Pourquoi il a fallu que le Christ mourût. — La divinité n'a pas été séparée de son corps, — ni à plus forte raison de son âme. — A-t-il été homme pendant les trois jours de sa mort? — Comment sa mort a été la cause de notre salut.

1. — Convenait-il que le Christ mourût?

On connaît les paroles de Caïphe, qui, au témoignage

même de l'Évangéliste, étaient prophétiques : « Il vous est
« avantageux qu'un homme meure pour le peuple, et
« non pas que la nation entière périsse. »

Il convenait que le Christ mourût : d'abord, afin de satisfaire pour le genre humain, condamné à la mort à cause du péché ; ensuite, pour montrer qu'il avait réellement pris la nature humaine, ce qu'il n'eût pas fait s'il avait disparu comme un fantôme ; troisièmement, pour nous affranchir de la crainte de la mort ; en quatrième lieu, pour nous engager à mourir spirituellement au péché et à ne vivre plus que pour Dieu, selon cette parole : « Il
« est mort une fois pour le péché, et maintenant il vit
« pour Dieu » (Rom. vi, 10) ; cinquièmement, enfin, pour nous prouver, par sa résurrection, sa puissance sur la mort, et nous donner ainsi l'espoir de notre résurrection future. C'est ce dernier motif qui faisait dire au même Apôtre : « Si l'on prêche que le Christ est ressuscité d'entre
« les morts, comment se trouve-t-il parmi vous des hommes
« qui disent qu'il n'y a point de résurrection. » (1 Cor. xv, 12.)

2. — La divinité, pendant la mort du Christ, a-t-elle été séparée de la chair ?

Le Symbole professe que le Christ a été enseveli, chose particulière à son corps. La divinité ne s'est donc pas séparée du corps du Christ pendant sa mort.

Si la grâce de l'adoption, qui sanctifie les créatures, ne se perd que par le péché, à plus forte raison il en a été de même de celle de l'union de la divinité avec la chair dans la personne du Christ ; et, comme il n'y a pas eu de péché en lui, l'union de la divinité avec son corps ne fut jamais détruite.

Le Verbe, il est vrai, s'est uni à la chair par l'intermédiaire de l'âme : mais c'est en tant que la chair appartenait par l'âme à la nature humaine qu'il voulait prendre, et non point dans le sens que l'âme fût un milieu qui le liait à la chair. — Notre corps, séparé de notre âme qui l'anime, en tient encore la propriété d'appartenir à la nature humaine ; aussi conserve-t-il, même dans la mort, le sceau dont Dieu l'a marqué pour la résurrection. C'est ainsi que la mort ne détruit pas dans le Christ l'union de la divinité avec la chair.

3. — La divinité, pendant la mort du Christ, a-t-elle été séparée de l'âme ?

Si le Verbe de Dieu n'a pas abandonné son corps pendant la mort, il s'est encore moins séparé de son âme, à laquelle il était uni plus immédiatement. Aussi, de même que, dans cette parole du Symbole : « Il a été enseveli, » nous affirmons du Fils de Dieu même ce qui a été particulier à son corps séparé de son âme ; de même, dans cette autre : « Il est descendu aux enfers, » nous affirmons ce qui est particulier à son âme séparée de son corps.

La mort a séparé l'âme du corps ; mais elle n'a séparé du Verbe ni l'âme ni le corps. La chair, qui avait quitté l'âme, s'y est unie de nouveau par la vertu du Verbe, qui habitait en elle. — Saint Jean Damascène résumait ainsi ces diverses questions : « Le Christ est véritablement mort comme homme, « et sa sainte âme a été séparée de son corps très-pur ; mais la divinité « est toujours restée inséparablement unie à son âme et à son corps. »

4. — Le Christ a-t-il été homme pendant les trois jours de sa mort ?

Soutenir que le Christ a été homme pendant les trois jours de sa mort, ce serait contraire à la foi ; car il mourut véritablement. Mais on peut très-bien dire qu'il a été un homme mort.

5. — Le corps du Christ a-t-il été le même dans la vie et dans la mort ?

Le corps du Christ a été numériquement le même dans la vie et dans la mort, par la raison qu'il n'a jamais eu d'autre suppôt que le Verbe divin. Mais, comme la vie est une partie intégrante du corps humain et qu'un corps dont elle s'est retirée n'est plus entièrement le même, on ne saurait affirmer que celui du Christ a été totalement le même dans la vie et dans la mort, sans nier implicitement la mort qu'il a subie.

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

La mort du Christ peut être envisagée à un double point de vue. — Comme étant en voie de s'accomplir, elle a été la cause méritoire de notre salut, ainsi qu'il a été dit au sujet de la passion. — Comme accomplie réellement par la séparation de l'âme et du corps, elle en a été la cause efficiente, parce que tout ce dont la chair a été l'objet, même après sa séparation de l'âme, nous a été salutaire à raison de la divinité qui lui était unie.



QUESTION 51.

DE LA SÉPULTURE DU CHRIST.

Convenance de la sépulture de Notre-Seigneur. — Son corps a été exempt de corruption. — Pourquoi il n'est resté qu'un jour et deux nuits dans le tombeau.

1. — Convenait-il que le Christ fût enseveli ?

Parlant de la femme qui avait répandu un parfum sur sa tête, le Sauveur disait : « Elle a fait une action louable ; elle a répandu ce parfum sur mon corps en vue de ma sépulture. » (Matth. xxvi, 10.)

Prouver qu'il était véritablement mort; fournir à Pilate l'occasion de s'en assurer; donner à tous les hommes l'espoir de la résurrection, selon cette parole : « Tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'entendront vivront » (Jean, v, 28); nous inspirer la pensée de mourir spirituellement au péché et de fuir le tumulte du monde, afin d'embrasser la vie cachée en Dieu, conformément à cette parole : « Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême pour mourir au péché » (Rom. vi, 4); voilà autant de raisons pour lesquelles il convenait que le Christ fût enseveli.

2. — Le Christ a-t-il été enseveli convenablement ?

Isaïe disait par prophétie : « Son tombeau sera glorieux. » (xi, 10.)

Il est aisé de montrer que le Christ a été enseveli comme il convenait. En effet, le récit évangélique affermit la foi dans sa mort et dans sa résurrection, rend recommandable la piété des personnes qui ont présidé à sa sépulture, et nous représente les effets mystérieux de la grâce dans ceux qui s'ensevelissent avec lui pour mourir au monde.

La myrrhe et l'aloës sont le symbole de la pénitence ; les aromates, celui de la bonne renommée. — Le suaire blanc dans lequel on l'enveloppa, c'est l'âme pure qui le reçoit. De là l'usage de célébrer le sacrifice de l'autel sur le lin pur, et non sur la soie ni sur des étoffes. — Le jardin nous rappelle le Paradis terrestre, où notre mort fut encourue par le péché d'Adam. — Le sépulcre neuf et taillé dans le roc est la figure du cœur de la Gentilité, où la crainte de Dieu n'avait eu jusqu'alors aucun accès, et que la parole divine a façonné. Il servait aussi à montrer que le corps de Notre-Seigneur n'avait point été enlevé par quelque ouverture pratiquée sous les fondements. — La pierre qui en fermait l'entrée marque le soin avec lequel nous devons garder Jésus-Christ dans nos âmes, pour empêcher l'ennemi de nous l'enlever.

3. — Le corps du Christ s'est-il corrompu dans le sépulcre ?

Le Christ, pour montrer sa vertu divine et afin que sa mort ne fût point attribuée à l'infirmité de sa nature, voulut que son corps fût préservé de toute décomposition. Le Psalmiste l'avait prédit en ces termes : « Vous
« ne permettrez pas que votre Saint éprouve la corrup-
« tion. » (Ps. xv, 10.)

« Admirable contraste ! s'écrie saint Chrysostôme, les
« héros du monde voient, pendant leur vie, l'allégresse
« et l'éclat entourer leurs belles actions. Meurent-ils,
« tout s'éteint avec eux. Le Christ, au contraire, n'a-

« perçoit autour de sa croix que tristesse et infirmité ;
« a-t-il expiré, tout est éclatant, afin que nous sachions
« bien qu'il était plus qu'un mortel. »

4. — Le Christ n'a-t-il été dans le sépulcre qu'un jour et deux nuits ?

Saint Augustin dit : « Depuis le soir de la sépulture
« jusqu'au matin de la résurrection, il s'est passé trente-
« six heures, c'est-à-dire une nuit entière, un jour en-
« tier et une seconde nuit tout entière. » — Ce temps indique l'effet même de la mort du Christ. Les deux nuits sont l'emblème de la double mort de l'âme et du corps, dont nous avons été délivrés. Le jour représente la mort du Sauveur, qui, ayant pour cause la charité, se symbolise par la lumière bien plutôt que par les ténèbres.

Pour trouver les trois jours et les trois nuits dont parle l'Écriture, il faut se rappeler le langage dont elle fait ordinairement usage, et, prenant la partie pour le tout, composer un jour naturel avec certaines heures du jour et de la nuit. Le premier jour est dans la dernière partie du vendredi, où le Sauveur est mort et a été enseveli. Le second contient vingt-quatre heures. La nuit qui vient après détermine le troisième.



QUESTION 52.

DE LA DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS.

Convenance de la descente du Christ aux enfers. — Sa présence substantielle dans le séjour des justes. — Il y a été tout entier pendant que son corps était dans le tombeau. — Il n'a délivré aucun damné de l'enfer. — Toutes les âmes du purgatoire n'ont pas été affranchies.

1. — Convenait-il que le Christ descendît aux enfers ? Dieu avait dit par la bouche du prophète Osée : « O mort, je serai ta mort ; enfer, je serai ta ruine. » (XIII, 14.) Dévoué à la mort pour nous en délivrer, le Christ voulut descendre aux enfers pour nous en affranchir. Ne convenait-il pas que, vainqueur du démon par sa passion, il en délivrât les captifs, afin que, selon l'expression de saint Paul : « Après avoir désarmé les Principautés et les Puissances, il attachât leurs dépouilles à son char de triomphe ? » (Col. II, 15.) Il convenait pareillement qu'ayant montré sa puissance sur la terre pendant sa vie et à sa mort, il la fit éclater aussi dans les enfers, en les visitant et en les éclairant. « Princes, s'écriait le Psalmiste, enlevez vos portes » (XXIII, 7) ; c'est-à-dire, reprend la Glose : « Princes de l'enfer, résiliez ce pouvoir par lequel vous avez jusqu'à ce moment retenu les hommes dans vos demeures ; désormais tout genou doit fléchir au nom de Jésus, non-seulement dans le ciel, mais dans les enfers. »

La passion, cause universelle du salut des hommes, devait être communiquée aux vivants et aux morts par des moyens spéciaux. Les sacrements l'appliquent aux vivants ; la descente du Christ aux enfers y fit participer les morts.

2.—Le Christ est-il descendu dans l'enfer des damnés ?

Le Christ est descendu dans tous les enfers par les effets de sa puissance : dans l'enfer des damnés, pour les convaincre de leur infidélité et de leur malice ; dans le purgatoire, pour y porter l'espérance de parvenir à la gloire du ciel ; dans les enfers où les saints patriarches étaient retenus à cause du péché originel, pour y répandre la lumière de la gloire éternelle. Il n'est descendu toutefois par sa présence substantielle que dans l'enfer des justes (1).

3. — Le Christ a-t-il été tout entier dans l'enfer ?

« Le Fils de Dieu, dit saint Augustin, est tout entier dans le Père, dans le ciel, sur la terre ; il a été tout entier dans le sein de la Vierge, sur la croix, dans l'enfer, dans le paradis. »

Le corps et l'âme, à la mort du Christ, n'ayant jamais été séparés de la personne du Fils de Dieu, quoique l'âme ait été du corps, le Christ a été tout entier dans le sépulcre par son corps, tout entier dans l'enfer par son âme, et tout entier dans un lieu quelconque par sa divinité.

De ce que le corps du Christ n'est pas descendu dans les enfers, s'en suit-il que le Christ n'y a pas été tout entier ? Non, cela prouve uniquement que tout ce qui appartenait en lui à la nature humaine n'y est pas descendu. La personne du Christ est tout entière dans un lieu quelconque.

(1) C'est-à-dire dans les Limbes.

4. — Le Christ a-t-il séjourné dans l'enfer ?

S'il a voulu que son corps restât deux nuits et un jour dans le sépulcre pour prouver la réalité de sa mort, il faut croire que son âme a été dans les enfers pendant le même temps, et qu'au jour de la résurrection, son corps et son âme sont sortis ensemble, l'un du tombeau, l'autre des enfers.

Le Christ, descendu dans les enfers, y a délivré aussitôt les justes, en les éclairant de la lumière de sa gloire ; mais il ne les en a pas fait immédiatement sortir. — Le bon larron, en y descendant avec lui, s'est trouvé dans le paradis, quant à la récompense ; il y jouissait de la divinité du Christ, comme les autres justes.

5. — Le Christ, en descendant aux enfers, en a-t-il délivré les saints patriarches ?

Déchargeant les justes de la dette qui les excluait de la vie de la gloire, le Christ leur a permis de voir l'essence divine. Or, du nombre de ces justes étaient Abraham, Isaac, Jacob et les autres patriarches, retenus en ces lieux par le seul péché originel. Bien qu'ils en eussent obtenu le pardon pendant leur vie, ce péché les excluait encore de la gloire, jusqu'à ce que le prix de la rédemption humaine fût payé.

C'est de la sorte que, maintenant encore, les chrétiens, délivrés par le baptême de la peine due à leurs péchés actuels et à leur péché originel, pour ce qui est de l'exclusion du ciel, sont assujettis néanmoins par la dette du péché originel à la mort corporelle, selon cette parole : « Le corps « meurt à cause du péché, tandis que l'âme vit à cause de la justifica-
« tion. » (Rom. VIII, 10.)

6.—Le Christ a-t-il délivré de l'enfer quelques damnés ? Le Christ n'ayant opéré dans les enfers qu'en vertu

de ses souffrances, sa descente n'y a été profitable qu'aux âmes unies à sa passion par la foi et par la charité qui efface les péchés. Quant à celles qui n'avaient point eu la foi ou qui, possédant la foi, n'avaient pas eu la charité qui purifie des péchés, elle ne les a pas délivrées; aucun damné n'est sorti de l'enfer.

7. — Les enfants morts avec le péché originel furent-ils délivrés ?

Les enfants morts avec le péché originel n'avaient pas été unis à la passion du Christ par la foi et par la charité; car, n'ayant point l'usage de la raison, ils n'avaient pas eu la foi personnelle, et celle de leurs parents ou quelque sacrement de la foi ne les avait pas non plus purifiés de leur péché originel. Dès-lors la descente du Christ aux enfers ne les délivra pas.

8.—Le Christ, en descendant aux enfers, a-t-il délivré les âmes du purgatoire ?

La descente du Christ aux enfers n'a fait qu'y appliquer les mérites de sa passion, qui n'a point eu alors plus d'efficacité qu'elle n'en a aujourd'hui. C'est pourquoi les âmes du purgatoire qui se trouvaient dans les conditions de celles que la justice divine y retient actuellement, ne reçurent pas leur affranchissement. Celles-là seulement en furent délivrées qui le seraient maintenant.



QUESTION 53.

DE LA RÉSURRECTION DU CHRIST.

Nécessité de la résurrection du Christ.—Convenance de son accomplissement le troisième jour.—Sa supériorité sur les autres.—Sa cause.

1. — Était-il nécessaire que le Christ ressuscitât ?

« Il fallait, dit l'Écriture, que le Christ souffrît et qu'il ressuscitât d'entre les morts. » (Luc, ult. 26.)

La résurrection du Christ était nécessaire pour cinq motifs. — 1^o Pour manifester la justice de Dieu, à qui il appartient d'élever ceux qui s'abaissent à cause de lui, comme le marque cette parole : « Il détrône les puissants et il exalte les humbles. » (Luc, I, 52.) Le Christ s'était humilié, par charité et par obéissance, jusqu'à la mort de la croix; il devait être exalté jusqu'à la résurrection, qui conduit à la gloire éternelle. — 2^o Pour affermir notre foi à la divinité du Christ, qui, selon l'expression de saint Paul, « crucifié à raison de l'infirmité de sa chair, vit néanmoins par la vertu de Dieu. » (2 Cor. ult. 4.) Car, « s'il n'était pas ressuscité, continue le même Apôtre, notre prédication serait vaine, et votre foi le serait aussi. » (1 Cor. xv, 14.) — 3^o Pour fortifier notre espérance. Lorsque nous voyons notre chef ressusciter, nous sommes portés à espérer que nous, qui sommes ses membres, nous ressusciterons à notre tour. « Si l'on prêche, disait très-bien l'Apôtre, que le Christ est ressuscité

« d'entre les morts, se peut-il qu'il y en ait parmi vous
 « qui ne croient pas à la résurrection des morts? »
 (1 Cor. xv, 12.) On connaît aussi ces paroles de Job :
 « Je sais que mon Rédempteur est vivant et que je res-
 « susciterai moi-même au dernier jour ; c'est l'espérance
 « que je conserve dans mon cœur. » (xix, 25.)—4^o Pour
 donner un modèle à la vie des fidèles, suivant ce double
 mot de Paul : « Comme le Christ est ressuscité d'entre
 « les morts pour la gloire de son Père, ainsi nous de-
 « vons marcher dans une vie nouvelle. » (Rom. vi, 4.)
 « Le Christ, ressuscité d'entre les morts, ne meurt plus ;
 « regardez-vous aussi comme étant morts au péché, et ne
 « vivez plus que pour Dieu. » (Id. 9.) — 5^o Pour com-
 pléter l'œuvre de notre salut. De même que le Christ a
 été humilié par sa mort et a enduré tant de maux pour
 nous délivrer de la mort et de tous les maux ; ainsi il a
 été glorifié par sa résurrection, afin de nous élever à tous
 les biens. Ce n'était pas une autre pensée qui faisait dire
 à l'Apôtre : « Livré pour nos péchés, il est ressuscité pour
 « notre justification. » (Rom. iv, 25.)

La passion du Christ a proprement opéré notre salut en nous délivrant
 de nos maux ; sa résurrection a été le commencement et le gage des biens
 éternels qui nous sont promis.

2. — Convenait-il que le Christ ressuscitât le troisième
 jour ?

Voici ce qui était prédit : « Le Fils de l'homme sera
 « livré aux Gentils, qui en feront un sujet de dérision,
 « qui le flagelleront et le crucifieront ; mais il ressusci-
 « tera le troisième jour. » (Matth. xx, 19.)

Puisque la résurrection devait contribuer à établir la
 foi à la divinité du Christ, elle ne pouvait pas être différée

jusqu'à la fin du monde. Elle ne devait pas non plus avoir lieu immédiatement après la mort du Christ, de peur que la vérité de son humanité ne fût révoquée en doute. Or il suffisait qu'elle fût différée au troisième jour; car il n'arrive point qu'un homme vivant, qui paraît mort, ne donne pas, dans un tel espace de temps, quelque signe de vie. Il convenait, on le voit, que le Christ ressuscitât le troisième jour.

Il est mort le soir, pour marquer qu'il allait détruire les ténèbres du péché; il est ressuscité le matin, pour signifier qu'il nous ouvrait l'entrée de la gloire.

3. — Le Christ est-il le premier qui soit ressuscité ?

Le Christ est ressuscité le premier de la résurrection parfaite qui conduit à la vie immortelle, comme le marque cette parole: « Le Christ, ressuscité d'entre les morts, ne meurt plus. » (Rom. vi, 9.) Mais, pour ce qui est de la résurrection imparfaite qui n'exempte point de mourir une seconde fois, d'autres sont ressuscités avant lui, pour figurer sa propre résurrection.

4. — Le Christ a-t-il été la cause de sa résurrection ?

« Personne ne me ravit l'âme, disait-il lui-même; mais je la quitte et je la reprends de moi-même. » (Jean, x, 18.)

La mort n'ayant séparé la divinité du Christ ni de son corps ni de son âme, son corps, par la vertu de sa divinité, a repris l'âme qu'il avait quittée, et l'âme a repris également le corps dont elle s'était séparée. En ce sens, il a été l'auteur de sa résurrection. Voilà pourquoi l'Apôtre dit: « Quoique le Christ ait été crucifié à raison de la faiblesse de la chair, il vit par la vertu de Dieu. » (2 Cor. ult. 4.)



QUESTION 54.

DES QUALITÉS DU CHRIST RESSUSCITÉ.

Identité du corps du Christ. — Son état glorieux. — Ses cicatrices.

1. — Le Christ, après sa résurrection, a-t-il eu un vrai corps ?

Il dit à ses disciples, qui, effrayés et troublés, croyaient, après sa résurrection, voir un fantôme : « Palpez et voyez ; « un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que « j'en ai. » Il avait donc un corps réel, un corps de la même nature qu'auparavant, et non pas un corps fantastique. Sans cela, en effet, sa résurrection n'aurait pas été véritable.

On demandera peut-être comment un vrai corps a pu passer à travers les portes fermées. — « Si vous pouviez comprendre cela, répond saint Augustin, où serait le miracle ? Là où la raison fait défaut, nous avons la « foi pour base. Celui qui est entré de la sorte, c'est celui-là même qui, « à sa naissance, ne porta aucune atteinte à la virginité de sa mère. »

2. — Le corps du Christ est-il ressuscité tout entier ?

« Les esprits n'ont ni chair ni os, comme vous voyez « que j'en ai. » (Luc, ult. 39.)

La résurrection du Christ n'eût pas été parfaite, si tout ce qui était tombé par la mort n'avait pas de nouveau reçu la vie. C'est pourquoi, ainsi qu'il l'a promis lui-même à ses disciples, disant : « Aucun cheveu de votre

« tête ne se perdra » (Matth. x, 30), sa chair, ses os, son sang, tous les éléments, en un mot, qui composent le corps humain, ont dû, sans altération ni diminution, être réintégrés en lui par sa résurrection, dans laquelle il a certainement revêtu pour la vie immortelle le même corps qu'il avait pris dans sa conception pour la vie mortelle.

3. — Le corps du Christ est-il ressuscité glorieux ?

L'Apôtre dit : « Le Christ reformera notre corps humilié, en le rendant conforme à son corps glorieux. » (Philip. III, 21.)

Une triple raison montre que le Christ ressuscita glorieux. — 1^o Sa résurrection est la cause et le type de la nôtre. Or les corps des saints, à la résurrection, seront glorieux, comme on le voit par cette parole de saint Paul : « Ce qui est semé dans l'ignominie ressuscitera dans la gloire. » (1 Cor. xv, 43.) La cause étant toujours supérieure à l'effet, et le modèle à la copie, il faut que le corps du Christ soit ressuscité glorieux. — 2^o Le Christ avait mérité par les abaissements de sa passion la gloire de sa résurrection ; aussi, après avoir dit : « Maintenant mon âme est troublée, » parole qui se rapportait à sa passion, ajoutait-il : « Mon Père, glorifiez votre nom. » (Jean, XII, 28.) — 3^o Son âme possédait, dès la conception, la jouissance parfaite de la divinité. Mais, par une disposition particulière de la sagesse divine, qui voulait l'accomplissement du mystère de notre rédemption, elle ne faisait point rejaillir sa gloire sur son corps. Il en dut être autrement à la résurrection. Elle put alors la communiquer au corps qu'elle reprenait, et ce corps ressuscita glorieux.

4. — Le corps du Christ a-t-il dû ressusciter avec ses cicatrices ?

Il est écrit que le Seigneur, s'adressant à Thomas, lui dit : « Mettez là votre doigt, et voyez mes mains; mettez « votre main dans mon côté, et ne soyez pas incrédule, « mais fidèle. »

L'Évangile nous apprend donc que le corps de Notre-Seigneur est ressuscité avec ses cicatrices. Ce n'était pas par impossibilité de les effacer. C'était pour garder à jamais les marques de son triomphe, pour mieux inculquer à ses disciples la foi à sa résurrection, pour présenter incessamment à son Père, dans les prières qu'il lui adresse en notre faveur, les marques du genre de mort qu'il a souffert, pour rappeler à ceux qu'il a rachetés sa miséricorde, pour montrer enfin, dans son dernier avènement, la justice de ses arrêts contre les damnés, auxquels il pourra dire: Voici l'homme que vous avez crucifié; voyez les blessures que vous lui avez faites; reconnaissez le flanc que vous avez percé; par vous et pour vous ce cœur a été ouvert, et vous n'avez pas voulu y entrer.



QUESTION 55.

DE LA MANIFESTATION DE LA RÉSURRECTION.

La résurrection a dû être manifestée, non à tout le peuple, mais à des témoins choisis. — Du message des anges. — Le Christ ressuscité n'a pas dû converser continuellement avec ses disciples. — Pourquoi il a pris parfois une figure étrangère. — Comment il a prouvé sa résurrection.

1. — La résurrection du Christ a-t-elle dû être manifestée à tous les hommes, ou seulement à quelques-uns en particulier ?

Saint Pierre disait aux Juifs : « Dieu a ressuscité celui que vous avez fait mourir, et il a voulu qu'il se manifestât, non à tout le peuple, mais à des témoins choisis. » (Act. x, 40.)

Tel est l'ordre de la Providence que, pour les vérités qui sont un don spécial de la grâce, Dieu les révèle immédiatement à des êtres supérieurs, qu'il charge de les transmettre aux autres. La résurrection, qui touchait à la vie future, puisque le Christ ressuscita dans la gloire, est de ce nombre ; elle devait être manifestée, non à tout le peuple, mais à quelques hommes en particulier, avec mission de la proposer à la foi de tous les autres.

Ce ne fut pas sans dessein que le Sauveur apparut d'abord aux saintes femmes ; il voulait que le sexe qui, à l'origine du monde, nous avait apporté la mort, annonçât le premier la vie du Christ ressuscité dans la gloire. « Ainsi, dit saint Cyrille, ce fut la femme, premier instrument de la mort,

« qui nous apprit la première l'auguste mystère de notre rédemption; elle fut dès-lors relevée de son ignominie et de la malédiction qui pesait sur elle. » Cela nous marque aussi que, dans la gloire éternelle, il n'y aura aucune infériorité dans la femme, et que celle qui aura en plus de charité aura aussi plus de gloire. Les saintes femmes, qui, par l'amour le plus tendre pour Jésus, ne voulurent pas abandonner le tombeau, dont les disciples s'étaient éloignés, eurent le privilège de voir, avant les disciples, leur Sauveur ressuscité.

2. — Aurait-il convenu que le Christ ressuscitât à la vue de ses disciples ?

Ce fut un ange qui dit aux saintes femmes : « Il est ressuscité; il n'est plus ici. » (Marc, ult. 6.)

Notre-Seigneur, par sa résurrection, entra dans la vie immortelle, glorieuse, et conforme à celle de Dieu. Pour cette raison même, il n'eût pas été convenable que sa résurrection s'accomplît à la vue de ses disciples; il l'était beaucoup plus que, suivant le principe invoqué plus haut, elle leur fût annoncée par les anges.

Les Apôtres, qui virent de leurs propres yeux le Sauveur vivant après sa résurrection, et qui l'avaient également vu mort, peuvent être appelés des témoins oculaires de sa résurrection; mais, tout d'abord, ils ne la connurent que par la foi à la parole des anges.

3. — Le Christ, après sa résurrection, devait-il être continuellement avec ses disciples ?

« Huit jours après, dit saint Jean, le Christ apparut à ses disciples. » (xx, 26.) Il n'était donc pas continuellement avec eux.

La vérité de la résurrection et la gloire du Sauveur ressuscité, voilà ce qui devait être manifesté aux disciples.

Pour démontrer la vérité de sa résurrection, il suffisait au Christ de leur apparaître à plusieurs reprises, de con-

verser familièrement avec eux, de manger, de boire en leur présence, et de se laisser toucher de leurs mains. — Pour manifester sa gloire, il ne convenait pas qu'il demeurât constamment avec eux, de peur qu'ils ne crussent qu'il était revenu à sa vie mortelle. — Par conséquent, le Christ, après sa résurrection, ne devait pas être sans interruption avec ses disciples.

Quant au bonheur de le voir continuellement au ciel, il leur dit : « Je vous verrai de nouveau ; votre cœur sera dans la joie, et cette joie ne vous sera point ravie. » (Jean, xvi, 22.) — Il se montra cinq fois, le jour même de sa résurrection : 1° aux saintes femmes, près du sépulcre ; 2° aux mêmes, à leur retour ; 3° à saint Pierre ; 4° aux disciples allant à Emmaüs ; 5° aux disciples réunis à Jérusalem, parmi lesquels saint Thomas n'était point. Après ce premier jour, il apparut : 6° aux disciples, saint Thomas présent ; 7° près la mer de Tibériade ; 8° sur la montagne de Galilée ; 9° dans un dernier repas ; 10° le jour de l'Ascension, où il monta au ciel. Nous ne voyons point d'autres apparitions dans l'Évangile ; mais il faut observer que, suivant saint Jean (xx, 30), tout n'a pas été écrit. Saint Paul dit que Notre-Seigneur fut vu par plus de cinq cents frères, et qu'il apparut ensuite à saint Jacques (I Cor. xv, 6) ; or ces apparitions ne sont cependant pas rapportées par les Évangélistes.

4. — Le Christ devait-il apparaître à ses disciples sous une forme étrangère ?

Saint Marc dit : « Après cela, il se montra sous une forme étrangère à deux disciples qui allaient aux champs. » (Ult. 12.)

La résurrection a dû être manifestée à la manière des choses divines, qui nous le sont diversement selon nos dispositions à leur égard. Et, en effet, notre âme est-elle bien disposée, elle les perçoit dans leur vérité ; est-elle mal disposée, elle ne les voit qu'avec obscurité. « L'homme

« charnel, a dit saint Paul, ne perçoit pas ce qui est de « l'esprit de Dieu » (1 Cor. II, 14.) Cette observation nous explique pourquoi le Christ apparut tel qu'il était aux disciples disposés à croire, et pourquoi il se montra sous une autre forme à ceux qui disaient avec une foi chancelante: « Nous espérons pourtant qu'il rachèterait Israël. » (Marc, ult. 12.) Tel il était spirituellement dans leur âme, tel il se montra corporellement à leurs yeux: il n'était pour leur foi qu'un étranger; il feignit d'aller plus loin, comme un étranger.

Toute fiction n'est pas un mensonge; il y a des figures dans les faits comme dans les paroles. Le Sauveur se proposait de donner un enseignement. Mais il ne permit une telle illusion que jusqu'à la fraction du pain, afin de nous apprendre que la participation à l'unité de son corps détruit les obstacles dont le malin esprit se sert pour nous empêcher de le reconnaître.

5. — Le Christ a-t-il dû démontrer la vérité de sa résurrection par des arguments?

« Pendant quarante jours il apparut à ses disciples, leur « démontrant par beaucoup d'arguments qu'il était vivant, « et leur parlant du royaume de Dieu. » (Act. I, 3.)

Le mot argument signifie parfois une raison que l'on apporte pour démontrer une vérité auparavant douteuse, et parfois un signe sensible qui a pour objet la manifestation d'un fait. Dans le premier sens, le Christ ne démontra point sa résurrection par des arguments, c'est-à-dire par des preuves tirées de la raison humaine, dont elle dépassait la sphère. Invoquant seulement l'autorité des saintes Ecritures, fondement de la foi, il disait: « Ne « fallait-il pas que tout ce qui est écrit de moi dans la « Loi, dans les Psaumes et dans les Prophètes, s'accom-

« plit? » (Luc, ult. 44.) Dans la seconde acception, on peut dire qu'il démontra par des arguments, ou, en d'autres termes, par des signes évidents, qu'il était vraiment ressuscité. Il fit valoir ce genre de preuves pour un double motif : premièrement, à cause du peu de disposition qu'il trouvait dans ses disciples pour la foi à ce mystère ; et de là ce reproche qu'il leur adressait : « O hommes aveugles et dont le cœur est lent à croire ! » (Luc, ult. 25) ; secondement, afin que leur témoignage, appuyé sur les signes qui les avaient frappés, fût plus efficace lorsqu'ils pourraient s'exprimer ainsi : « Ce que nous avons vu, ce que nous avons entendu, ce que nous avons touché de nos mains, voilà ce que nous vous attestons. » (1 Jean, I, 1.)

6. — Les preuves données par le Christ ont-elles suffisamment démontré sa résurrection ?

Notre-Seigneur a démontré sa résurrection par des témoignages et par des signes également irrécusables.

Les témoignages sont : en premier lieu, celui des anges, qui l'annoncèrent aux saintes femmes, ainsi que le rapportent les quatre Evangelistes ; en second lieu, celui des Écritures. — Les arguments ou signes sensibles furent pris de son corps et de son âme. Il fit toucher son corps à ses disciples, en leur disant : « Touchez et voyez ; car les esprits n'ont ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. » Preuve qu'il avait un corps vrai, palpable, et non un corps fantastique. Il se montra à eux avec tous ses traits, leur permettant de le contempler à loisir. Il fit voir que son corps était numériquement le même qu'auparavant, en dévoilant les cicatrices de ses plaies. « Voyez mes pieds et mes mains, leur disait-il, et reconnaissez-moi. » (Luc, ult. 39.) Les preuves tirées de son âme

n'étaient pas moins fortes. Il mangea et but avec ses disciples ; œuvre de la vie nutritive. Il répondit aux questions qu'on lui adressa et salua ceux qui étaient présents ; œuvre de la vie sensitive, par laquelle il montrait qu'il possédait les sens de l'ouïe et de la vue. Il instruisit ses disciples et leur expliqua les Ecritures ; œuvre de la vie intellectuelle. Enfin, pour que rien ne manquât à la manifestation de sa résurrection , il prouva, et par le miracle de la pêche miraculeuse, et par celui de son ascension, qu'il avait aussi la nature divine. Il entra, les portes fermées, dans le lieu où ses disciples étaient réunis, et il se déroba tout à coup à leurs yeux, ce qui attestait avec évidence qu'il était revêtu d'un corps glorieux.

Si chaque argument, pris séparément, ne suffit pas pour démontrer parfaitement sa résurrection, leur réunion, très-certainement, la démontre de la manière la plus incontestable ; notamment le témoignage des Ecritures, les paroles des anges, et l'assertion même du Christ, confirmée par des miracles.



QUESTION 56.

DE LA RÉSURRECTION DU CHRIST CONSIDÉRÉE COMME CAUSE DE LA NÔTRE.

Que la résurrection du Christ est la cause de notre résurrection corporelle et spirituelle.

1. — La résurrection du Christ est-elle la cause de la résurrection des corps ?

Selon la doctrine de l'Apôtre , « Notre-Seigneur est ressuscité d'entre les morts, comme étant les prémices de ceux qui dorment dans le tombeau ; car, dit-il, la mort est venue par un homme, et par un homme aussi a lieu la résurrection des morts. » (1 Cor. xv, 20.) Rien n'est plus rationnel. Toute cause agit d'abord sur ce qui est plus rapproché d'elle, et elle atteint ensuite ce qui est plus éloigné. Conformément à cette loi, le Verbe de Dieu, source de la vie, a donné d'abord l'immortalité à son propre corps ; il s'en sert ensuite comme d'un instrument pour produire la résurrection dans tous les autres.

Il est certain que la résurrection du Christ est la cause efficiente et exemplaire de la nôtre : efficiente, en tant que l'humanité du Christ, qui en a été l'objet, opère par la vertu de sa divinité, dont elle est en quelque sorte l'instrument ; exemplaire, d'après cette loi que ce qui est plus parfait dans un genre est le type et le modèle de ce qui est moins parfait. Mais si, comme cause efficiente, elle s'étend aux méchants et aux bons, elle se borne, comme cause exemplaire, à ces derniers, les seuls qui soient rendus conformes à l'image du Fils de Dieu. Aussi cette parole de l'Apôtre :

« Il reformera notre corps humilié et le rendra semblable à son corps glorieux » (Philip. III, 21), ne s'applique-t-elle qu'à la résurrection des élus.

2. — La résurrection du Christ est-elle la cause de la résurrection des âmes ?

L'Apôtre écrit : « Il est ressuscité pour notre justification. » (Rom. IV, 25.) La justification est la résurrection des âmes. La résurrection du Christ est donc la cause de notre résurrection spirituelle dans le présent, non moins que de celle de nos corps dans l'avenir.

Nous l'avons remarqué, elle agit par la vertu de la divinité du Christ, dont la puissance s'étend aux âmes et aux corps ; car Dieu fait vivre l'âme par la grâce, et le corps par l'âme. Dès-lors elle produit, non-seulement la résurrection de nos corps, mais encore celle de nos âmes. Elle en est même le type et l'exemplaire ; car notre âme doit se former sur le modèle du Christ ressuscité, conformément à la doctrine de l'Apôtre, qui dit : « Le Christ est ressuscité d'entre les morts par la gloire de son Père ; ainsi nous devons marcher, nous aussi, dans une vie nouvelle. Ressuscité, il ne meurt plus ; de même, nous devons nous estimer morts au péché pour vivre éternellement avec lui. » (Rom. VI, 4.)



QUESTION 57.

DE L'ASCENSION DU CHRIST.

Pourquoi le Christ a dû monter dans les cieux. — En quel sens il y est monté selon sa nature divine. — Par quelle vertu il y est monté. — Sa sublime élévation au-dessus de toutes les créatures. — Effets de l'ascension sur notre salut.

1. — Convenait-il que le Christ montât au ciel ?

Il a dit : « Je monte vers mon Père et vers votre Père. »
(Jean, xx, 17.)

Le Christ était entré par sa résurrection dans la vie immortelle et incorruptible : le lieu que nous habitons est le séjour des êtres corruptibles, tandis que le ciel est celui de l'incorruptibilité ; il n'était pas convenable que le Christ demeurât parmi nous après sa résurrection. Il devait monter aux cieux.

Quoique sa présence corporelle ait été retirée aux fidèles, il ne cesse pas d'être présent au milieu d'eux par sa divinité, conformément à cette parole qu'il a prononcée : « Voilà que je suis avec vous tous les jours jusqu'à » la consommation des siècles. » (Matth. ult. 20.) « Celui qui monte dans » les cieux, dit très-bien le pape saint Léon, n'abandonne pas ses enfants » d'adoption. » Au contraire, son ascension, plus utile pour nous que sa présence corporelle, fortifie notre foi, qui a pour objet les choses invisibles ; anime notre espérance, selon cette parole : « Je viendrai de nouveau et je » vous conduirai avec moi, pour que vous soyez où je suis moi-même »

(Jean, XIV, 3), et excite notre amour pour les biens éternels. Voilà ce qui fait dire à l'Apôtre : « Cherchez ce qui est dans le ciel, où le Christ est assis à la droite de Dieu. Goûtez les biens supérieurs, et non ceux de la terre. » (Col. III, 1.)

2. — Convenait-il que le Christ montât au ciel selon sa nature divine ?

La préposition *selon* peut signifier deux choses : le mode d'être de celui qui monte, et la cause de son ascension. — Signifie-t-elle le mode d'être ? Le Christ n'est pas monté au ciel selon sa nature divine, qui est spirituelle et immobile. Il y est monté en tant qu'homme, et non en tant que Dieu. — Désigne-t-elle la cause de l'ascension ? Le Christ est monté au ciel selon sa nature divine, c'est-à-dire par sa divinité. « Il a été, dit saint Augustin, attaché à la croix par ce qui est de nous ; il est monté au ciel par ce qui est de lui. »

3. — Le Christ est-il monté au ciel par sa vertu propre ?

« Elic, montant au ciel sur un char de feu, dit saint Grégoire, nous montre qu'un pur homme a besoin pour cela d'un secours étranger. Mais notre Rédempteur n'est porté ni sur un char, ni par les anges. Celui qui avait fait toutes choses devait s'élever au-dessus de tout par sa propre vertu. »

Le Christ, en effet, est monté au ciel par sa propre puissance : d'abord, par sa puissance divine ; ensuite, par celle de son âme glorifiée qui mouvait à son gré le corps qu'elle animait. De cette façon, sa vertu divine a été la cause primordiale de son ascension ; car si le corps devient glorieux par sa participation à la gloire de l'âme,

l'âme devient bienheureuse par sa communication avec la nature divine.

Nous reviendrons sur ce sujet, en traitant de la résurrection générale.

4. — Le Christ est-il monté au-dessus de tous les cieux ?

L'Apôtre dit formellement : « Il est monté au-dessus de tous les cieux, afin de tout remplir. » (Eph. iv, 10.)

Son corps brille de la plus grande gloire : il était très-convenable qu'il fût élevé au-dessus de tous les autres corps glorieux.

Le corps du Christ peut très-bien être en-dehors de l'espace renfermé par les cieux, dont il n'a rien à recevoir : les corps glorieux n'ont pas besoin d'occuper un lieu. Il n'est pas impossible qu'il existe simultanément dans un même lieu avec un autre corps : un miracle peut faire qu'il en soit ainsi.

5. — Le corps du Christ est-il monté plus haut que toutes les créatures spirituelles ?

« Le Christ est placé, dit l'Apôtre, au-dessus de toutes les Principautés et de toutes les Puissances. » (Eph. i, 21.)

Inférieur aux substances spirituelles par sa nature propre, son corps leur est néanmoins très-supérieur à raison de son union hypostatique avec la divinité : il convient qu'il soit élevé au-dessus de toutes les créatures.

6. — L'ascension du Christ est-elle pour nous une cause de salut ?

Le Christ a dit : « Il vous est utile que je m'en aille. » (Jean, xvi, 7.)

Son ascension, tant de notre côté que du sien, est utile à notre salut. De notre côté, elle nous excite à la foi, à l'espérance et à la charité, en même temps qu'elle augmente

notre vénération à son égard, en nous montrant en lui, non plus un homme mortel, mais le Dieu qui règne au plus haut des cieux. « Si nous avons connu le Christ selon la chair, disait saint Paul, maintenant nous ne le connaissons plus ainsi. » (2 Cor. 5, 16.) De son côté, il nous ouvre la voie du ciel, selon cette parole qu'il a dite lui-même : « Je vais vous préparer une place. » Comme il faut que les membres arrivent où leur chef les précède, il a ajouté : « Afin que vous soyez où je serai. » (Jean, xiv, 2 et 3.) Pour gage de sa promesse, il conduit avec lui au ciel les âmes qu'il a délivrées des enfers; ce que le Psalmiste annonçait d'avance par ces paroles : « Il montera au ciel, emmenant une multitude de captifs. » (Ps. LXVII, 17.) De même que le grand-prêtre, sous l'Ancien Testament, pénétrait dans le sanctuaire pour intercéder auprès de Dieu en faveur du peuple; de même il entre dans le ciel, afin d'intercéder pour nous en présentant sa nature humaine à son Père, qui, non content de l'avoir exaltée si haut, a pitié de ceux pour lesquels elle a été prise. Du trône où il est assis comme Dieu et comme Seigneur, il répand lui-même sur les hommes ses dons divins, selon cette parole : « Il est monté au-dessus de tous les cieux, afin de tout remplir de ses bienfaits. » (Eph. iv, 10.) L'ascension, comme on le voit, est pour nous une cause de salut.



QUESTION 58.

DE LA PLACE QUE LE CHRIST OCCUPE A LA DROITE DE SON PÈRE.

Signification de ces paroles : « Il est assis à la droite de Dieu le Père. » — Que ce privilège est exclusivement propre au Christ.

1.—Le Christ est-il assis à la droite de Dieu le Père?

Saint Marc dit : « Le Seigneur Jésus, après leur avoir parlé, monta au ciel, où il est assis à la droite de Dieu. » (Ult. 19.)

« Etre assis » implique deux idées : celle du repos, et celle de la puissance royale ou judiciaire. Au Christ se reposant d'une manière immuable dans la béatitude éternelle et régnant avec son Père dont il a reçu le pouvoir de juger tous les hommes, il convenait d'être assis à la droite de Dieu le Père ; car celui qui est assis à la droite du roi règne et juge en qualité de premier assesseur.

Il n'y a rien en cela de corporel et de local : la droite du Père signifie la gloire et les honneurs de la divinité ; être assis, annonce le juge.

2. — Le Christ, en tant qu'il est Dieu, est-il assis à la droite du Père ?

Le Christ, comme Dieu, est assis à la droite de son Père, puisque nous entendons par là qu'il possède avec lui la gloire divine, la béatitude suprême et le pouvoir souverain de juger, prérogatives attachées à sa divinité.

3. — Le Christ, en tant qu'il est homme, est-il assis à la droite du Père ?

Assis, en tant que Dieu, à la droite du Père, auquel il est égal par l'identité de la nature divine, le Christ y est pareillement assis comme homme, en vertu non-seulement de son union hypostatique, mais encore de sa grâce habituelle, qui, incomparablement plus abondante en lui que dans les autres créatures, lui a conféré, outre la béatitude la plus grande, le pouvoir royal et judiciaire.

4. — Est-il exclusivement propre au Christ d'être assis à la droite du Père ?

Etre assis à la droite de Dieu le Père, c'est, d'après ce qui précède, lui être égal selon la nature divine, et être établi, selon la nature humaine, dans une parfaite possession des biens suprêmes, au-dessus de toutes les créatures. A nul autre qu'au Christ n'appartiennent ces deux privilèges. « Quel est, demande saint Paul, celui des anges à qui Dieu ait jamais dit : « Asseyez-vous à ma droite ? » (Heb. 1, 13.) C'est donc une prérogative qui lui est exclusivement propre d'être assis à la droite du Père.



QUESTION 59.

DU POUVOIR JUDICIAIRE DU CHRIST.

Le pouvoir judiciaire ne convient proprement qu'au Christ.

— Il a ce pouvoir comme Dieu et comme homme. — Il l'a mérité comme homme. — Tout est soumis à son jugement. — Nécessité d'un jugement final ou dernier. — Il jugera, comme homme, les anges eux-mêmes.

1. — Le pouvoir judiciaire devait-il être spécialement attribué au Christ ?

« Dieu l'a établi le juge des vivants et des morts. »
(Act. x, 42.)

Il convenait que le Fils de Dieu fût investi du pouvoir de juger. « Le Verbe, dit saint Augustin, est la Vérité immuable, la Loi des arts et l'Art même du suprême Artisan. » De même que nous avons nous-mêmes le droit de juger par la vérité ce qui est au-dessous de nous ; de même la suprême Vérité, dont nous dépendons, a le droit de nous juger, et personne n'a celui de la juger, pas même le Père, auquel elle n'est pas inférieure. Ce que le Père lui-même juge, il le juge par elle, comme le marque cette parole : « Le Père ne juge personne ; il a donné tout jugement à son Fils. »

Puisque Dieu le Père, qui a fait toutes choses par son Fils comme par son Art, juge aussi toutes choses par lui, le pouvoir judiciaire qu'il possède radicalement doit être spécialement attribué au Christ.

2. — Le pouvoir judiciaire appartient-il au Christ comme homme ?

« Dieu lui a donné le pouvoir de juger, parce qu'il est « le Fils de l'homme. » (Jean, v, 27.)

Nous l'avons reconnu, le Christ, même en tant qu'homme, est le Chef de l'Eglise, et Dieu lui a tout assujetti. Il s'ensuit que la puissance judiciaire lui appartient, même sous le rapport de sa nature humaine; et cela pour un triple motif: d'abord, à cause de son union et de son affinité avec les hommes. Dieu veut nous juger par lui, afin que son jugement nous soit plus doux, selon cette parole de l'Apôtre: « Nous avons en lui un Pontife « qui peut compatir à nos infirmités. » (Heb. iv, 15.) La seconde raison, c'est qu'au jugement dernier, Dieu ressuscitera les corps par le Fils de l'homme, comme il ressuscite maintenant les âmes par le même Christ, en tant qu'il est le Fils de Dieu. Enfin, il était juste que les bons et les méchants, qui seront jugés, puissent apercevoir leur juge.

L'âme du Christ reçoit de son union avec la divinité la connaissance des secrets des cœurs et le droit d'en juger. Voilà pourquoi il est écrit: « En « ce jour, Dieu jugera les secrets des hommes par Jésus-Christ. » (Rom. ii, 16.)

3. — Le Christ a-t-il acquis par ses mérites le pouvoir de juger ?

Job disait: « Votre cause a été jugée comme celle de « l'impie; c'est pourquoi vous recevrez le jugement et la « justice. » (xxxvi, 17.)

Rien n'empêche qu'une seule et même chose ne soit due à quelqu'un pour plusieurs motifs. Quoique la puissance judiciaire appartienne à Notre-Seigneur à raison de sa personne divine, de sa dignité de Chef et de la pléni-

tude de sa grâce habituelle, il l'a néanmoins méritée. Celui-là, d'après la justice de Dieu, devait être juge qui avait combattu et vaincu pour la justice, après avoir été injustement jugé. Il le disait lui-même : « J'ai vaincu et je me suis assis sur le trône de mon Père. » (Apoc. III, 21.)

4. — La puissance judiciaire du Christ s'étend-elle à toutes les choses humaines ?

Il est écrit : « Le Père a donné tout jugement à son Fils. » (Jean, v, 22.)

A considérer la nature divine du Christ, tout jugement lui appartient comme au Père lui-même. A considérer sa nature humaine, le jugement de toutes les choses de ce monde lui appartient encore, tant à raison de l'union hypostatique de son âme avec le Verbe de Dieu qu'à cause des mérites mêmes de sa mort ; car, comme le dit l'Apôtre, « il est mort et il est ressuscité pour exercer la souveraine puissance sur les vivants et sur les morts : « aussi paraîtrons-nous tous devant son tribunal. » (Rom. XIV, 9 et 10.) Si sa puissance judiciaire ne s'étendait pas à toutes les choses humaines, qui ont pour fin notre salut éternel, comment pourrait-il, dans son jugement, admettre les hommes à la béatitude ou les en exclure ?

5. — Après le jugement rendu dans le temps présent, en reste-t-il un autre ?

« La parole que je vous ai annoncée, disait Notre-Seigneur, jugera, au dernier jour, celui qui me rejette. » (Jean, XII, 48.) Il y aura donc un jugement final au dernier jour du monde.

Remarquons-le bien, notre vie temporelle est dépendante

de l'avenir sous certains rapports. Elle survit dans la mémoire des hommes, qui l'honorent ou la flétrissent. Elle survit dans les enfants, comme le marque cette parole : « Un père meurt, et il ne semble pas mort ; il a laissé son semblable après lui » (Eccl. xxx, iv) ; et cependant beaucoup de mauvais fils ont de bons parents, et, réciproquement, beaucoup de mauvais parents laissent après eux de bons fils. Elle survit par ses œuvres : l'hérésie d'Arius et des autres sectaires engendrera l'infidélité jusqu'à la fin du monde, et jusque-là aussi la prédication des Apôtres propagera la vraie foi. Elle survit quant au corps, qui, tantôt enseveli avec honneur, est tantôt privé de sépulture. Elle survit dans les choses où nous mettons notre affection ; car si, parmi les biens temporels, il en est qui passent avec rapidité, il en est d'autres aussi qui ont une longue durée.

Rien de tout cela ne doit échapper à l'appréciation du jugement divin. Et, cependant, il ne se peut pas que, durant le cours des siècles, toutes ces choses soient jugées complètement et définitivement. Il faut, dès-lors, qu'il y ait, au dernier jour, un jugement suprême qui assigne, avec une équité notoire, ce qui appartient, sous tous les rapports, à chacun des hommes.

6. — Le pouvoir judiciaire du Christ s'étend-il sur les anges ?

L'Apôtre disait : « Ne savez-vous pas que nous jugeons les anges ? » — Nous n'en serons les juges que par l'autorité du Christ. A plus forte raison, le Christ lui-même a le pouvoir de les juger.

Ce pouvoir lui appartient à raison non-seulement de sa nature divine, mais de sa nature humaine. D'abord,

l'union hypostatique donne à son âme une vertu plus parfaite que celle des esprits célestes: « Le Verbe, dit saint Paul, ne s'est jamais uni les anges; et cependant il s'est uni la race d'Abraham. » (Heb. II, 16.) Ensuite, sa nature humaine a mérité, par les abaissements de la passion, d'être élevée au-dessus des anges; si bien que, selon les expressions de l'Apôtre: « Au nom de Jésus, tout genou doit fléchir au ciel, sur la terre et dans les enfers. » (Philip. II, 10.) Enfin, les anges ont des fonctions par rapport aux hommes, dont le Christ est tout particulièrement le Chef, et dès-lors ils lui sont assujettis, sous un triple rapport, dans les œuvres qui concernent notre salut: 1^o tous, quant à la dispensation des œuvres qu'ils doivent accomplir; 2^o les bons, quant à leur récompense accidentelle, conformément à cette parole: « Il y a une grande joie parmi les anges de Dieu, lorsqu'un pécheur fait pénitence » (Luc, xv, 10); 3^o les mauvais, quant à leurs punitions accidentelles, dont nous avons un exemple dans ce cri de l'un d'eux: « Qu'y a-t-il de commun entre vous et nous, Jésus de Nazareth? Êtes-vous venu pour nous perdre? » (Marc, I, 24); 4^o les bons et les mauvais, en ce qui est essentiel à leur état heureux ou malheureux. Mais ceci fut accompli dès l'origine du monde en tant que le Christ est le Verbe de Dieu.

On peut dire, en général, que tous les êtres, sans exception, sont régis par l'âme du Christ, supérieure à toute créature. Dieu n'a pas, pour cela, mis à la tête du gouvernement du monde un autre que lui-même; le Christ Notre-Seigneur est tout à la fois Dieu et homme.



DES SACREMENTS.

DES SACREMENTS.

		Quest.	
DES SACREMENTS. (V. tab. 30.)	En général.	Nature..... 60	
		Nécessité..... 61	
		Effets. {	La grâce sacramentelle..... 62
			Le caractère..... 63
		Cause..... 64	
		Nombre..... 65	
	En particulier.	Le Baptême..... (Tab. 36.)	
		La Confirmation.... (T. <i>id.</i>)	
		L'Eucharistie..... (T. 37.)	
		La Pénitence..... (T. 38 <i>bis.</i>)	
		L'Extrême-Onction. (T. 39.)	
		L'Ordre..... (T. <i>id.</i>)	
	Le Mariage..... (T. 40.)		

EXPLICATION.

Maintenant que nous en avons fini avec ce qui tient aux mystères du Christ, nous allons traiter des sacrements de l'Eglise, qui tirent leur vertu du Verbe incarné.

Nous parlerons : 1^o des sacrements en général ; 2^o de chaque sacrement en particulier.

Sacrements en général. — Leur nature⁶⁰. — Leur nécessité⁶¹. — Leurs effets : la grâce⁶², — et le caractère⁶³. — Leur cause principale⁶⁴. — Ils sont au nombre de sept⁶⁵.

Pour chaque sacrement en particulier, voyez les tableaux suivants, à commencer par celui du Baptême et de la Confirmation.

QUESTION 60.

DE LA NATURE DES SACREMENTS.

Les sacrements sont des signes.—Cas où un signe est un sacrement.—Ce qui est signifié.—Du signe sensible.—Nécessité d'une matière déterminée par Dieu.—Nécessité des paroles qui constituent la forme.—On ne doit rien changer à la forme des sacrements.

1 — Les sacrements sont-ils des signes ?

Saint Augustin a dit : « Le sacrifice visible est un sacrement du sacrifice invisible, c'est-à-dire un signe sacré. »

Quoique le mot sacrement puisse servir à désigner toutes les choses qui ont une sainteté invisible ou qui ont avec la sainteté une relation de causalité, de signe ou de toute autre nature, nous le réserverons pour exprimer les rapports d'un signe avec une chose sacrée. Nous pouvons conséquemment dire, dès maintenant, que les sacrements sont des signes.

2. — Tout signe d'une chose sacrée est-il un sacrement ?

Les signes se donnent tout spécialement aux hommes, dont l'esprit s'avance du connu à l'inconnu. Cela étant,

le mot sacrement convient proprement au signe d'une chose sacrée qui nous concerne. Dès-lors, on peut très-bien définir un sacrement : « le signe d'une chose sacrée « instituée pour sanctifier les hommes. » Ainsi, tout signe d'une chose sacrée qui nous sanctifie est un sacrement.

Quelqu'un objectera peut-être qu'il résulte de notre définition que les créatures visibles, qui, selon saint Paul, « font connaître les perfections invisibles de Dieu, » sont des sacrements. — Les créatures visibles révèlent, il est vrai, la sagesse et la bonté de Dieu; mais si elles font connaître ces divines perfections comme saintes en elles-mêmes, elles ne les représentent pas comme nous sanctifiant; c'est pourquoi elles ne sont pas des sacrements.

Pour ce qui est des rites de l'Ancien Testament, on peut donner le nom de sacrements à ceux qui figuraient la sainteté de Jésus-Christ, non en tant qu'il est saint en lui-même, mais en tant qu'il nous sanctifie; par exemple, à l'immolation de l'agneau pascal, figure de l'immolation du divin Agneau, par lequel nous sommes sanctifiés.

Sous la nouvelle Alliance, on n'appelle pas sacrements les choses qui, comme l'aspersion de l'eau bénite, signifient seulement une disposition à la sainteté; on réserve ce mot pour celles qui sont le signe de la sainteté parfaite.

3. — Les sacrements ne sont-ils le signe que d'une seule chose ?

Nous l'avons dit, les vrais sacrements sont destinés à signifier une chose sacrée qui nous sanctifie. Or, dans notre sanctification, on peut considérer la cause, l'effet et la fin. La cause, c'est la passion du Christ; l'effet, la grâce et les vertus; la fin, la vie éternelle. Les sacrements signifient tout cela : ils rappellent la passion du Christ, représentent la grâce et annoncent la gloire future.

4. — Un sacrement est-il toujours un signe sensible ?

« La parole, dit saint Augustin, se joint à l'élément, et le sacrement existe. » Donc un sacrement est toujours quelque chose de sensible.

Dieu pourvoit aux besoins des êtres comme il convient à leur nature. Or il est naturel aux hommes de s'élever par les choses sensibles à la connaissance du monde spirituel. D'un autre côté, les signes conduisent notre esprit d'un objet à un autre. Si donc les choses sacrées dont les sacrements sont les signes constituent des biens spirituels qui nous sanctifient, il convenait que certains objets sensibles servissent à les exprimer; telles les images sensibles de l'Écriture sainte nous font comprendre les vérités de l'ordre spirituel.

5. — Faut-il pour les sacrements des choses déterminées ?

« Si quelqu'un ne renaît pas de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne saurait entrer dans le royaume des cieux. » (Jean, III, 5.)

Dieu seul peut fixer les conditions de notre sanctification: il n'appartient pas à l'homme de les établir à son gré. Or les sacrements de la loi nouvelle nous sanctifient, comme le marque cette parole : « Vous avez été purifiés, vous avez été sanctifiés » (1 Cor. VI, 11); donc on doit y faire usage des choses déterminées par l'institution divine.

Que l'on ne dise pas que cette détermination a rétréci la voie du salut; on trouve ces choses sans peine.

6. — Faut-il des paroles pour la signification des sacrements ?

Ce mot de saint Augustin : « La parole se joint à l'é-

« lément, et le sacrement existe, » démontre à lui seul la nécessité des paroles pour les sacrements.

Et, en effet, les considère-t-on dans leur rapport avec le Verbe incarné, cause de la grâce sanctifiante? Ils en prennent en quelque sorte la ressemblance par là même que notre parole ou verbe se joint à une chose sensible; car, dans l'incarnation, le Verbe s'est uni à une chair sensible. — Les considère-t-on dans leur rapport avec les hommes qu'ils sanctifient? Composés d'une âme et d'un corps, nous y trouvons un remède conforme à notre nature, lorsqu'ils affectent notre corps par l'élément visible, et notre âme par la parole, au moyen de la foi. — Les considère-t-on dans leur rapport avec la signification sacramentelle? La parole étant le premier des signes reçus parmi nous pour exprimer les conceptions de notre esprit, il était nécessaire, afin de rendre complète cette signification, de déterminer par quelques paroles le sens des choses sensibles que l'on y emploie. L'eau, par exemple, peut également signifier une ablution, parce qu'elle est liquide, et un rafraîchissement, à raison de sa fraîcheur. Mais quand on dit: « Je te baptise, » il est évident que l'on s'en sert pour signifier la purification spirituelle. — A un triple point de vue, il fallait donc que, dans les sacrements, des paroles fussent unies aux choses sensibles.

Les paroles et les choses sensibles, en se réunissant, y constituent une sorte d'unité, comme la forme et la matière dans un être.

Sous le mot choses nous comprenons aussi les actions sensibles, telles que l'ablution, l'onction, et les autres semblables.

7. — Faut-il des paroles déterminées pour les sacrements?

Notre-Seigneur a prononcé des paroles déterminées

dans la consécration du sacrement de l'Eucharistie, en disant : « Ceci est mon corps. » (Matth. xxvi, 26.) Il a prescrit à ses Apôtres d'employer une formule déterminée pour le baptême, lorsqu'il leur a dit : « Allez, enseignez « toutes les nations, baptisez-les au nom du Père, et du « Fils, et du Saint-Esprit. » (Matth. xxviii, 19.)

Les paroles, dans les sacrements, remplissent le rôle de la forme ; les choses sensibles, celui de la matière. Or, dans tous les composés d'une matière et d'une forme, le principe déterminant n'est autre que la forme, à laquelle la matière, qui doit lui être proportionnée, se rapporte comme à sa fin et à son terme ; car la forme est plus essentielle que la matière à l'existence d'un être. Si donc les sacrements exigent des choses sensibles déterminées pour leur matière, à plus forte raison veulent-ils pour leur forme des paroles également déterminés.

On dira que les mots ne sont pas partout les mêmes. — Cela est vrai. Mais, comme le dit saint Augustin, « la parole opère dans les sacrements « par le sens que la foi y attache, et non par le son extérieur de la voix. » Or ce sens peut être le même partout, malgré la diversité des idiomes.

Observons ici que l'altération des paroles rend un sacrement invalide dans deux cas : premièrement, lorsque le ministre, la faisant à dessein, ne paraît pas avoir l'intention de faire ce que fait l'Eglise ; secondement, lorsque, provenant d'une erreur ou d'une prononciation vicieuse, elle détruit totalement le sens de la formule, ce qui arrive principalement dans les altérations du radical des mots, comme dans cette locution : *In nomine Matris*, au lieu de : *In nomine Patris*. L'altération de la terminaison empêche plus rarement la validité du sacrement ; dans la langue latine et dans la langue grecque, elle n'influe pas autant sur la signification des mots. Si l'on disait, par exemple : *In nomine Patrias et Filias*, cela n'invaliderait pas le sacrement. Sans doute, ces mots ainsi prononcés ne signifient rien en eux-mêmes ; mais il peut arriver que, l'usage les acceptant comme signifiant quelque chose, le sens de la formule reste le même, malgré les sons.

8. — Peut-on ajouter quelques paroles à la forme des sacrements ?

Nous ne dirons pas que la forme des sacrements soit tellement invariable que l'on ne puisse, en aucun cas, y ajouter ou en retrancher quelques paroles. Les Latins, par exemple, donnent le baptême avec la formule suivante : « Je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit ; » tandis que les Grecs disent : « N...., serviteur du Christ, est baptisé au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. »

Dans tous les changements que peut recevoir la forme des sacrements, il faut considérer l'intention du ministre et la signification des mots. — L'intention du ministre, comme nous le dirons, est nécessaire pour conférer un sacrement. Si, en faisant une addition ou une suppression, il se propose d'introduire un rit qui ne soit pas approuvé par l'Eglise, le sacrement n'est pas valide : l'intention de faire ce que fait l'Eglise ne paraît pas exister. — Les paroles opèrent dans les sacrements en vertu du sens qu'elles expriment. Si donc, par le changement qu'elles subissent, elles perdent leur signification légitime, il n'y a pas de sacrement. Il en est ainsi toutes les fois que l'on supprime un mot appartenant à la substance même de la forme sacramentelle. Dans le baptême, par exemple, la suppression de l'un des noms du Père, du Fils ou du Saint-Esprit, rendrait le sacrement invalide. Mais si, retranchant seulement quelque chose qui n'est pas de la substance de la forme, on n'en détruit point le sens légitime, le sacrement existe. Dans la forme suivante de l'Eucharistie : « Car ceci est mon corps, » la suppression du mot « car » n'empêcherait pas la validité du sacrement, bien que celui qui l'omettrait par négligence ou

par mépris commît un péché. Ces principes s'appliquent également aux mots ajoutés. Corrompent-ils le sens de la formule, comme lorsque les Ariens disaient : « Je te baptise au nom du Père, qui est plus grand, et du Fils, qui est inférieur, » ils rendent le sacrement nul. Laissent-ils aux paroles leur véritable sens, le sacrement subsiste. Que quelqu'un dise : « Je te baptise au nom de Dieu le Père tout-puissant, et de son Fils unique, et du Saint-Esprit le Paraclet, » le baptême sera bon. Il le sera pareillement avec cette autre formule : « Je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit ; que la bienheureuse Vierge t'assiste. »

Les paroles ajoutées ou retranchées sans préjudice pour le sens nécessaire ne détruisent pas le sacrement. Leur interruption, lorsqu'elle n'arrête pas l'intention de celui qui les prononce et qu'elle n'empêche pas de les comprendre, n'en détruit pas non plus la validité. Il en est de même des transpositions qui n'altèrent pas le sens de la formule.



QUESTION 61.

DE LA NÉCESSITÉ DES SACREMENTS.

Nécessité des sacrements. — Elle ne date que du péché. — Nécessité des sacrements sous la loi ancienne. — Nécessité des sacrements sous la loi nouvelle.

1. — Les sacrements sont-ils nécessaires ?

La nécessité des sacrements pour le salut de l'homme

se fonde sur trois raisons. — L'une est prise des conditions de notre nature, laquelle est ainsi faite que le monde corporel et sensible nous conduit aux choses spirituelles et intelligibles. La Providence, qui pourvoit aux besoins des êtres d'une manière analogue à leur nature, s'est évidemment montrée sage en nous donnant, sous certains signes corporels et sensibles, appelés sacrements, les secours nécessaires à notre salut. — La seconde raison se déduit de l'état actuel des hommes, qui, par le péché, sont devenus dépendants des choses corporelles, auxquelles ils se sont attachés. Ici encore, Dieu s'est montré sage et bon en leur proposant des remèdes spirituels sous des signes sensibles; car, livrés à leurs sens, ils n'auraient pu saisir les choses purement spirituelles. — La troisième raison découle de notre activité, qui se porte de préférence vers les corps. De peur de nous imposer un trop dur sacrifice en nous forçant de renoncer entièrement aux actes corporels, Dieu nous en a proposé dans les sacrements de très-propres à nous faire contracter l'habitude salutaire d'éviter la superstition et toutes les actions coupables.

On le voit, les sacrements étaient nécessaires pour nous instruire au moyen des choses sensibles, pour nous humilier en nous faisant connaître notre assujettissement aux êtres corporels, et pour nous préserver du péché par de salutaires exercices.

La grâce est la cause suffisante de notre salut; mais Dieu nous la donne de la manière qui nous convient. — Les sacrements nous appliquent la passion du Christ, conformément à cette parole de l'Apôtre : « Nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, nous avons été baptisés dans sa mort. » (Rom. vi, 3.)

2. — Les sacrements étaient-ils nécessaires avant le péché?

« Ceux qui se portent bien n'ont pas besoin du médecin. » (Matth. ix, 12.) Il suit de cette parole que les sacrements, qui sont des médecines instituées contre les maux du péché, n'étaient pas nécessaires dans l'état d'innocence.

En effet, avant le péché, tout était parfaitement réglé : les puissances supérieures de l'âme dominaient les puissances inférieures ; l'âme était soumise à Dieu, et le corps à l'âme. Il eût été contraire à un tel ordre que, soit pour la science, soit pour la grâce, une chose corporelle eût perfectionné l'âme, comme le font les sacrements. Alors les sacrements n'étaient nécessaires, ni comme remèdes du péché, ni comme moyens de perfection pour l'homme.

La grâce, dans l'état d'innocence, était donnée d'une manière invisible, et non par des signes sensibles.

3. — Après le péché, dut-il exister des sacrements avant le Christ ?

Depuis la chute d'Adam, nul ne saurait être sanctifié autrement que par le Christ. Il fallut, nécessairement, après le péché, certains signes visibles par lesquels on pût manifester sa foi au Rédempteur futur. Ces signes, nous les avons appelés sacrements. Il est évident dès lors qu'il dut exister quelques sacrements avant Jésus-Christ.

Les sacrements anciens étaient les signes de la passion du Christ. Avant Moïse, l'usage de sacrements déterminés n'était pas imposé à l'homme ; il le fut par la loi écrite, dans laquelle il fallait préciser davantage l'objet de la foi, plus explicitement connu avec le progrès des âges.

4. — Devait-il exister des sacrements après le Christ?

« Les sacrements de l'ancienne loi, dit saint Augustin, « ont été supprimés le jour où ils étaient accomplis. « D'autres, d'une vertu supérieure et d'une plus grande « utilité, d'un usage plus facile et d'un nombre plus « restreint, leur ont été substitués. »

Comme les patriarches ont été sauvés par la foi au Christ qui devait venir; ainsi nous le sommes par la foi au Christ qui est venu et qui a souffert. Si les sacrements sont des signes au moyen desquels l'homme confesse la foi qui le justifie, il faut nécessairement que, dans la loi nouvelle, à la place de ceux qui figuraient anciennement les mystères futurs, il y en ait d'autres qui signifient les mystères accomplis dans le Christ.

On ne doit pas en conclure qu'un changement se soit produit dans la volonté de Dieu. Un père de famille n'a pas une volonté changeante, parce qu'il donne à ses enfants des ordres différents, suivant la convenance des saisons. Les anciens sacrements figuraient par avance la grâce que les nouveaux nous montrent comme présente.



QUESTION 62.

DE LA GRACE SACRAMENTELLE.

Les sacrements sont la cause instrumentale de la grâce. — Ce qu'ils ajoutent aux vertus et aux dons. — Comment ils contiennent la grâce. — D'où ils tirent leur efficacité. — De ceux de l'ancienne loi.

1. — Les sacrements de la nouvelle loi sont-ils la cause de la grâce ?

L'Apôtre disait : « Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. » (Gal. III, 27.) On ne devient membre du Christ que par la grâce. Donc le baptême produit la grâce. Il en est de même des autres sacrements.

Quelques auteurs ont prétendu que les sacrements de la nouvelle loi ne sont pas la cause de la grâce par voie d'opération, et que Dieu, quand on les confère, la produit directement dans l'âme. Il suivrait de là qu'ils ne sont rien autre chose que des signes, et cependant on peut démontrer, par les saints Pères, qu'ils ne signifient pas seulement la grâce, mais qu'ils en sont, nous ne dirons pas la cause principale, — c'est le propre de Dieu, — mais la cause instrumentale; car ils sont conférés aux hommes d'après l'institution divine pour leur communiquer la grâce, et c'est dans ce sens que saint Paul disait : « Dieu nous a sauvés par le baptême. » (Tit. III, 5.)

Les sacrements de la nouvelle loi, à la fois causes et signes, produisent ce qu'ils figurent. L'eau baptismale purifie l'âme, comme instrument de la vertu divine.

2.—La grâce des sacrements ajoute-t-elle quelque chose aux vertus et aux dons ?

Si la grâce sacramentelle n'ajoutait rien à la grâce habituelle des vertus et des dons, on administrerait vainement les sacrements à ceux qui possèdent les dons et les vertus; et cependant rien n'est inutile dans les œuvres de Dieu.

Les vertus et les dons perfectionnent les puissances de notre âme, pour leur faire produire leurs actes. La grâce sacramentelle, nécessaire à la vie chrétienne, y ajoute un secours divin, par lequel on obtient l'effet spécial assigné à chaque sacrement. Celle du baptême, par exemple, produit la régénération spirituelle qui fait mourir l'homme aux vices et le rend membre du Christ, ce qui est quelque chose de spécial et de supérieur aux actes des puissances de l'âme. Il en est ainsi pour les autres sacrements.

3. — Les sacrements de la loi nouvelle renferment-ils la grâce ?

Ils la renferment, comme toute cause instrumentale contient son effet, c'est-à-dire transitoirement.

La grâce n'est pas dans un sacrement comme dans un vase, à moins que l'on n'appelle de ce nom ce qui sert à faire une chose; acception dans laquelle Ezéchiel disait : « Chacun tient dans sa main un vase de mort. » (ix, 4.)

4. — Les sacrements ont-ils une vertu qui cause la grâce ?

Bède a très-bien dit : « Notre-Seigneur a conféré à « l'eau une vertu régénératrice. »

Si les sacrements ne produisaient la grâce que par une sorte de concomitance, nous dirions qu'ils n'ont en eux aucune vertu qui concourt par une opération réelle à produire leur effet, et que ce qui le produit, c'est uniquement la vertu divine dont ils sont accompagnés. Mais, comme ils sont les causes instrumentales de la grâce, nous devons reconnaître que, dans la production de l'effet sacramentel, ils ont une vertu qui produit la grâce, à la façon, toutefois, d'un instrument qui n'opère que sous l'impulsion d'un agent principal.

Un corps peut recevoir d'une substance spirituelle l'impulsion nécessaire pour produire instrumentalement un effet spirituel. La parole humaine, toute sensible qu'elle est, ne reçoit-elle pas de notre esprit une force spirituelle, qui parfois réveille l'intelligence d'un autre homme? C'est ainsi que les sacrements destinés par Dieu à produire un effet spirituel, possèdent une vertu spirituelle qu'ils tirent de la bénédiction de Jésus-Christ et de l'application que le ministre en fait à celui qui les reçoit. Cette vertu est renfermée dans la matière et dans les paroles qui les composent en devenant comme un instrument unique.

5. — Les sacrements de la nouvelle loi tirent-ils leur vertu de la passion du Christ?

Puisque les sacrements produisent la grâce à la manière d'un instrument, il importe de remarquer qu'il y a deux sortes d'instruments: l'un est séparé de l'agent; par exemple, le bâton dont il se sert; l'autre lui est uni, comme la main. Ce dernier fait mouvoir l'instrument séparé; avec la main on meut le bâton. Il en est ainsi dans les sacrements. Dieu y est la principale cause de la grâce: l'humanité du Christ, l'instrument uni; les sacrements, les instruments séparés. La grâce qui nous sauve découle donc de la divinité du Christ dans les sacrements par le

moyen de son humanité. Cela dit, il faut observer que la grâce sacramentelle est destinée non-seulement à nous guérir des maux du péché, mais à nous donner la perfection nécessaire à la vie chrétienne pour le culte de Dieu. Or le Christ nous a délivrés de nos péchés principalement par sa passion; et c'est par elle aussi qu'il a accompli le premier acte de la religion, qui est le sacrifice, en s'offrant lui-même à Dieu comme une oblation et comme une victime. Il est manifeste par là que les sacrements de l'Eglise tirent leur vertu de sa passion même, dont ils nous font l'application. Ce fut en signe de cette vérité que, du côté ouvert du Christ attaché à la croix, il coula du sang et de l'eau; car l'eau sert dans le baptême, le sang appartient à l'Eucharistie, et ce sont là les deux sacrements principaux.

6. — Les sacrements de l'ancienne loi produisaient-ils la grâce ?

Si les sacrements de l'ancienne loi avaient produit la grâce de la justification par leur vertu propre, la passion de Jésus-Christ n'aurait pas été nécessaire. L'Apôtre le fait observer : « Si la justice vient de la loi, Jésus-Christ est mort inutilement. » (Gal. II, 21.) En vain l'on prétendrait qu'ils tiraient de la passion même la vertu de conférer la grâce justificante. Il n'en était pas d'eux comme de la foi. L'application de la passion par la foi s'accomplit au moyen d'un acte intérieur de l'âme, au lieu que celle qui est faite par les sacrements résulte de l'usage des choses extérieures. On conçoit très-bien que ce qui est postérieur quant au temps, et cependant antérieur dans l'acte de l'âme, puisse mouvoir avant d'exister; la fin fait mouvoir l'agent qui la perçoit et la désire. Mais ce que

l'on ne conçoit pas, c'est que ce qui n'a point d'existence réelle produise des effets extérieurs. La cause efficiente, en un mot, diffère de la cause finale; elle n'est jamais postérieure à son effet. Cela nous explique pourquoi la grâce justificante découle très-convenablement de la passion du Christ dans les sacrements de la nouvelle loi, tandis qu'il n'en pouvait être ainsi pour ceux de l'ancienne loi. Les anciens patriarches étaient justifiés, comme nous le sommes nous-mêmes, par la foi à la passion. Leurs sacrements étaient une profession de cette foi; ils ne produisaient pas par eux-mêmes la grâce de la justification.

Nos pères de l'antiquité avaient la foi en la passion future du Christ, qui, leur étant appliquée par les simples désirs de leur âme, les justifiait. Pour nous, nous avons la foi en la passion du Christ, qui, depuis son accomplissement, peut de plus nous justifier par l'usage réel des sacrements. — La circoncision elle-même n'était autrefois que le signe de la foi à la passion du Christ, et c'était par la foi qu'elle justifiait. Saint Paul nous le déclare en ces termes : « Abraham reçut la circoncision « comme une marque de la justification qui lui venait de sa foi. » (Rom. iv, 11.)



QUESTION 63.

DU CARACTÈRE SACRAMENTEL.

Certains sacrements impriment un caractère. — Définition du caractère. — Son siège. — Le caractère est indélébile. — Tous les sacrements ne l'impriment pas.

1. — Y a-t-il des sacrements qui impriment un caractère dans l'âme ?

Saint Paul dit : « Dieu nous a oints et nous a marqués de son sceau. » (2 Cor. 1, 21.)

Nous le disions plus haut, outre que les sacrements nous guérissent des maux du péché, ils confèrent aussi à notre âme la perfection nécessaire à la vie chrétienne pour tout ce qui regarde le culte de Dieu. Or il est d'usage que, quand on confie à quelqu'un une fonction spéciale, on lui donne des insignes qui s'y rapportent; dès les temps les plus reculés, les soldats ont reçu certaines marques visibles propres à caractériser leur office extérieur. Si donc les sacrements consacrent les hommes à quelque chose de spirituel à l'égard du culte de Dieu, ils impriment la marque d'un caractère spirituel dans leur âme. Saint Augustin dit à ce sujet : « Si un soldat, refusant de combattre par crainte, déshonore le caractère de la profession des armes dont il porte les insignes sur son corps, et qu'ensuite, implorant la clémence de l'empereur, sa grâce obtenue, il marche à l'ennemi,

« est-il besoin de lui rendre son caractère? Non; mais on
 « le lui confirme, après l'avoir reconnu. Les sacrements
 « du Christ auraient-ils moins de durée que les marques
 « extérieures de l'état militaire? »

2. — Le caractère est-il une puissance spirituelle ?

Le culte de Dieu, auquel les sacrements de la loi nouvelle consacrent les hommes en leur imprimant un caractère, consiste dans la réception et l'administration de certaines choses divines. Or une puissance est requise dans ces deux cas; car il faut, pour administrer une chose à autrui, une puissance active, et, pour la recevoir d'un autre, une puissance passive. Le caractère emporte donc une certaine puissance spirituelle en ce qui touche au culte divin, puissance instrumentale, toutefois, comme la vertu attachée aux sacrements: il appartient principalement aux ministres de Dieu.

3. — Le caractère sacramentel est-il le caractère de Jésus-Christ ?

Recevoir ou administrer les choses du culte de Dieu, tel est proprement le but du caractère sacramentel. Or tout le rit de la religion chrétienne dérive du sacerdoce du Christ. La conséquence s'offre d'elle-même: le caractère sacramentel est le caractère spécial du Christ, au sacerdoce duquel les fidèles sont rendus semblables par une sorte de participation que ce caractère leur communique.

Comme les soldats choisis pour combattre sont marqués du signe de leur chef et lui ressemblent sous quelque rapport; ainsi le fidèle consacré au culte chrétien reçoit un caractère qui le rend semblable au Christ, caractère qui est celui du Christ même.

4. — Le caractère réside-t-il dans les puissances de l'âme ?

Le caractère a pour sujet les puissances de l'âme, et non son essence. En effet, il est un sceau qui donne à l'homme l'aptitude nécessaire, soit pour recevoir, soit pour administrer aux autres les choses du culte divin, qui se compose d'actes déterminés. Or ce qui se rapporte aux actes humains, ce sont les puissances, et non l'essence même de notre âme, laquelle constitue notre être.

De ce que la grâce repose dans l'essence de l'âme humaine, il ne s'ensuit pas que le caractère y soit pareillement. Il réside dans sa partie intellectuelle, là où est la foi.

5. — Le caractère est-il indélébile ?

Nous l'avons dit, le caractère sacramentel est une sorte de participation du sacerdoce du Christ. En d'autres termes, Jésus-Christ possède la plénitude du sacerdoce spirituel, dont les fidèles prennent la ressemblance par le caractère, qui leur confère une certaine puissance spirituelle à l'égard des sacrements et du culte de Dieu. Or le sacerdoce du Christ est éternel ; car il est écrit : « Vous « êtes prêtre pour l'éternité, selon l'ordre de Melchisé-
« dech. » (Ps. cix, 4.) Il en résulte que toute consécration qui en provient est perpétuelle, tant que l'objet consacré subsiste. Les choses inanimées en sont un exemple et une preuve : une église, un autel, conservent leur consécration jusqu'à leur destruction. L'âme étant le sujet du caractère par sa partie intellectuelle, qui est impérissable, elle conserve le caractère d'une manière indélébile.

On ne réitère pas le caractère du baptême aux apostats qui reviennent par la pénitence ; on juge donc qu'il ne peut se perdre. Comme puissance

instrumentale, il dépend d'un agent distinct de lui. Quelle que soit l'énergie avec laquelle la volonté se porte au mal, il subsiste, parce que le principal moteur reste immuable. Il subsiste même après la vie : chez les bons, pour leur glorification ; et chez les méchants, pour leur ignominie.

6.—Tous les sacrements de la loi nouvelle impriment-ils un caractère ?

On ne réitère pas les sacrements qui impriment un caractère. Or il y a des sacrements que l'on réitère : par exemple, la Pénitence et le Mariage. Donc tous les sacrements n'impriment pas le caractère. — Trois seulement ont cette propriété : le Baptême, qui donne le pouvoir de recevoir les autres sacrements ; l'Ordre, qui confère la puissance d'administrer les sacrements aux autres hommes ; la Confirmation, qui, ainsi qu'on le verra, a la même fin que le Baptême.

Pour qu'un sacrement imprime le caractère, il est nécessaire qu'il confère à l'homme une sorte de consécration qui le destine à faire ou à recevoir une chose relative au culte que le sacerdoce du Christ rend à Dieu.



QUESTION 64.

DE LA CAUSE DES SACREMENTS.

Dieu est la première cause des sacrements ; le ministre, la cause secondaire ou instrumentale. — Institution divine des sacrements. — Puissance de Jésus-Christ, comme Dieu et comme homme, dans les sacrements. — Quelle puissance le Sauveur aurait pu communiquer à ses ministres. — Validité des sacrements conférés par de mauvais ministres. — Péchés de ces ministres. — Des sacrements administrés par les anges. — De l'intention. — De la foi. — Si la droiture d'intention est nécessaire.

1 — Dieu seul opère-t-il intérieurement pour produire l'effet d'un sacrement ?

L'Apôtre dit : « C'est Dieu qui justifie. » (Rom. VIII, 33.)

On produit un effet comme agent principal ou comme instrument. Comme agent principal, Dieu seul produit l'effet intérieur des sacrements ; lui seul pénètre dans les âmes, et la grâce vient de lui seul. Comme instrument, l'homme y contribue, en qualité de ministre ; mais cet effet n'en provient pas moins de l'agent principal, qui est Dieu.

Si Dieu, dira quelqu'un, prête une oreille plus favorable à la prière des justes qu'à celle des autres hommes, un saint ministre coopère nécessairement plus qu'un mauvais à la production de l'effet intérieur d'un sacrement, et dès-lors Dieu ne le produit pas seul. — Les prières que le ministre récite dans l'administration d'un sacrement, il les adresse à Dieu, au nom de toute l'Eglise, qui est toujours digne d'être exaucée, et non

au sien propre : rien ne s'oppose toutefois à ce que sa dévotion contribue à leur résultat. Mais les effets propres du sacrement ne proviennent, ni des prières de l'Eglise, ni de la dévotion du ministre; ils sont le fruit des mérites de la passion du Christ, qui opère dans tous les sacrements, et c'est pour cela qu'ils ne sont pas plus abondants lorsque le ministre est meilleur. La dévotion de celui-ci obtiendra peut-être à celui qui reçoit le sacrement des grâces qui s'y rattacheront; mais ces grâces, il ne les produira pas de lui-même, il obtiendra seulement que Dieu les accorde.

2. — Les sacrements sont-ils tous d'institution divine ?

De Dieu seul vient la vertu des sacrements. Lui seul, conséquemment, a pu les instituer.

Les rites absolument nécessaires pour la validité des sacrements ont été établis par Jésus-Christ. Tous ne sont pas mentionnés dans les Livres saints; mais l'Eglise les tient de la tradition apostolique. Par cette parole de saint Paul: « Je réglerai tout le reste lorsque je serai arrivé » (1 Cor. xi, 34), on voit que beaucoup de choses n'ont pas été écrites. Les Apôtres et leurs successeurs ne sont que les vicaires de Jésus-Christ dans le gouvernement de l'Eglise, fondée sur la foi et sur les sacrements. Comme ils n'ont pas eu le droit d'établir une autre Eglise, ils n'ont pas non plus celui de changer la foi ni d'instituer d'autres sacrements.

3. — Le Christ a-t-il eu, comme homme, la puissance de produire l'effet intérieur des sacrements ?

Jésus-Christ produit l'effet intérieur des sacrements comme Dieu et comme homme, mais d'une manière différente. En tant que Dieu, il opère dans les sacrements par son autorité propre. En tant qu'homme, il en produit les effets intérieurs par voie de mérite et de cause efficiente, non pas principale, mais instrumentale, en ce sens que son humanité sert d'instrument à sa divinité. Il faut observer, toutefois, que sa nature humaine, unie immé-

diatement à sa personne divine, conserve toujours la supériorité et la causalité à l'égard des autres instruments extrinsèques, qui sont les ministres de l'Eglise. De même donc que le Christ, en tant qu'il est Dieu, a la puissance d'autorité dans les sacrements; il y possède, comme homme, la puissance du ministère principal : car 1^o sa passion y fait découler ses mérites; 2^o ils sont consacrés en son nom; 3^o lui-même leur a donné leur vertu; 4^o il peut en produire les effets intérieurs sans les signes extérieurs.

4. — Jésus-Christ a-t-il pu communiquer à ses ministres toute sa puissance à l'égard des sacrements ?

Le Christ ne pouvait communiquer à personne la puissance d'autorité qui lui appartenait en tant qu'il est Dieu; l'essence divine est incommunicable. Mais il aurait pu transmettre à ses ministres toute la puissance ministérielle supérieure qu'il possédait comme homme, en leur accordant une grâce assez étendue, pour qu'à leur seule volonté ou à l'invocation de leur nom, l'effet intérieur se produisît sans le rit sacramentel.

Il ne l'a pas communiquée pour le bien des fidèles, qui eussent peut-être mis leur espérance dans un homme, comme du temps des Apôtres, où l'on disait : « Moi, je suis avec Paul, moi avec Apollo, moi avec Cephass. » (1 Cor. I, 12.)

5. — Les mauvais ministres confèrent-ils validement les sacrements ?

« Si le ministre est mauvais, disait saint Augustin, que vous importe? puisque le Seigneur est bon. »

Les ministres de l'Eglise agissent en vertu de la puissance supérieure qui les fait mouvoir; ils sont des instru-

ments dans l'administration des sacrements. Or, dans un instrument, il se rencontre parfois quelque chose d'accidentel en dehors de ce qu'exige sa nature. Que le corps d'un médecin, pour nous servir d'une comparaison, soit sain ou malade, il peut également être l'instrument de l'âme qui possède l'art de guérir. Un tuyau peut très-bien être d'argent ou de plomb, et servir dans les deux cas à conduire de l'eau. Il en est ainsi des ministres de l'Eglise. Mauvais ou bons, ils confèrent valablement les sacrements.

6. — Les mauvais ministres pèchent-ils en conférant les sacrements ?

« Ils sont bien téméraires, disait saint Denis, les ministres qui remplissent sans crainte et sans honte une fonction divine en dehors de la divinité. Pensent-ils que Dieu ignore ce qu'ils connaissent eux-mêmes ? Croient-ils le tromper en l'appelant leur Père ? Comment osent-ils prononcer, au nom même de Jésus-Christ, sur les signes divins, je ne dirai pas des prières, mais d'infâmes et impures paroles ? »

Il faut que les ministres des sacrements soient saints, conformément à cette parole : « Vous serez saints, parce que je suis saint » (Lév. xix, 2) ; et à cette autre encore : « Tel est le juge du peuple, tels doivent être ses ministres. » (Eccl. x, 2.) Cela étant, les méchants qui remplissent les fonctions de ministres de Dieu et de l'Eglise dans la dispensation des sacrements, commettent une irrévérence et une profanation des choses saintes. Ce péché est mortel de son genre.

Quoi qu'il en soit, du moment que l'Eglise permet qu'un prêtre exerce les fonctions du ministère, les fidèles qui reçoivent de lui les sacrements ne

participent point à son péché; ils communiquent uniquement avec l'Eglise, qui le présente comme son ministre. Il en est autrement, lorsque l'Eglise, ne le tolérant plus, le dégrade, l'excommunie ou le suspend. — Il faut le remarquer en passant, le ministre qui est en état de péché mortel n'est pas dans la nécessité de faire un nouveau péché, quand, par devoir, il est obligé de dispenser les sacrements; il peut faire pénitence de son péché, et les conférer ensuite licitement. — Nous dirons même que s'il s'agissait de conférer le baptême dans un cas de nécessité où un laïque pourrait baptiser, le prêtre ne pécherait point en l'administrant, quoiqu'il voulût demeurer dans son péché; il porterait simplement secours à un homme qui en aurait un extrême besoin, sans agir en vertu de son titre particulier de ministre de l'Eglise.

7. — Les anges peuvent-ils administrer les sacrements?

Saint Paul dit : « Tout pontife pris d'entre les hommes est établi pour les hommes en ce qui est de Dieu. » (Heb. v, 1.) Les anges, bons ou mauvais, n'étant pas tirés du milieu des hommes, ne sont pas les ministres de Dieu en ce qui concerne les sacrements.

La vertu des sacrements découle de la passion de Jésus-Christ, qui a souffert comme homme. Or les hommes lui ressemblent selon la nature, et cela n'est pas vrai des anges. C'est la raison pour laquelle la fonction de ministres dans la dispensation des sacrements appartient aux hommes et non aux anges. Ce n'est pas à dire, néanmoins, que Dieu, qui n'a pas attaché la vertu divine aux sacrements de telle sorte qu'il n'en puisse produire les effets sans y recourir, ait enchaîné sa puissance à la personne des ministres de l'Eglise de manière à ne pouvoir plus communiquer aux anges la puissance d'administrer les sacrements. Si les bons anges, célestes messagers de la vérité, remplissaient un ministère sacramentel, le sacrement qu'ils conféreraient devrait être estimé valide.

8. — L'intention du ministre est-elle requise pour la validité des sacrements ?

Les choses qui arrivent sans intention sont fortuites : telle ne doit pas être l'opération sacramentelle ; l'intention du ministre est donc requise pour les sacrements.

Et en effet, si une chose se rapporte à plusieurs usages et qu'il y en ait un de prescrit, elle doit y être appliquée d'une manière déterminée. Or les actions usitées dans les sacrements peuvent avoir lieu pour plusieurs fins. L'ablution de l'eau, par exemple, se fait pour purifier le corps, entretenir la santé ou servir d'amusement. Il faut donc que, dans le baptême, elle soit rapportée par le ministre à une fin spéciale, qui est de produire un effet sacramentel. Ce qui exprime cette intention, ce sont les paroles qu'il prononce ; par exemple, lorsqu'il dit : « Je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. »

Le ministre doit avoir l'intention de faire ce que font le Christ et l'Eglise. — Plusieurs disent que si l'intention exigée de la part du ministre fait défaut, elle est suppléée chez les enfants par Jésus-Christ, qui baptise intérieurement ; chez les adultes, par leur foi et par leur dévotion. Cette opinion serait assez fondée, s'il ne s'agissait que du dernier effet du baptême, qui est la justification ; mais elle ne l'est pas pour ce qui est du caractère que le sacrement seul peut imprimer. D'autres disent, avec plus de raison, que le ministre d'un sacrement représente l'Eglise, dont l'intention, exprimée par les paroles qu'il prononce, suffit pour que le sacrement soit valide, à moins qu'une intention contraire ne soit manifestée par lui ou par le sujet qui reçoit le sacrement. — Si le ministre, qui ne pense point à ce qu'il fait, n'a pas l'intention actuelle, il peut néanmoins avoir l'intention habituelle (1), qui suffit à la validité du sacrement. Quand un prêtre,

(1) C'est-à-dire virtuelle.

par exemple, se présente pour baptiser avec l'intention de faire à l'égard d'un enfant ce que fait l'Eglise, et qu'ensuite, dans l'acte même, sa pensée s'échappe ailleurs, le sacrement n'en est pas moins valide, en vertu de l'intention première. Sans doute, les ministres doivent faire tous leurs efforts pour avoir l'intention actuelle; mais elle n'est pas entièrement au pouvoir de l'homme: au moment où nous voulons appliquer fortement notre esprit à une chose, un objet étranger s'en empare, ce que le Psalmiste exprimait très-bien par cette parole: « Mon cœur m'a abandonné. » (Ps. xxxix, 13.)

9. — La foi du ministre est-elle nécessaire à la validité des sacrements?

De même que les ministres qui n'ont pas la charité peuvent administrer validement les sacrements, ceux qui n'ont pas la foi le peuvent aussi. Un infidèle les confère, pourvu qu'il remplisse toutes les autres conditions nécessaires.

Le ministre, malgré son défaut de foi, peut avoir l'intention de faire ce que fait l'Eglise, et cette intention, bien qu'il n'y attache aucune valeur, suffit pour la validité des sacrements. Il agit en qualité de représentant de toute l'Eglise, dont la foi vient suppléer à la sienne. — Les hérétiques qui n'observent pas la forme prescrite par l'Eglise, ne confèrent ni les sacrements, ni la *chose* des sacrements. Quant à ceux qui l'observent, ils confèrent les sacrements, mais non la *chose* des sacrements, lorsqu'ils sont des hérétiques que l'Eglise a manifestement retranchés de son sein. Le péché que commet celui qui leur demande les sacrements, l'empêche de recevoir la justification. Saint Cyprien pensait qu'aucun hérétique ne pouvait conférer un sacrement; son opinion n'a pas été suivie. « Dans le martyre qu'il a enduré, disait très-bien saint Augustin, la lumière de sa charité a effacé cette ombre. » — Le pouvoir sacramentel étant attaché au caractère spirituel, qui est indélébile, l'Eglise, lorsqu'elle suspend, excommunie ou même dégrade l'un de ses ministres, ne lui enlève pas la puissance de conférer les sacrements, elle le prive seulement de l'usage lé-

gitime de ce pouvoir. Il les confère validement ; mais il pèche dans cette action. Le fidèle qui les lui demande, pèche également et n'en reçoit pas l'effet, à moins que son ignorance ne l'excuse.

10. — Est-il nécessaire pour la validité des sacrements que le ministre ait une intention droite ?

L'intention d'un ministre peut être pervertie de deux manières : 1^o en ce qui regarde le sacrement ; ce qui a lieu, quand on a l'intention de le simuler par dérision et non de le conférer. Cette perversité, surtout si elle est manifestée au dehors, empêche la vérité du sacrement.— 2^o Relativement à ce qui suit le sacrement ; par exemple, si un prêtre se proposait de consacrer le corps de Jésus-Christ dans le but de s'en servir pour des malélices. La réalité d'un premier effet ne dépendant pas de l'effet postérieur, cette seconde espèce de perversité, bien qu'elle rende le ministre très-coupable, ne serait pas opposée à la réalité du sacrement.

L'intention d'agir par jeu ou par dérision exclut l'intention nécessaire à la validité des sacrements. — L'intention relative à ce qui les suit corrompt l'action propre du ministre, mais non l'œuvre même de Jésus-Christ. Un serviteur qui distribue avec une mauvaise intention les aumônes que son maître lui a confiées avec droiture, ne vicie pas l'œuvre de son maître.



QUESTION 65.

DU NOMBRE DES SACREMENTS.

Il y a sept sacrements. — Leur ordre respectif. — Excellence et supériorité de l'Eucharistie. — Trois sacrements plus spécialement nécessaires au salut.

1. — Devait-il y avoir sept sacrements dans l'Eglise ? Nous l'avons dit, perfectionner l'homme dans le service de Dieu et remédier aux maux du péché ; telles sont les deux fins des sacrements. Or , à l'un et à l'autre de ces deux points de vue, on peut se convaincre que c'est avec sagesse que les sacrements ont été institués au nombre de sept.

1^o La vie spirituelle a de l'analogie avec la vie corporelle, de même que tous les êtres corporels en ont avec les êtres spirituels. Dans la vie corporelle, l'homme est perfectionné sous un double rapport : quant à sa personne même, et quant à la société dans laquelle il vit. — Quant à sa personne, il tire la vie corporelle de la *génération*, qui lui donne l'être ; de l'*accroissement*, qui le conduit à sa force naturelle ; de la *nutrition*, qui entretient sa vigueur. La vie spirituelle ressemble à la vie corporelle sous ce triple rapport. Elle a sa génération dans le Baptême, que l'Apôtre appelle une *régénération* en disant : « Dieu nous a sauvés par le bain de la régénération. » (Tit. III, 5.) Elle a son accroissement dans la Confirmation, qui donne le Saint-Esprit pour fortifier l'âme, comme le marque cette

parole du Christ à ses disciples, déjà baptisés : « Demeurez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la force d'en-haut. » (Luc, xxiv, 49.) Elle a sa nutrition dans l'Eucharistie ; car il est dit : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, vous n'aurez pas la vie en vous. » (Jean, vi, 54.) La vie corporelle se perfectionne accidentellement en éloignant les maladies et tout ce qui fait obstacle à son développement, et il y a pour elle deux sortes de guérisons : l'une qui lui rend la santé ; l'autre qui rétablit le corps dans son premier état au moyen d'un régime convenable. Il en est de même dans la vie spirituelle, où l'âme a besoin d'un double remède. La Pénitence lui rend la santé spirituelle, conformément à cette parole : « Guérissez mon âme, car j'ai péché contre vous. » (Ps. xl, 5.) L'Extrême-Onction, effaçant les restes du péché, lui donne son premier état et la prépare à la gloire éternelle, qui est sa fin ; ce qui fait dire à saint Jacques : « Si le malade a commis des péchés, ils lui seront pardonnés. » (v, 15.)—Pour ce qui regarde la société, l'homme est perfectionné par le pouvoir de gouverner la multitude au moyen d'actes publics, et par l'aptitude à la propagation naturelle. Le sacrement de l'Ordre, dans la vie spirituelle, investit l'homme du pouvoir de diriger les âmes et de faire les actes nécessaires à cette fin ; car l'Apôtre dit : « Les prêtres offrent des victimes non-seulement pour eux-mêmes, mais aussi pour le peuple. » (Heb. vii, 27.) Le Mariage, comme sacrement, contribue à la propagation de la vie spirituelle non moins qu'à celle de la vie corporelle.

2^o Au seul point de vue du péché, il serait aisé de montrer l'harmonie du nombre septenaire avec nos besoins spirituels : le Baptême remédie à la privation de la

vie spirituelle ; la Confirmation fortifie l'âme dans la vie spirituelle ; l'Eucharistie est un préservatif contre l'inclination au péché ; la Pénitence remet les péchés actuels commis après le Baptême ; l'Extrême-Onction délivre des restes du péché que la Pénitence n'a pas suffisamment effacés ; l'Ordre empêche la société de se dissoudre ; le Mariage remédie à la concupiscence personnelle, en même temps qu'il remplit les vides de la mort.

On ne range pas parmi les sacrements la bénédiction de l'eau et d'autres consécérations qui, sous le nom de sacramentaux, sont des remèdes ou des préservatifs contre le péché véniel : aucun sacrement, excepté, selon quelques-uns, l'Extrême-Onction, n'est institué pour remédier directement au péché véniel. On peut en obtenir le pardon sans l'infusion de la grâce.

2. — Le rang que nous venons d'assigner aux sacrements est-il celui qui convient ?

Ce rang, le voici : le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie, la Pénitence, l'Extrême-Onction, l'Ordre et le Mariage. Les raisons qui le justifient résultent de l'explication précédente. En effet, l'unité étant antérieure à la multiplicité, les sacrements qui ont pour fin la perfection de l'individu précèdent naturellement ceux qui se rapportent à la multitude ; voilà pourquoi l'Ordre et le Mariage, destinés à perfectionner la société, sont placés les derniers dans notre énumération. Le Mariage est après l'Ordre, parce qu'il appartient moins intimement à la vie spirituelle, la fin des sacrements. Pour ce qui concerne la perfection de l'individu, les sacrements destinés par leur essence au perfectionnement de la vie spirituelle ont naturellement la priorité sur ceux qui ne s'y rapportent que d'une manière accidentelle. L'Extrême-Onction, qui

achève notre guérison, est naturellement postérieure à la Pénitence, qui la commence. Des trois autres, le premier est manifestement le Baptême, qui confère la régénération spirituelle; le second, la Confirmation, qui donne à la vertu sa perfection; et le troisième, l'Eucharistie, destiné à nous mettre en possession de notre fin.

On dira peut-être que la Pénitence devrait être placée avant l'Eucharistie. Il en serait de la sorte, si elle y était une préparation absolument nécessaire. Mais il n'en est pas ainsi: l'homme exempt de péché mortel peut communier sans recourir au sacrement de Pénitence, qui ne prépare à l'Eucharistie que par accident, c'est-à-dire, dans la supposition que le péché existe.

3. — L'Eucharistie est-elle le plus excellent des sacrements ?

On démontre l'affirmative par plus d'une raison. — Ce sacrement contient le Christ lui-même substantiellement; les autres ne contiennent qu'une vertu instrumentale, qui leur est communiquée par le Christ. — Tous les autres sacrements paraissent se rapporter à l'Eucharistie comme à leur fin: l'Ordre a pour but sa consécration; le Baptême ouvre la voie vers elle; la Confirmation fortifie contre la crainte qui en éloigne; la Pénitence et l'Extrême-Onction disposent à la recevoir dignement; le Mariage, symbole de l'union du Christ avec l'Eglise, y touche encore par sa signification, puisque l'union même dont il est le signe a pour sceau le sacrement de l'Eucharistie. (Eph. v, 32.) — Le rit lui-même des sacrements nous montre que l'Eucharistie est la consommation de presque tous les autres; car ceux qui ont reçu le sacrement de l'Ordre communient, comme les adultes que l'on baptise.

4. — Tous les sacrements sont-ils de nécessité de salut? Les enfants sont sauvés par le Baptême seul, sans les autres sacrements.

Une chose est nécessaire à une fin de deux manières : lorsque, sans elle, on ne peut atteindre cette fin, et lorsque, sans elle, on ne l'atteint pas aussi convenablement. — Trois sacrements sont nécessaires au salut de la première manière. Deux le sont pour l'individu : le Baptême, simplement et absolument ; la Pénitence, dans le cas où un péché mortel a été commis après le Baptême. Le troisième est nécessaire à l'Eglise, considérée comme société : c'est celui de l'Ordre ; parce que, comme le dit le Sage : « Où il n'y a personne pour gouverner, le peuple « périra. » (Prov. xi, 14.) — Les autres sacrements sont nécessaires de la seconde manière. La Confirmation est, sous quelque rapport, le complément du Baptême ; l'Extrême-Onction, celui de la Pénitence ; le Mariage conserve, par la propagation du genre humain, la société dont se compose l'Eglise.

Tous les sacrements étant nécessaires de l'une ou de l'autre manière, il n'en est aucun qui soit superflu.

On demandera peut-être pourquoi nous ne regardons pas l'Eucharistie comme aussi nécessaire que le Baptême ; car s'il est dit d'un côté : « Qui-
« conque ne renait pas de l'eau, ne peut entrer dans le royaume des
« cieux » (Jean, iii, 5), il est pareillement écrit : « Si vous ne mangez la
« chair du Fils de l'Homme, vous n'aurez pas la vie en vous. » (Jean, vi, 54.)
La raison en est que ces paroles qui la concernent : « 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, » doivent s'entendre, comme l'explique saint Au-
gustin, de la manducation spirituelle, et non pas exclusivement de la man-
ducation sacramentelle.



DU BAPTÊME
ET
DE LA CONFIRMATION.

36^{me} TABLEAU SYNOPTIQUE.

DU BAPTÊME ET DE LA CONFIRMATION.

			Quest.	
DU BAPTÊME ET DE LA CONFIRMATION. (V. tab. 35.)	Le Baptême.	{	Le Baptême en lui-même. { Nature..... 66	
			{	Ministres..... 67
				Sujet..... 68
				Effets..... 69
	{	Préparatifs du Baptême.	{	La circoncision..... 70
Préparatifs et cérémonies. 71				
La Confirmation.....			72	

EXPLICATION.

Le Baptême sera considéré dans sa nature⁶⁶, — dans les ministres qui le confèrent⁶⁷, — dans les sujets qui le reçoivent⁶⁸, — et enfin dans les effets qu'il produit⁶⁹.

On y rattache la circoncision, qui en a été la figure⁷⁰, — et l'on explique les cérémonies du Baptême⁷¹.

La Confirmation ne comprendra qu'une seule question⁷².

QUESTION 66.

DE LA NATURE DU BAPTÊME.

Le sacrement du Baptême consiste dans l'ablution accomplie avec la forme prescrite. — Époque de son institution. — Sa matière propre. — Sa forme. — Peut-on le réitérer ? — Son rit. — Convient-il de distinguer trois baptêmes ? — Que le baptême de sang est supérieur aux autres.

1. — Le Baptême consiste-t-il dans l'ablution ?

Il y a dans le Baptême trois points à considérer : le sacrement seul ou le signe extérieur ; le caractère, qui est à la fois chose et sacrement ; la justification, qui est simplement la chose ou l'effet intérieur du sacrement. Pour ne parler que du sacrement ou signe visible, qui donne le caractère et représente l'effet intérieur, le Baptême consiste dans l'application de l'eau à l'homme, c'est-à-dire dans l'ablution du corps faite avec la forme prescrite.

Le signe n'est que sacrement ; il est transitoire. Le caractère est à la fois chose et sacrement, parce que, signifié par l'ablution extérieure, il est à son tour le signe de la justification intérieure. Il est permanent et indélébile. La justification est uniquement chose ; elle est permanente, mais amissible (1).

(1) Nous sommes obligés, pour ce qui suivra,^r de maintenir tous ces termes techniques. Le sacrement est l'objet extérieurement visible ; la chose du sacrement en est l'effet intérieur.

2. — Le Baptême fut-il institué après la passion du Christ ?

Saint Augustin dit : « Depuis le moment où le Christ « a été plongé dans les eaux du Jourdain, l'eau a la « vertu de purifier tous les hommes de leurs péchés. » — Ce fut en effet, au baptême du Christ, que le nôtre reçut la vertu de produire la grâce ; il y fut institué comme sacrement. Mais la nécessité d'y recourir ne fut imposée aux hommes qu'après la passion et la résurrection du Sauveur, dont il nous donne la ressemblance, en nous faisant mourir au péché, pour nous initier à la vie de la justice.

L'obligation de recevoir le baptême commença, pour les Juifs et pour les Gentils, le jour où le Christ dit à ses disciples : « Allez, instruisez toutes « les nations, etc. » Cette autre parole, qu'avant sa passion il adressait à Nicodème : « Quiconque ne renaît pas de l'eau et de l'Esprit-Saint ne « peut entrer dans le royaume de Dieu, » concernait l'avenir plutôt que le présent.

3. — L'eau est-elle la matière du baptême ?

Par ces paroles : « Quiconque ne renaît pas de l'eau « et de l'Esprit-Saint ne peut entrer dans le royaume de Dieu, » il est évident que l'eau est la matière propre du baptême.

Nulle autre matière ne convenait mieux que l'eau. Par sa propriété de laver, elle est fort apte à signifier et à produire l'ablution des péchés. Par sa fraîcheur, elle marque très-bien l'effet du baptême, qui est de tempérer l'ardeur de la concupiscence. Par sa transparence, elle représente la vraie foi que l'on reçoit au baptême. Par son abondance, elle convenait à un sacrement nécessaire au salut.

La bénédiction descendue du baptême du Christ s'est communiquée, comme par un fleuve spirituel, à toutes les eaux naturelles, à raison de la communauté d'espèce.

4. — L'eau pure est-elle exigée pour le baptême ?

Quoique l'eau pure et simple soit la matière propre du baptême, on peut néanmoins baptiser avec toute sorte d'eau, quel que soit le changement que la nature ou l'art lui ait fait subir, pourvu que l'espèce ne soit pas détruite. Si, par suite du mélange ou de l'altération, l'eau s'est changée en un composé d'une autre espèce, le baptême ne saurait avoir lieu. On ne peut pas, par exemple, se servir de boue, qui est de la terre plutôt que de l'eau ; et il en est de même du vin trempé.

On pourrait faire usage de l'eau extraite de la boue ou du vin trempé, pourvu que ce fût spécifiquement de l'eau véritable. — Celle qui a servi à cuire des viandes ou autres choses semblables ; les eaux sulfureuses, l'eau de lessive, qui n'ont fait que subir une certaine altération en traversant d'autres corps ; à plus forte raison, l'eau de pluie et l'eau de mer, peuvent servir de matière au baptême. — Il n'en est pas ainsi de l'eau de rose et des eaux chimiques.

5. — La forme du baptême est-elle celle-ci : Je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit ?

Oui ; car Notre-Seigneur a dit à ses disciples : « Allez, instruisez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. » Cette formule a le double avantage d'énoncer la cause principale du baptême, la Sainte-Trinité ; et la cause instrumentale, le ministre lui-même. « Je te baptise ; » voilà le ministre. Voici la cause principale : « Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. »

Bien que les Grecs disent : « Un tel, serviteur du Christ, est baptisé au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, » le sacrement est valide. — Dans tous les cas, il faut que les paroles expriment ce que l'on veut faire, c'est-à-dire l'action de baptiser. Alexandre III a décidé que, si quelqu'un plonge un enfant trois fois dans l'eau en disant : Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, ainsi soit-il, sans ajouter : Je te baptise, l'enfant n'est pas baptisé. — Plusieurs ministres, l'un prononçant les paroles, l'autre versant l'eau, ne peuvent pas baptiser ensemble; mais un seul peut baptiser en même temps plusieurs sujets, pourvu qu'il dise : Je vous baptise.....

6. — Peut-on donner le baptême au nom de Jésus-Christ ?

Le pape Pélage écrivait à l'évêque Gaudence : « S'il y a dans votre voisinage des personnes qui n'aient été baptisées qu'au nom de Jésus-Christ, vous les baptiserez sans crainte au nom de la Sainte-Trinité, lorsqu'elles viendront à la foi catholique. »

Les sacrements tirent leur efficacité de l'institution de Jésus-Christ. Or, en instituant le baptême, Notre-Seigneur a ordonné de le conférer au nom de la Sainte-Trinité. Faire une suppression qui rende incomplète l'invocation de la Trinité, c'est le priver de son intégrité. De plus, dans tout sacrement, la forme doit être sensible, comme la matière. Il ne suffit pas de connaître la Trinité ni d'avoir la foi à ce mystère; il est nécessaire, pour la validité du baptême, que les noms des trois Personnes divines y soient exprimés par des paroles. C'est pour cela même qu'à celui du Christ, source de la sainteté du nôtre, la Trinité se manifesta par des signes sensibles : le Père, par la voix; le Fils, dans sa nature humaine; et le Saint-Esprit, sous la forme d'une colombe.

Si l'on nous objecte que, dans la primitive Eglise, les Apôtres baptisaient au nom du Christ, comme le marque ce texte des Actes : « Les hommes et les femmes étaient baptisés au nom du Christ » (VIII, 12), nous répondrons qu'ils le faisaient en vertu d'une révélation spéciale, afin que ce nom, qui était odieux aux Juifs et aux Gentils, fût respecté, par là même qu'en l'invoquant on recevait le Saint-Esprit. « Toute la Trinité, selon la remarque de saint Ambroise, était implicitement comprise dans le nom du Christ » (1).

7. — L'immersion est-elle nécessaire pour la validité du baptême ?

L'eau, dans le baptême, est employée à l'ablution du corps, afin de signifier que l'âme est purifiée du péché. Or l'ablution avec l'eau peut se faire, et par immersion, et par aspersion, et par infusion. Ces deux derniers modes sont légitimes ; saint Laurent les a employés. Il est permis d'y recourir, surtout dans le cas de nécessité, ou bien quand il se présente une grande multitude, comme lorsque saint Pierre baptisa trois mille personnes, et, un autre jour, cinq mille. La rareté de l'eau, la faiblesse du ministre, l'infirmité du sujet empêchent parfois l'immersion ; preuve qu'elle n'est pas nécessaire à la validité du baptême.

La sépulture du Christ est sans doute mieux représentée par l'immersion ; mais elle l'est aussi de quelque façon par les autres modes. — Observons, en passant, que, dans le baptême par infusion, on doit s'appliquer à mouiller la tête, où se révèle le principe de la vie animale et des opérations de l'âme.

(1) Voilà certainement la réponse qu'il faudrait donner, si le fait était prouvé. Mais, avec Estius, Suarez, Vasquez et beaucoup d'autres, on peut croire que les Apôtres n'ont jamais baptisé au nom du Christ. Le texte des Actes ne pourrait-il point signifier ceci : Les Apôtres, agissant au nom de Jésus-Christ, baptisaient, avec la formule prescrite, les hommes et les femmes ?

8. — La triple immersion est-elle nécessaire à la validité du baptême ?

Saint Grégoire, pape, écrivait à l'évêque Léandre : « On ne mérite aucun blâme, si l'on plonge trois fois ou une seule fois dans l'eau l'enfant que l'on baptise : les trois immersions rappellent la trinité des personnes divines, et une seule l'unité de l'essence divine. » — Au temps où l'on baptisait par immersion, l'Eglise varia sa discipline à cet égard. Pour désapprouver les hérétiques qui niaient la Trinité, elle prescrivit la triple immersion. Dans la suite, contre les Donastiques, qui réitéraient le baptême, elle ordonna qu'on n'en ferait plus qu'une seule. Cette raison n'existant plus, elle reprit l'usage des trois immersions. On doit, à toutes les époques, observer le rit adopté par l'Eglise.

9. — Peut-on réitérer le baptême ?

1^o Le baptême est une sorte de régénération spirituelle par laquelle, en mourant à la vie ancienne, on entre dans une vie nouvelle. Or chaque homme ne naît qu'une fois. La naissance spirituelle est semblable à la naissance charnelle dont parlait Nicodème, quand il disait : « Est-ce que l'homme peut rentrer dans le sein de sa mère et renaître ensuite ? » On ne peut pas plus recevoir un second baptême que rentrer dans le sein de sa mère. — 2^o Nous sommes baptisés dans le Christ, qui, n'étant mort qu'une fois, n'a consacré qu'un seul baptême. — 3^o Le baptême imprime un caractère indélébile par une sorte de consécration ; or, en principe, les consécrations ne se réitérent pas. « Le caractère militaire, disait saint Augustin, ne se renouvelle pas ; celui du baptême a-t-il moins de durée ? Les apostats eux-mêmes n'en sont point dé-

« pouillés ; on ne les rebaptise pas , quand ils reviennent de leur erreur. » — 4^o Ce sacrement est principalement destiné à effacer le péché originel, qui ne se renouvelle pas. — Pour ces quatre motifs, il n'est pas permis de réitérer le baptême.

Les péchés subséquents n'anéantissent pas le baptême ; ils élèvent seulement contre son effet un obstacle qui disparaît par la Pénitence. — A l'égard des personnes dont le baptême est douteux, le pape Alexandre III a rendu le décret suivant : On doit les baptiser en prononçant d'abord ces paroles : « Si tu es baptisé, je ne te baptise pas ; mais si tu n'es pas encore baptisé, je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. » — De même que l'on ne naît qu'une fois et que l'on prend souvent de la nourriture, on reçoit une seule fois le Baptême, et souvent l'Eucharistie.

10. — Le rit adopté dans l'Eglise pour le baptême convient-il ?

L'Eglise, dirigée par le Saint-Esprit, n'adopte aucun rit inconvenant.

Il y a, dans l'administration du baptême, des cérémonies nécessaires à sa validité, et d'autres dont le but est de lui donner une solennité convenable. — Pour sa validité, trois choses sont essentielles : la forme, qui désigne la cause principale ; le ministre, qui en est la cause instrumentale ; et l'ablution faite avec l'eau, qui est le signe de l'effet principal. — Les autres cérémonies ont été instituées pour la solennité de ce sacrement. Elles excitent la dévotion des fidèles ; elles inspirent le respect, et, au moyen de tableaux et de représentations symboliques, elles instruisent les intelligences peu développées. A quoi il faut ajouter que les prières, les exorcismes et

les autres actions sacrées empêchent le démon, en réprimant sa puissance, de mettre obstacle à l'effet du sacrement.

L'eau entre comme matière dans la substance du sacrement de Baptême. L'huile sainte et le saint chrême font partié de sa solennité. On fait deux onctions avec l'huile sainte sur le catéchumène : l'une sur sa poitrine, afin qu'il reçoive dans un cœur pur la vraie foi qui agit par la charité ; l'autre entre ses épaules, pour marquer qu'avec la grâce du Saint-Esprit il doit s'exercer aux bonnes œuvres. La foi sans les œuvres est une foi morte. Après le baptême, le ministre fait une croix avec le saint chrême sur la tête du néophyte et prononce une prière, afin qu'il ait part au royaume de Jésus-Christ, qu'il porte noblement le nom de chrétien, et qu'il soit prêt à rendre raison de sa foi à quiconque l'interrogera. Le vêtement blanc dont on le revêt est à la fois le signe de la glorieuse résurrection à laquelle la régénération baptismale sert de préparation, et de la vie pure qu'il doit mener, conformément à cette parole : « Marchons dans une vie nouvelle. » (Rom. vi, 4.) Il n'y a rien de superflu dans les cérémonies du baptême. Ce qui n'est pas nécessaire à sa validité concourt à sa solennité.

11. — Convient-il de distinguer trois baptêmes ?

Il y a trois baptêmes : le baptême de l'eau, le baptême de sang, et le baptême de feu ou du Saint-Esprit. L'Apôtre semble nous les indiquer dans cette expression : « L'instruction des baptêmes. » (Heb vi, 2.)

Le baptême d'eau tire son efficacité de la passion de Jésus-Christ, et, ultérieurement, du Saint-Esprit, sa cause première. La cause première ne dépendant pas de ses œuvres, on peut, sans le recevoir, en tenir l'effet de la passion même du Sauveur, en souffrant le martyre pour Jésus-Christ. Ce sera alors le baptême de sang, que supposent ces paroles de l'Apocalypse : « Voici ceux qui sont venus ici par de grandes tribulations ; ils ont lavé leurs

« robes et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau. » (vii, 14.) Pour la même raison, on peut tenir la grâce du baptême d'eau de la vertu même du Saint-Esprit, qui incline le cœur de l'homme à la foi, à l'amour de Dieu et au repentir. C'est ce que l'on appelle le baptême de pénitence ou baptême de feu, dont Isaïe disait : « Le Seigneur purifiera les filles de Sion par l'Esprit du jugement et par l'Esprit de feu. » (iv, 4.) Ces deux baptêmes sont ainsi nommés, parce qu'ils suppléent le baptême d'eau. Il importe d'entendre saint Augustin développer cette doctrine : « Voulant montrer, dit-il, que la souffrance tient parfois lieu du baptême, saint Cyprien en apporte pour preuve cette parole adressée au bon larron, qui n'était pas baptisé : Aujourd'hui vous serez avec moi dans le paradis. Le baptême d'eau peut, en effet, si les circonstances ne permettent pas de le recevoir, être suppléé non-seulement par les souffrances endurées au nom de Jésus-Christ, mais par la foi et la conversion du cœur. »

Quelqu'un dira : Il n'y a qu'un baptême comme il n'y a qu'une foi ; l'Apôtre l'a déclaré. Or ce baptême, c'est le baptême d'eau. — Nous le savons. Mais, comme les deux autres sont contenus implicitement dans le baptême d'eau, qui tire son efficacité et de la passion de Jésus-Christ et du Saint-Esprit, ils ne détruisent pas l'unité du baptême ; ils ne sont pas même, à proprement parler, des sacrements ; ils en produisent seulement l'effet intérieur.

12. — Le baptême de sang est-il supérieur aux autres baptêmes ?

La passion du Christ, qui agit, dans le baptême d'eau, par une sorte de représentation figurative, et, dans le baptême de pénitence ou de feu, par de saintes affections, produit,

dans le baptême de sang, une imitation réelle. Pareillement, le Saint-Esprit, qui n'exerce qu'une certaine vertu latente dans le baptême d'eau, et qui remue seulement le cœur dans le baptême de pénitence, élève, dans le baptême de sang, la ferveur de la charité à son plus haut degré, comme le marque cette parole : « Personne ne témoigne plus d'amour que celui qui donne sa vie pour ses amis. » (Jean, xv, 13.) Il suit de cette double raison que le baptême de sang est supérieur aux autres baptêmes.

Nous ne prétendons pas que le baptême de sang soit un plus grand sacrement que le baptême d'eau ; nous l'avons dit, il n'est pas même un sacrement. La prééminence que nous lui attribuons concerne seulement l'effet du sacrement de Baptême, c'est-à-dire la grâce sanctifiante : il ne donne pas le caractère, qui est à la fois chose et sacrement. Sa supériorité lui vient de la vertu de la Passion et de l'opération du Saint-Esprit (1).

(1) Baptême de pénitence, baptême de désir, baptême de feu, baptême de charité, toutes ces expressions sont synonymes.



QUESTION 67.

DES MINISTRES DU BAPTÊME.

Que les prêtres, et non les diacres, sont les propres ministres du baptême. — Cependant un laïque peut baptiser en cas de nécessité. — Nécessité d'un parrain. — Ses devoirs.

1. — Le diacre a-t-il le droit de baptiser ?

Le pape Gelase a porté ce décret : « Nous ordonnons aux diacres de rester dans les limites de leur office. Qu'ils n'aient pas la témérité de baptiser, à moins qu'en l'absence de l'évêque ou d'un prêtre la nécessité ne les y contraigne. »

Il n'appartient aux diacres, d'après leur office propre, que d'assister et de servir les ministres supérieurs dans l'administration des sacrements ; ils n'ont pas le droit de baptiser.

Saint Laurent baptisa plusieurs personnes, quoiqu'il ne fût que diacre ; mais il y était autorisé par l'exception mentionnée dans le décret du pape Gelase : il y avait nécessité urgente.

2. — L'administration du baptême appartient-elle proprement au prêtre ?

Les prêtres sont ordonnés pour consacrer le sacrement du corps de Jésus-Christ, qui est le sacrement de l'unité de l'Eglise, selon cette parole : « Nous sommes tous un seul pain et un seul corps. » Or c'est le baptême qui, en introduisant les hommes dans l'Eglise, leur donne le

droit de venir à la table du Seigneur. Si donc il appartient aux prêtres de consacrer l'Eucharistie, laquelle est la fin principale du sacerdoce, il est aussi de leur office propre de baptiser. Quiconque a le pouvoir de réaliser le tout a aussi celui de disposer les parties pour le tout.

Les évêques ont bien le droit de baptiser; mais, dans tous les états, les choses moindres appartiennent aux offices inférieurs. Le baptême ne plaçant le néophyte qu'au dernier rang dans la société chrétienne, l'administration de ce sacrement appartient aux prêtres, qui remplacent les soixante-douze disciples du Christ.

3. — Un laïque peut-il baptiser ?

Le pape Gelase et saint Isidore disent : « Lorsque la nécessité est pressante, il est permis aux simples fidèles de baptiser. »

Dieu, voulant, dans sa miséricorde, que tous les hommes soient sauvés, a choisi, pour le baptême, qui est le plus nécessaire de tous les sacrements, une matière commune, l'eau, que chacun peut aisément se procurer, et il a établi que toute personne, même laïque, en serait le ministre, afin que qui que ce soit ne manque son salut, faute d'avoir pu se faire baptiser.

Un laïque qui baptise hors le cas de nécessité, pèche. Il confère néanmoins le sacrement de Baptême, qui ne doit pas être réitéré.

4. — Une femme peut-elle baptiser ?

Consulté sur cette question, le pape Urbain II répondit : « Le baptême est bon, quand une femme, en cas de nécessité, baptise un enfant au nom de la Sainte-Trinité. »

De même qu'un homme laïque peut, dans le cas de nécessité, baptiser, comme ministre de Jésus-Christ; une

femme le peut également. Mais si un homme est présent, on doit le préférer.

Alors même qu'une femme aurait baptisé sans nécessité, on ne devrait pas réitérer le baptême.

5. — Une personne qui n'est pas baptisée peut-elle conférer le sacrement de Baptême ?

Un homme qui n'est pas baptisé, qu'il soit juif ou païen, peut, dans la nécessité, conférer le sacrement de Baptême, en observant la forme usitée dans l'Eglise. Voici la réponse du pape Nicolas I^{er} à la consultation des Bulgares : « Vous demandez ce qu'il faut faire à l'égard de beaucoup de personnes baptisées dans votre pays par un juif, sans que l'on sache s'il était chrétien ou non. Si ces personnes ont été baptisées au nom de la Sainte-Trinité, on ne doit certainement pas les rebaptiser. Mais si la forme prescrite par l'Eglise n'a pas été observée, le sacrement n'a point été conféré. » Il résulte de là que si deux personnes non baptisées se baptisent mutuellement l'une après l'autre, elles reçoivent toutes les deux non-seulement le sacrement, mais l'effet du sacrement, c'est-à-dire le caractère et la justification. Toutefois, si elles agissaient ainsi sans une nécessité réelle, elles pécheraient grièvement, et leur péché empêcherait l'effet du baptême. Le sacrement serait néanmoins valide.

Celui qui confère le baptême remplit seulement un ministère extérieur. Jésus-Christ, qui baptise intérieurement, peut se servir, à son gré, de tous les hommes ; et c'est pour cette raison que ceux qui n'ont pas reçu le baptême peuvent néanmoins baptiser. Le baptême qu'ils donnent n'est pas à eux ; il est au Christ, qui n'a enchaîné sa puissance, ni aux hommes baptisés, ni même aux sacrements.

6. — Plusieurs personnes peuvent-elles en baptiser conjointement une seule ?

Ces personnes disent-elles : « Nous te baptisons , » le baptême ne paraît pas bon ; elles en corrompent la forme, et, de plus, les paroles qu'elles prononcent semblent annoncer que plusieurs ministres ont l'intention de se réunir pour conférer un seul baptême, tandis qu'il ne doit y en avoir qu'un seul qui représente le Christ. Ces personnes détruisent en quelque sorte la notion que nous avons du ministre qui baptise comme tenant la place de Jésus-Christ. Chaque personne dit-elle : « Je te baptise , » le baptême est conféré par la première qui prononce les paroles. Si toutes les disent en même temps, chacune baptise autant qu'il est en elle, et le baptême est valide. Jésus-Christ, qui seul baptise intérieurement, peut bien conférer un même sacrement par l'intermédiaire de plusieurs ministres. Quoi qu'il en soit, ces personnes, donnant le baptême d'une manière contraire aux règles de l'Eglise, pécheraient grièvement.

Dans la nécessité, une seule personne pourrait en baptiser plusieurs en même temps, avec cette formule : « Je vous baptise. » Mais si une personne récitait la formule, tandis que l'autre procéderait à l'application de la matière ; par exemple, à l'immersion, le baptême ne serait pas bon : ni l'une ni l'autre n'aurait baptisé.

7. — Est-il nécessaire que la personne que l'on baptise soit tenue par quelqu'un sur les Fonts sacrés ?

Semblable à un enfant nouvellement né, le nouveau baptisé, novice dans la foi et dans la vie chrétienne, a besoin que quelqu'un lui tienne lieu de nourrice et de maître. Occupés des besoins généraux du peuple, les supérieurs ecclésiastiques ne sauraient pourvoir à ce soin

particulier. Il est nécessaire qu'une autre personne reçoive, au sortir des Fonts sacrés, le néophyte, en témoignant qu'elle se charge de l'instruire et de veiller sur lui.

Le parrain n'est pas indispensable pour la validité du sacrement ; dans un cas de nécessité, une personne seule peut baptiser.

8. — Le parrain est-il obligé d'instruire ceux qu'il a tenus sur les Fonts sacrés?

Saint Augustin dit dans un sermon : « Hommes et femmes qui avez tenu des enfants sur les Fonts du baptême, je vous rappelle que vous vous en êtes rendus garants devant Dieu. » En effet, si celui qui accepte une charge doit la remplir, le parrain, qui s'engage à servir de maître au nouveau baptisé, doit en prendre soin, du moment qu'il y a nécessité ; par exemple, lorsque le néophyte est élevé parmi les infidèles. Chez les catholiques, il peut s'exempter de ce soin, par la pensée que les parents s'acquittent convenablement de leur devoir. Mais, dès qu'il s'aperçoit qu'il n'en est rien, il est tenu de pourvoir, autant qu'il le peut, au salut de son enfant spirituel.

Quant au choix des parrains, on admet toutes sortes de personnes dans les pays où le danger de subversion n'existe pas, toutes y étant généralement instruites de leurs devoirs religieux ; mais, dans les lieux où un tel péril est à craindre, on doit faire choix d'un homme versé dans la connaissance des vérités de la foi et des devoirs de la vie chrétienne.



QUESTION 68.

DU SUJET DU BAPTÊME.

Précepte de recevoir le baptême. — Nécessité de ce sacrement pour le salut. — Faut-il le différer ? — Quelle sorte de pécheurs on doit baptiser. — Il ne faut imposer à ceux que l'on baptise ni pénitence, ni confession. — Nécessité de l'intention et de la foi chez le baptisé. — Du baptême des enfants des infidèles. — Des enfants renfermés dans le sein de leur mère. — Des furieux et des fous.

1. — Tous les hommes sont-ils obligés de recevoir le baptême ?

Il est écrit : « Quiconque ne naît pas de l'eau et de l'Esprit-Saint ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » (Jean, III, 5.)

Les hommes sont tenus aux actes sans lesquels ils ne peuvent être sauvés. Or nul ne saurait l'être que par Jésus-Christ. L'Apôtre dit : « De même que, par le péché d'un seul, tous les hommes ont encouru la condamnation ; de même, par la justice d'un seul, tous reçoivent la justification de la vie. » (Rom. 5, 18.) Le baptême ayant été donné pour régénérer l'homme et l'incorporer au Christ en le constituant un de ses membres, comme on le voit par cette parole : « Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ » (Gal. III, 27), tous les hommes sont évidemment obligés de le recevoir. Sans lui il n'y a pas de salut.

A aucune époque, les hommes n'ont pu être sauvés sans devenir membres du Christ, ainsi que le marque cette parole de saint Pierre : « Aucun

« autre nom n'a été donné aux hommes par lequel nous devons être
 « sauvés. » (Act. iv, 12.) — Sous l'ancienne loi, les hommes lui étaient incor-
 porés par la foi à son avènement futur ; la circoncision en était le sceau.
 — Avant la circoncision, cette incorporation s'opérait par la foi seule, dont
 l'oblation des sacrifices était une profession.—Depuis l'avènement du Christ,
 les hommes lui sont également incorporés par la foi, selon cette parole :
 « C'est par la foi que Jésus-Christ habite dans vos ccurs. » (Eph. iii, 17.)
 Il faut seulement observer que la foi à une chose présente se manifeste
 autrement que la foi à une chose future, comme on se sert de mots diffé-
 rents pour exprimer le passé, le présent et l'avenir. Ainsi, quoique le bap-
 tême n'ait pas toujours existé, la foi dont il est le sacrement a toujours été
 nécessaire. Dès-lors on ne peut pas objecter que son institution a rétréci
 la voie du salut.

On dira peut-être qu'au moins les enfants sanctifiés dans le sein de leur
 mère ne sont pas obligés de recevoir le baptême. — Si quelques-uns sont
 sanctifiés de la sorte, ils n'ont pas pour cela la ressemblance du Christ :
 il est nécessaire de les baptiser pour leur conférer ce caractère.

2. — Quelqu'un peut-il être sauvé sans le baptême ?

S'agit-il d'une personne qui, jouissant de son libre ar-
 bitre, n'est ni ne veut être baptisée, par mépris du sacre-
 ment ; elle ne peut être sauvée. Elle n'est incorporée ni
 sacramentellement, ni mentalement au Christ, de qui
 seul vient le salut. — Parle-t-on d'une personne qui a le
 désir du baptême, mais que la mort saisit avant qu'elle
 l'ait reçu ; celle-là peut être sauvée, à cause de son désir
 du baptême, désir procédant de la foi animée par la cha-
 rité au moyen de laquelle Dieu, qui n'a pas enchaîné sa
 puissance aux sacrements visibles, sanctifie les hommes
 intérieurement. Aussi saint Ambroise disait-il en parlant
 de Valentinien, mort catéchumène : « J'ai perdu celui
 « que je devais régénérer ; mais il n'a pas perdu, lui, la
 « grâce qu'il avait demandée. »

On nous opposera peut-être ce texte : « Quiconque ne renaît pas de l'eau et de l'Esprit-Saint ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » Mais il est pareillement écrit : « L'homme n'aperçoit que l'extérieur, tandis que Dieu voit le cœur. » (1 Rois, xvi, 7.) Celui qui désire renaître de l'eau et de l'Esprit-Saint au moyen du baptême est régénéré dans son cœur, quoiqu'il ne le soit pas visiblement. L'Apôtre ne disait-il pas : « La circoncision du cœur se fait par l'Esprit et non par l'observation de la lettre ; elle tire son mérite de Dieu et non des hommes ? » Toutefois, celui qui ne reçoit le baptême qu'en désir endure la peine temporelle due à ses péchés pardonnés ; « il est sauvé comme par le feu, » pour parler avec l'Apôtre. (1 Cor. iii, 15.) Ainsi, quand on dit que le sacrement de Baptême est de nécessité de salut, il faut entendre qu'il n'y a pas de salut pour l'homme qui n'a pas au moins la volonté de le recevoir ; car, devant Dieu, cette volonté est réputée pour le fait (1).

3. — Doit-on différer le baptême ?

Les enfants doivent être baptisés sans délai, à cause du péril de mort : il n'y a pas à attendre d'eux plus d'instruction ni de meilleures dispositions. — Les adultes, auxquels le désir du baptême peut suffire, ainsi que nous l'avons dit, ne doivent pas ordinairement être baptisés au moment même de leur conversion. L'Église veut que l'on examine pendant quelque temps leur foi et leurs mœurs, qu'on les instruisse et qu'on les exerce aux actes de la vie chrétienne, afin qu'ils reçoivent ce sacrement avec plus de dévotion. Il faut, toutefois, baptiser sans délai ceux qui sont convenablement préparés ou exposés à

(1) Saint Thomas, ce semble, n'a en vue dans cette question que le sort des catéchumènes qui meurent avant d'avoir reçu le baptême qu'ils désirent et auquel ils se préparent. Il ne parle ni des infidèles, ni des conditions du désir, qui, alors même qu'il n'est qu'implicite, peut suffire dans certains cas.

un danger de mort ; car, bien qu'une personne qui attend l'époque fixée pour son baptême soit sauvée, si elle meurt avant d'avoir pu le recevoir, elle n'est pas, cependant, exempte du purgatoire.

Pour prouver que le baptême doit être longuement différé, il ne conviendrait pas de s'autoriser de ce principe que, plus il l'est, plus il remet de péchés. Par la grâce qu'il confère, il n'efface pas seulement les péchés passés ; il prévient aussi les péchés futurs, qu'il empêche de commettre. On doit désirer avant tout que les hommes ne pèchent pas, que leurs péchés soient légers, et qu'ils en soient purifiés. Quant aux personnes qui, sans cause légitime, diffèrent elles-mêmes le moment de leur baptême, elles pèchent contre ce précepte : « Ne tardez pas de vous convertir, et ne différez pas de jour en jour. » (Eccl. v, 8.)

4. — Faut-il baptiser les pécheurs ?

D'après ces paroles de l'Apôtre : « Jésus-Christ purifie « l'Eglise par le bain de l'eau et par la parole de vie » (Eph. v, 26), le baptême, spécialement institué pour effacer les souillures du péché, doit être donné aux pécheurs qui n'ont que la tache et la dette de leurs péchés passés ; mais il faut le refuser à ceux qui sont encore pécheurs par la volonté. L'homme disposé à pécher ne peut s'unir à Jésus-Christ, auquel ce sacrement nous incorpore, selon cette parole : « Vous tous qui avez été baptisés « dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. » (Gal. III, 27.) « Qu'y a-t-il de commun, s'écrie le même Apôtre, entre « la justice et l'iniquité ? » « Quiconque est en possession « de son libre arbitre, ajoute saint Augustin, ne peut « commencer une vie nouvelle sans se repentir de ses « fautes passées. »

On ne doit conférer le sacrement de Baptême qu'aux pécheurs chez lesquels on aperçoit quelque signe de conversion intérieure, comme on ne

donne un remède corporel qu'au malade chez lequel on voit quelque mouvement vital de la nature.

5. — Doit-on imposer des œuvres satisfactoires aux pécheurs que l'on baptise ?

Jésus-Christ, nous l'avons reconnu, a suffisamment satisfait pour les péchés de tous les hommes. Imposer une pénitence aux personnes que l'on baptise, ce serait, en faisant injure à sa passion et à sa mort, témoigner qu'il n'a pas satisfait pleinement pour les péchés du monde entier.

On doit seulement enjoindre aux pécheurs que l'on baptise de satisfaire au prochain, de renoncer au péché et de s'exercer à la pratique des vertus ; on ne leur enjoint aucune œuvre satisfactoires pour le passé.

6. — Les pécheurs qui reçoivent le baptême sont-ils obligés de se confesser ?

Il suffit que l'homme, avant le baptême, se rappelle ses péchés et les déplore ; il n'est pas obligé de les confesser à un prêtre. Le but de la confession faite au prêtre est d'en obtenir l'absolution et l'imposition d'une œuvre satisfactoires. Or le ministre qui confère le baptême ne prescrit aucune œuvre de ce genre, n'impose aucune humiliation, et ne donne point l'absolution. Il ne doit point exiger des sujets qui le reçoivent un aveu détaillé de leurs péchés. La confession générale par laquelle, comme le prescrit le rit institué par l'Eglise, ils renoncent au démon et à ses pompes, est seule d'obligation. Si, pourtant, quelques-uns voulaient par dévotion se confesser à un prêtre, on devrait les entendre, non pour leur imposer une pénitence, mais pour leur donner des avis salutaires.

7. — L'intention de recevoir le sacrement de Baptême est-elle nécessaire ?

Tous les rituels exigent-ils que la personne qui va être baptisée déclare qu'elle demande le baptême à l'Église ?

Du moment que le baptême fait mourir à la vie ancienne et initie à une vie nouvelle, il est nécessaire, pour le recevoir, que l'homme qui jouit de son libre arbitre ait la volonté de quitter son ancienne vie et d'entrer dans la vie chrétienne, dont la réception de ce sacrement est le commencement. Conséquemment, la volonté ou l'intention est nécessaire pour recevoir le sacrement de Baptême.

Un adulte qui n'aurait pas eu l'intention de recevoir le baptême devrait être rebaptisé. Dans le doute, on dirait : Si tu n'es pas baptisé, je te baptise.

8. — La foi est-elle nécessaire pour le baptême ?

Le baptême produit deux effets dans l'âme : le caractère et la grâce. — La vraie foi est une condition essentielle pour recevoir la grâce de la justification. L'Apôtre dit : « La justification est produite par la foi en Jésus-Christ. » (Rom. III, 22.) Notre-Seigneur ne s'exprime pas moins expressément : « Quiconque croira et aura été baptisé sera sauvé. » (Marc, XIV, 16.) — Pour le caractère, la vraie foi n'est pas plus nécessaire dans le sujet que dans le ministre. Le sacrement de Baptême a été réellement conféré dès-lors que l'on a observé tout ce qui est prescrit pour sa validité.

La personne qui reçoit le baptême hors de l'Église, sans renoncer à son infidélité ou à son hérésie, reçoit, comme le pécheur qui ne quitte pas ses péchés, le sacrement avec le caractère qu'il imprime ; mais elle n'obtient pas la justification.

9. — Doit-on baptiser les enfants ?

Les enfants ont la tache du péché originel, et c'est pour cela que Notre-Seigneur a dit : « Quiconque ne renait « pas de l'eau et de l'Esprit-Saint ne peut entrer dans « le royaume de Dieu ? » (Jean, III, 5.) Il est nécessaire que la régénération du baptême les fasse arriver au salut par Jésus-Christ. D'ailleurs, formés dès l'âge le plus tendre aux habitudes de la vie chrétienne, ils y persévéreront avec plus de fermeté, conformément à cette maxime de la Sagesse : « Prépare le cœur de l'enfant dès son « entrée dans la vie, et il ne s'éloignera point de la « sagesse, alors même qu'il aura vieilli. » (Prov. XXII, 6.)

« Dans l'Eglise du Sauveur, écrivait saint Augustin à Boniface, les petits « enfants croient par autrui, de même qu'ils ont contracté par autrui le « péché qu'efface en eux le baptême. » — Leur intention de recevoir le baptême est dans ceux qui les présentent ; leur foi, dans la foi de l'Eglise, qui devient leur mère.

10. — Doit-on baptiser les enfants des Juifs et des autres infidèles malgré leurs parents ?

Les enfants des infidèles ont l'usage de la raison, ou ils ne l'ont pas. S'ils l'ont, on peut leur parler du baptême et les engager à le recevoir. Maîtres d'eux-mêmes pour tout ce qui est de droit divin et naturel, ils peuvent, malgré leurs parents, se faire baptiser aussi bien que se marier. S'ils n'ont pas encore l'usage de la raison, ils sont sous la tutelle de leurs parents : on irait contre la justice naturelle, si on les baptisait sans le consentement des auteurs de leurs jours (1).

(1) Cette question s'est déjà présentée. (Voy. tom. III, p. 65.)

11. — Doit-on baptiser les enfants dans le sein de leur mère ?

Il est nécessaire pour la validité du baptême que l'eau touche de quelque manière le corps de l'homme. Les enfants renfermés dans le sein maternel ne sauraient donc être baptisés tant qu'ils n'en sont pas sortis. Mais si, au moment de leur naissance, l'eau peut atteindre un de leurs membres, et notamment la tête, le baptême est valide. Dans le doute, on le réitérera avec cette formule : Si tu n'es pas baptisé, je te baptise.

Les enfants renfermés dans le sein de leur mère sont susceptibles de recevoir l'action de Dieu, pour qui ils sont vivants. Ils peuvent obtenir, par un certain privilège, la grâce de la justification ; on le voit par ceux qui y ont été sanctifiés (1).

Il n'est jamais permis de donner la mort à la mère pour sauver son enfant. Mais si elle meurt, l'enfant vivant dans son sein, on doit ouvrir la mère pour baptiser l'enfant.

12. — Doit-on baptiser les fous ?

Les fous de naissance doivent être baptisés, comme les enfants, dans la foi de l'Eglise. — Les fous qui ont joui de leur raison doivent être également admis au baptême, s'ils ont manifesté, avant leur démence, le désir de le recevoir ; mais s'ils n'ont pas laissé paraître cette intention, ils ne doivent pas y être reçus. — Quant à ceux qui ont des moments de lucidité, on peut en profiter pour les baptiser, sur leur demande.

On ne baptise point une personne endormie, si ce n'est dans un pressant danger de mort, et quand elle a manifesté précédemment la volonté de recevoir le baptême.

(1) Notre saint Docteur fait, dans cet article, une concession très-consolante pour le cœur des mères dont les enfants, morts dans leur sein, n'ont pas pu recevoir le baptême.



QUESTION 69.

DES EFFETS DU BAPTÊME.

Le baptême efface tous les péchés — et décharge de toute la dette des péchés;—mais il n'entre pas dans les desseins de Dieu qu'il détruise les maux de cette vie avant la résurrection générale. — Il confère à l'homme, et même aux enfants, la grâce et les vertus. — Il ouvre les portes du ciel. — En quel sens il ne produit pas chez tous un égal effet. — La feinte en empêche l'effet.

1. — Le baptême efface-t-il tous les péchés ?

Ezéchiél annonçait ainsi l'efficacité de ce sacrement : « Je répandrai sur vous une eau pure, et vous serez purifiés de toutes vos souillures. » (xxxvi, 25.)

« Considérez, écrivait saint Paul aux Romains baptisés, que vous êtes morts au péché, et que vous vivez pour Dieu en Notre-Seigneur Jésus-Christ. » (vi, 3.) De telles paroles montrent que l'homme, par le baptême, meurt à la vie ancienne du péché et est initié à la vie nouvelle de la grâce. Il faut en tirer cette conclusion que le baptême efface non-seulement le péché originel, mais tous les autres péchés.

Nous pouvons dire ici avec saint Paul : « Si le jugement de Dieu nous a condamnés pour un seul péché, sa grâce nous justifie après plusieurs péchés. » (Rom. v, 16.) Saint Augustin, expliquant ce passage de l'Apôtre, ajoute : « La génération charnelle n'amène que le péché originel ; mais la régénération spirituelle efface avec le péché originel tous les péchés volontaires. »

A quoi bon le baptême pour la rémission des péchés actuels? demandera quelqu'un. La pénitence, qui, selon ces paroles de saint Pierre : « Faites pénitence, et que chacun de vous soit baptisé » (Act. II, 38), est nécessaire avant le baptême, ne suffit-elle pas? — Les péchés, quels qu'ils soient, n'étant remis qu'en vertu de la foi à la passion du Christ, tout pénitent doit vouloir y participer, soit par le baptême, soit par le sacrement de Pénitence. Il est vrai que l'adulte qui demande le baptême avec de vrais sentiments de pénitence obtient, en vertu de son dessein bien formé de le recevoir, le pardon de tous ses péchés; mais la rémission est plus parfaite, s'il le reçoit réellement (1).

2. — Le baptême décharge-t-il de toute la peine due pour le péché?

Le baptême, communiquant aux hommes les mérites de la passion du Christ, leur sert comme s'ils avaient souffert eux-mêmes pour expier leurs fautes. La passion du Christ est une satisfaction suffisante pour les péchés du monde entier. Ce sacrement décharge donc de toute la dette du péché.

Celui qui a reçu le baptême n'est tenu à aucune peine satisfaisante vis-à-vis de Dieu; mais il peut y être tenu à l'égard des hommes. S'il est un meurtrier, par exemple, la justice veut qu'il édifie la société en subissant sa condamnation, comme il l'a scandalisée en commettant son crime.

3. — Le baptême devait-il supprimer les maux de cette vie?

Le baptême a la vertu de faire disparaître les pénalités de la vie présente; mais il ne les supprime pas avant la résurrection générale où le corps des justes revêtira l'immortalité. Ce délai est fondé en raison. D'abord, comme

(1) Toute la peine temporelle est pardonnée, ce qui n'a pas lieu sans le sacrement.

membres de Jésus-Christ, nous devons ressembler à notre Chef et souffrir à son exemple. L'Apôtre nous le dit : « Nous sommes les héritiers de Dieu et les cohéritiers du Christ, pourvu que nous souffrions avec lui, afin d'être glorifiés avec lui. » (Rom. VIII, 17.) Ensuite, ce délai nous ménage un exercice spirituel qui nous fait mériter, avec le secours de Dieu, la couronne des vainqueurs, par le combat qu'il nous donne lieu de livrer à la concupiscence et aux autres passions. Il est écrit, en figure de cette vérité : « Voici les peuples que le Seigneur a laissés pour former les Israélites, afin que leurs enfants apprissent après eux à lutter contre les ennemis, en contractant l'habitude des combats. » (Jug. III, 1.) Enfin, ce délai porte les hommes à demander le baptême en vue de la gloire éternelle, et non pour s'exempter des maux de la vie présente ; car saint Paul disait très-bien : « Si nous n'espérons en Jésus-Christ que pour cette vie, nous sommes les plus misérables de tous les hommes. » (1 Cor. xv, 19.)

Il y a deux sortes de peines pour le péché : la peine éternelle et la peine temporelle. Le baptême, qui détruit la première, ne supprime pas entièrement la seconde. La faim, la soif, la mort et les autres misères de la vie actuelle lui survivent. Mais il prépare l'homme à ne plus les redouter, et, à la fin des temps, il les fera disparaître tout-à-fait.

4. — Le baptême confère-t-il la grâce et les vertus ?

« Le baptême, ainsi que le dit saint Augustin, incorpore au Christ, en qualité de membres, ceux qui le reçoivent. » Or, d'après cette parole : « Nous avons tous reçu de sa plénitude » (Jean, 1, 16), la plénitude de la grâce et de la vertu du Christ découle sur les membres du corps dont il est le chef. Donc le baptême confère à l'homme la grâce et les vertus.

5. — Convient-il d'attribuer au baptême certains actes des vertus ?

Nous sommes incorporés au Christ par le sacrement de Baptême. Or, de même que ; dans l'ordre naturel, la tête transmet aux membres le sentiment et le mouvement ; de même, dans l'ordre spirituel, le Christ fait découler dans ses membres le sentiment spirituel, qui consiste dans la connaissance de la vérité, et le mouvement spirituel, que produit l'influence de sa grâce. C'est ce qu'exprime ce texte de saint Jean : « Nous l'avons vu plein de grâce et « de vérité.....et nous avons tous reçu de sa plénitude. » (1, 14 et 16.) Ceux qui reçoivent le baptême sont donc à la fois incorporés au Christ, éclairés à l'égard des vérités de la foi, et fécondés pour les bonnes actions. Par conséquent, l'incorporation au Christ, l'illumination et la fécondation, actes de certaines vertus, peuvent être attribuées à la grâce du baptême.

6. — Les enfants reçoivent-ils au baptême la grâce et les vertus ?

Les enfants, comme les adultes, devenant membres de Jésus-Christ par le baptême, participent à la grâce et aux vertus qui découlent de leur Chef. Sans cela, ceux qui meurent immédiatement après le baptême n'arriveraient pas à la vie éternelle. Les auteurs qui ont prétendu que le baptême donne aux enfants le caractère, mais non la grâce et les vertus, n'ont pas su distinguer entre une habitude et un acte. De ce que les enfants sont inhabiles à produire les actes des vertus, ils ont conclu sans fondement qu'ils n'ont aucune vertu après le baptême. L'impuissance d'agir résulte chez eux d'un empêchement physique, et non du manque d'habitude. Ils ressemblent à

un homme endormi qui a les habitudes des vertus, mais à qui le sommeil en interdit les actes.

« L'Eglise, comme une tendre mère, disait saint Augustin, prête aux enfants les pieds d'autrui pour venir à elle; le cœur d'autrui, pour croire; la langue d'autrui, pour confesser leur foi. »

7. — Le baptême a-t-il pour effet d'ouvrir la porte du royaume céleste ?

Ouvrir la porte du royaume céleste, c'est écarter les obstacles qui empêchent d'y entrer, à savoir le péché et la peine du péché. Le baptême, qui efface tous les péchés et toutes les peines, a évidemment pour effet de l'ouvrir.

Il l'ouvre en unissant celui qui le reçoit à la passion de Jésus-Christ.

8. — Le baptême produit-il chez tous les hommes un égal effet ?

Le baptême produit deux sortes d'effets, l'un essentiel, l'autre accidentel. L'effet essentiel est le même dans tous les hommes qui le reçoivent de la même manière; ainsi, chez les enfants, qui sont baptisés dans la foi de l'Eglise, ce sacrement produit au même degré la régénération qui les fait vivre spirituellement. Mais, comme les adultes s'en approchent d'ordinaire avec des dispositions inégales, il produit en eux la grâce du renouvellement spirituel avec plus ou moins d'abondance. Un même foyer répand également sa chaleur pour tous, et cependant ceux qui s'en approchent de plus près la ressentent plus vivement. Quant aux effets accidentels que la puissance divine opère miraculeusement dans le baptême, et pour lesquels il n'a point été institué, tous les hommes qui s'en approchent avec une égale dévotion ne les reçoivent

pas également ; la divine Providence les accorde suivant ses desseins.

La grâce baptismale, à son moindre degré, suffit pour effacer tous les péchés. Si elle paraît plus ou moins grande dans deux personnes, cette différence peut provenir de ce que l'une, y ayant apporté plus de dispositions, l'a reçue avec plus d'abondance, ou bien encore de ce que, l'ayant reçue toutes les deux au même degré, l'une la cultive avec soin, tandis que l'autre la néglige.

9. — La feinte empêche-t-elle l'effet du baptême ?

« Le Saint-Esprit, qui est le maître de la science, fuit
« le déguisement. » (Sag. 1, 5.)

L'intention de celui qui reçoit le baptême doit embrasser en même temps le baptême lui-même et son effet. Or la feinte est opposée ou au baptême ou à son effet ; elle consiste, soit à ne pas croire au sacrement de la foi, soit à le mépriser, soit à vicier son mode d'administration, soit enfin à le recevoir avec un cœur attaché au péché mortel. Il est clair qu'elle empêche l'effet du baptême.

Le but du baptême est de justifier ceux qui s'en approchent sans feinte, c'est-à-dire avec sincérité. — Feindre, c'est faire semblant de vouloir ce que l'on ne veut pas, et c'est ce qui a lieu dans les cas dont nous avons parlé ; car se présenter au baptême, c'est affirmer que l'on a la vraie foi, que l'on respecte le sacrement, et que l'on renonce au péché.

10. — La feinte cessant, le baptême produit-il son effet ?

« Le baptême, dit saint Augustin, commence à pro-
« duire son effet pour le salut, lorsqu'une confession sin-
« cère fait disparaître la feinte. »

Celui que l'on baptise reçoit le caractère et la grâce qui remet tous les péchés. La feinte empêche quelque-

fois ce dernier effet. Mais, dès qu'elle cesse par la pénitence subséquente, le baptême le produit immédiatement; semblable à un corps pesant qui se meut de haut en bas, à moins qu'un obstacle ne l'arrête, et qui, l'obstacle enlevé, continue aussitôt son mouvement.



QUESTION 70.

DE LA CIRCONCISION QUI A PRÉCÉDÉ LE BAPTÊME.

Que la circoncision était la figure du baptême. — Son institution. — Convenance de son rit. — Conférait-elle la grâce ?

1. — La circoncision a-t-elle été une préparation et une figure du baptême ?

Saint Paul disait : « Vous avez été circoncis de la circoncision du Christ, ayant été ensevelis avec lui dans le baptême. » (Col. II, 11.)

Le baptême est appelé « le sacrement de la foi, » parce qu'il en est une profession et qu'il agrège l'homme à la société des fidèles, qui ont la même foi que les patriarches. Or la circoncision était pareillement chez ceux-ci une profession de foi; car il est écrit : « Abraham reçut la circoncision comme le sceau de la foi. » (Rom. IV, 11.) Elle servait aussi à agréger les anciens à la société des fidèles. Il en faut inférer qu'elle préparait au baptême et le figurait par avance, puisque, d'après saint Paul, « tout ce

« qui arrivait aux anciens patriarches était une figure
« des choses futures » qui étaient l'objet de leur foi.

2. — La circoncision a-t-elle été convenablement instituée ?

« La circoncision a été instituée par Dieu même. » (Gen. xxii, 10.) Les œuvres divines sont parfaites.

Il convenait que, établie au temps d'Abraham, elle fût donnée à ce patriarche, qui reçut, le premier, la promesse que le Christ naîtrait de lui, lorsque Dieu lui dit : « Toutes les nations de la terre seront bénies dans votre
« race » (Gen. xxii, 18), et qui, le premier aussi, obéissant à cet ordre : « Sortez de votre pays et de votre pa-
« renté » (Gen. xii, 1), se sépara de la société des infidèles.

Au commencement du monde, pendant que la foi et la raison, aidées de la science d'Adam, qui avait été complètement instruit des choses divines, conservaient leur empire, chacun professait sa foi au Rédempteur par des signes de son choix. Vers le temps d'Abraham, où la concupiscence charnelle obscurcissait la raison, la circoncision fut sagement établie pour servir de profession de foi et affaiblir la concupiscence elle-même. Elle ne contenait pas tout ce qu'il faut pour le salut ; elle le figurait seulement comme devant être accompli par le Christ, et elle était d'ailleurs réservée aux hommes. Aussi, à la différence du baptême, elle ne fut pas proposée à tous les peuples.

3. — Le rit de la circoncision était-il convenable ?

Etabli de Dieu même, comme un signe de la foi par laquelle Abraham avait cru que le Christ naîtrait de sa race, le rit de la circoncision était convenable.

Remède contre le péché originel, la circoncision avait encore pour but d'affaiblir la concupiscence de la chair. Elle était fixée au huitième jour, pour figurer la circoncision spirituelle que le Christ achèvera au huitième âge du monde.

4. — La circoncision conférait-elle la justification ?

On admet communément que la circoncision conférait la grâce qui justifie, non comme le baptême, par une vertu inhérente au sacrement lui-même, mais par la vertu de la foi en la passion de Jésus-Christ, dont elle était le signe. Celui qui se faisait circoncire, s'il était adulte, professait lui-même la foi, et, s'il n'avait pas encore l'usage de la raison, un autre y adhérerait pour lui. De là vient que saint Paul disait : « Abraham reçut le « signe de la circoncision comme le sceau de la justice « qu'il tenait de la foi. »

Après la circoncision comme avant, la foi au Christ justifiait seule les enfants et les adultes. Quoique, dans l'origine, aucun signe particulier ne fût exigé en témoignage de cette foi, il est vraisemblable que les parents fidèles adressaient à Dieu quelques prières pour leurs jeunes enfants, exposés surtout au péril de mort ; peut-être se contentaient-ils de les bénir en manifestant leur foi. Les adultes priaient et offraient des sacrifices pour eux-mêmes. La circoncision ne rétrécit en aucune manière la voie du salut. Si quelques personnes moururent dans le désert sans l'avoir reçue, il faut porter sur leur salut le même jugement que sur celui des hommes qui moururent avant son institution, et cela s'applique également aux enfants qui, sous la loi, mouraient avant le huitième jour.



QUESTION 71.

DES PRÉPARATIFS DU BAPTÈME.

**Le catéchisme. — L'exorcisme. — Efficacité de l'exorcisme.
— Qui peut catéchiser et exorciser ?**

1. — Le catéchisme doit-il précéder le baptême ?

Pour recevoir le sacrement de la foi chrétienne, il faut être instruit des vérités de la foi, d'après ces paroles de l'Apôtre : « Comment croiront-ils au Seigneur, s'ils n'en ont pas entendu parler ? Comment en entendront-ils parler, si personne ne les prêche ? » (Rom. x, 14.) Le catéchisme doit donc précéder le baptême. Notre-Seigneur lui-même le plaçait avant ce sacrement, lorsqu'il disait : « Allez, enseignez toutes les nations, baptisez-les, etc. »

Quant aux enfants, l'Eglise leur prête sa foi.

2. — L'exorcisme doit-il précéder le baptême ?

« Préparez votre terre, disait le Prophète, et ne semez pas dans les épines. » (Jér. iv, 3.)

Par là même qu'un homme est assujéti au péché originel, le démon a sur lui un certain pouvoir. Il convient de le chasser d'abord par l'exorcisme, afin qu'il soit impuissant à s'opposer au salut de celui qui va être baptisé ; l'insufflation représente cette expulsion. La bénédiction, accompagnée de l'imposition des mains, lui ferme ensuite la route, afin qu'il ne revienne pas. — Le sel que l'on met dans la bouche du catéchumène, la salive appli-

quée à ses oreilles et à ses narines, signifient qu'il reçoit la foi par les oreilles, qu'il en savoure la bonne odeur par les narines, et qu'il la professe par la bouche. L'onction faite avec l'huile marque son aptitude à combattre contre les démons.

3. — Les cérémonies de l'exorcisme ont-elles quelque efficacité ?

Les cérémonies de l'exorcisme ne sont pas de simples signes sans efficacité ; elles éloignent la puissance des démons, et elles ouvrent les sens intérieurs à la perception des mystères du salut.

L'effet principal du sacrement est obtenu sans les cérémonies de l'exorcisme ; on peut les omettre dans le cas de nécessité. Le danger passé, il faut néanmoins les suppléer ; car si un obstacle peut empêcher de recevoir le baptême, un obstacle peut aussi empêcher de jouir de ses effets après qu'on l'a reçu.

4. — Est-il dans l'office du prêtre de catéchiser et d'exorciser le futur baptisé ?

Il appartient au prêtre de catéchiser et d'exorciser les futurs baptisés ; mais les ministres inférieurs peuvent lui prêter leur coopération : les diacres, en présentant le saint chrême ; les lecteurs, en catéchisant ; et les exorcistes, par les fonctions de leur ordre.



QUESTION 72.

DU SACREMENT DE CONFIRMATION.

Définition de la Confirmation. — Matière et forme de ce sacrement. — Caractère qu'il imprime. — Il suppose le Baptême. — De la grâce qu'il confère. — Tous les fidèles doivent le recevoir. — Obligation du confirmé. — Du parrain, — du ministre, — et du rit de ce sacrement.

1. — La Confirmation est-elle un sacrement ?

Le pape Melchiade écrivait aux évêques d'Espagne : « Vous demandez quel est le plus grand sacrement de celui qui est donné par l'imposition des mains de l'évêque, ou du Baptême ? Sachez qu'ils sont l'un et l'autre deux grands sacrements. »

Puisque les sacrements de la loi nouvelle sont destinés à effectuer les différentes applications de la grâce, il y a un sacrement spécial là où la grâce doit produire un effet spécial. Le monde matériel nous aidant à concevoir le monde spirituel, une chose visible va nous servir, à cet égard, d'analogie. De même qu'il y a pour notre corps, outre la génération qui lui donne l'existence, une force d'accroissement par laquelle, arrivant à sa perfection, il devient capable des actes de l'âge mûr, selon cette parole de l'Apôtre : « Lorsque je suis devenu homme, je me suis défait de ce qui était de l'enfant » (1 Cor. XIII, 11); de même, il y a, pour notre âme, outre le Baptême, qui est la régénération spirituelle, un autre secours par le-

quel nous parvenons à l'âge parfait de la vie spirituelle. Ce secours, c'est la Confirmation. Le pape cité plus haut a dit à son sujet : « L'Esprit-Saint, qui, par sa descente
 « sur les eaux du Baptême, leur donna le pouvoir de nous
 « purifier, nous accorde, dans la Confirmation, une force
 « supérieure : le Baptême nous enfante à la vie spiri-
 « tuelle; la Confirmation nous fortifie pour les combats. »
 Il est évident dès-lors que la Confirmation est un sacre-
 ment spécial.

On ne voit pas dans l'Écriture, dira quelqu'un, que Jésus-Christ ait institué un tel sacrement. — Jésus-Christ, il est vrai, n'a pas institué directement la Confirmation en la conférant; mais il l'a instituée en la promettant par ces paroles : « Si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra point à vous ;
 « mais si je m'en vais, je vous l'enverrai. » (Jean, xvi, 7.) La raison pour laquelle il l'a instituée par une simple promesse, c'est qu'on y reçoit la plénitude de l'Esprit-Saint, qui ne devait pas être donnée avant l'Ascension, selon ce qui est écrit : « Le Saint-Esprit n'avait pas encore été donné, parce
 « que Jésus-Christ n'avait pas encore été glorifié. » (Jean, vii, 39.) A ceux qui refuseraient à la Confirmation le titre de sacrement, par la raison que le salut est possible sans elle, il est aisé de répondre qu'elle est du nombre des sacrements qui nous facilitent la voie du ciel, et sans lesquels on peut être sauvé, pourvu que le mépris ne soit pas la cause de leur omission.

D'autres objecteront peut-être que le Christ n'a pas été confirmé. — Le Christ, qui avait reçu dès le premier instant de sa conception la plénitude de la grâce et de la vérité, n'avait nul besoin de la Confirmation. Il nous en notifia néanmoins les effets, le jour de son baptême, quand le Saint-Esprit descendit sur lui sous une forme sensible. Aussi l'Évangéliste se sert-il de cette expression : « Jésus, rempli du Saint-Esprit, revint du
 « Jourdain. » (Luc, iv, 1.)

2. — Le chrême est-il la matière qui convient pour la Confirmation?

Le chrême convient pour la matière du sacrement de

Confirmation. En effet, l'huile d'olive représente très-bien la grâce du Saint-Esprit. On y mêle du baume, afin que les confirmés puissent dire avec l'Apôtre : « Nous sommes devant Dieu la bonne odeur de Jésus-Christ. » (2 Cor. II, 15.)

Le Christ a envoyé le Saint-Esprit aux Apôtres sans recourir au sacrement de Confirmation : cela est vrai ; mais c'était en vertu de son pouvoir supérieur, pour marquer que les Apôtres recevaient les prémices du Saint-Esprit. D'ailleurs, le feu et la forme d'une langue ne sont pas sans analogie avec l'huile et le baume : l'huile est l'aliment du feu ; la langue édifie les fidèles par la doctrine de la foi. Il est certain que l'Esprit-Saint descendait visiblement sur les fidèles lorsque les Apôtres prêchaient ; on le voit par ces paroles de saint Pierre : « Quand j'eus commencé à parler, l'Esprit-Saint descendit sur eux, comme il descendit sur nous au commencement. » (Act. XI, 15.) Là où des signes sensibles étaient produits miraculeusement par la puissance divine, il n'était pas besoin d'une matière sacramentelle. Nous apprenons de saint Denis que, quand ces signes surnaturels n'apparaissaient pas, les Apôtres eux-mêmes se servaient du chrême pour conférer la Confirmation.

3. — Faut-il, pour la validité de ce sacrement, que le chrême ait été consacré par l'évêque ?

Il faut considérer que le Christ, de qui découle toute vertu sanctificatrice, a communiqué à certaines matières, par l'usage même qu'il en a fait, l'aptitude nécessaire aux sacrements. « Les eaux du Baptême, dit très-bien saint Chrysostôme, n'auraient point la vertu d'effacer les péchés, si le contact de sa chair ne les avait sanctifiées. » Il en est de même du pain qui sert de matière à l'Eucharistie. Ayant été béni par lui, il n'a plus besoin de l'être ; on le bénit pour la solennité du sacrement, et non pour sa validité. Mais comme le Christ, pour ne point faire injure à l'onction invisible dont il a été oint plus excel-

lement qu'aucun autre homme, n'a pas fait usage des onctions visibles, on doit bénir le chrême et l'huile sainte des infirmes avant de les employer pour la matière des sacrements. Cela est nécessaire pour la validité de la Confirmation et de l'Extrême-Onction.

4. — Cette formule: « Je te marque du signe de la croix, « et je te confirme par le chrême du salut, au nom du « Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, » convient-elle pour le sacrement de Confirmation ?

Elle convient très-bien, et voici pourquoi. Puisque la Confirmation nous donne le Saint-Esprit, afin de nous fortifier dans les combats spirituels, sa forme doit énoncer trois choses: la cause qui confère la plénitude de la force spirituelle, la Sainte-Trinité, et de là ces paroles: « Au nom « du Père, etc.; » la force spirituelle conférée à l'homme pour son salut par le signe d'une matière visible, ce que le ministre indique lorsqu'il dit: « Je te confirme par « le chrême du salut; » enfin, le signe donné au combattant; et c'est là ce qu'exprime la première partie de la formule: « Je te marque du signe de la croix, » du signe par lequel notre Roi a triomphé.

Nous l'avons déjà remarqué, la plénitude du Saint-Esprit, qui est l'effet de ce sacrement, était quelquefois donnée par les Apôtres sous certains signes visibles que Dieu produisait miraculeusement; alors ni la matière ni la forme de la Confirmation n'étaient nécessaires. Dieu est assez puissant pour communiquer l'effet d'un sacrement sans le sacrement lui-même. Mais, quelquefois aussi, les Apôtres donnaient la Confirmation en qualité de ministres, et, dans ce cas, ils se servaient d'une matière et d'une forme, conformément à l'ordre de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il est certain qu'ils pratiquaient, en conférant les sacrements, beaucoup de cérémonies qui ne se lisent pas dans leurs écrits. La tradition sacrée les enseignait sans éclat.

5. — Le sacrement de Confirmation imprime-t-il un caractère ?

La Confirmation ne se réitère pas ; donc elle imprime un caractère.

Le caractère est une puissance spirituelle qui a pour fin certaines actions saintes. Le Baptême, qui nous enfante à la vie chrétienne, en imprime un en nous. La Confirmation, par laquelle notre âme est conduite à l'âge parfait de la vie spirituelle, nous en imprime un autre. Elle nous confère, non pas seulement, comme le Baptême, ce qu'exige notre propre salut en tant que nous vivons en nous-mêmes, mais la force nécessaire pour combattre les ennemis de notre foi, à l'exemple des Apôtres qui, après avoir reçu le Saint-Esprit, sortirent du Cénacle où ils étaient en prière, et ne craignirent plus désormais de confesser hautement la foi du Christ.

Tous les hommes ont à combattre contre les ennemis invisibles du salut. L'office propre des confirmés est de confesser publiquement par leurs actes et par leurs paroles le nom de Jésus-Christ en face des ennemis ou des persécuteurs de la foi. C'est sous ce rapport que le sacrement de Confirmation imprime un caractère.

6. — Le caractère de la Confirmation présuppose-t-il celui du Baptême !

Le caractère du Baptême est d'une telle nécessité pour celui de la Confirmation, que si quelqu'un était confirmé sans avoir été baptisé, le sacrement de Confirmation n'aurait nul effet. La Confirmation est au Baptême ce qu'est la croissance à la génération. Autant il est impossible d'arriver à l'âge parfait si l'on n'est d'abord né, autant on ne peut être confirmé avant la régénération spirituelle du Baptême.

Mais, la puissance divine n'étant pas enchaînée aux sacrements, il se peut que, sans la Confirmation, la force spirituelle, nécessaire pour confesser publiquement la foi, soit donnée à quelqu'un, de même que la rémission des péchés est parfois accordée sans le sacrement de Baptême. Observons seulement que, comme on ne reçoit jamais l'effet du Baptême sans le désir, on ne reçoit pas non plus l'effet de la Confirmation sans le vœu, qui peut exister avant le Baptême (1). On a vu des personnes non baptisées confesser la foi du Christ, en versant leur sang. Toutefois, recevoir l'effet de la Confirmation, ce n'est pas en recevoir le sacrement même. Celui-ci présuppose toujours le caractère du Baptême.

7. — Le sacrement de Confirmation confère-t-il la grâce sanctifiante ?

Le Saint-Esprit est donné dans la Confirmation pour fortifier l'homme baptisé. Or, la première partie de cet ouvrage (q. 43) nous a montré que la mission ou le don du Saint-Esprit ne s'accomplit jamais sans la grâce sanctifiante. Nous devons en induire que la Confirmation confère la grâce sanctifiante.

La grâce sanctifiante a pour premier effet la rémission des péchés; mais cet effet n'est pas le seul. Elle fait passer l'homme depuis le degré le plus inférieur de la perfection jusqu'à celui de la vie éternelle, comme on le voit par ces paroles : « La grâce de Dieu est la vie éternelle. » (Rom. vi, 23.) Il en résulte qu'elle consiste aussi dans l'accroissement et l'affermissement de la justice. Telle est la grâce sanctifiante que l'on reçoit dans la Confirmation. Quoique ce sacrement remette accidentellement à celui qui s'en approche sans feinte les péchés dont il n'a pas conscience et ceux dont il n'a pas une contrition parfaite, il n'a cependant été institué que pour les adultes qui sont en état de grâce.

8. — Faut-il donner la Confirmation à tous les chrétiens ?
Il est dans les desseins de Dieu de conduire chaque être

(1) Il n'est pas nécessaire que ce désir soit explicite.

à sa perfection; on le voit par la nature elle-même, qui dirige vers l'âge adulte tous les êtres organisés que la mort ne prévient pas avant ce temps. C'est pourquoi l'âme, née spirituellement par le Baptême, doit arriver par la Confirmation à l'âge parfait de la vie spirituelle. Or, cet âge, elle peut l'atteindre dans la jeunesse, non moins que dans la vieillesse; car, étant immortelle, elle n'est pas assujettie aux développements du corps. Il faut, en conséquence, donner la Confirmation à tous les chrétiens.

Il serait très-dangereux, dit Hugues de Saint-Victor, de sortir de cette vie sans être confirmé; non que l'on dût être damné dans le cas où ce ne serait pas par mépris que l'on eût omis de recevoir ce sacrement, mais on serait dénué de sa propre perfection. Les enfants marqués de ce signe du salut jouissent dans le ciel d'une plus grande gloire que les autres, et sur la terre ils reçoivent une grâce plus abondante.

9. — Doit-on confirmer sur le front ?

Il faut donner la Confirmation sur le front, en le marquant du signe de la croix avec le chrême, et cela pour deux raisons. Le signe de la croix est pour le chrétien confirmé ce qu'est pour le soldat le signe de son chef; il doit être apparent: or le front est la partie la plus visible du corps. La crainte et la honte qui empêchent de confesser hautement le nom de Jésus-Christ y apparaissent plus qu'ailleurs. Le signe de la croix, que l'on y marque avec le saint chrême, rappelle au chrétien confirmé qu'il ne doit ni pâlir, ni rougir, quand il faut confesser le nom du Christ.

10. — Faut-il que le confirmé soit tenu par un autre ?

Tel que le nouveau-né est formé par quelqu'un aux habitudes de la vie, tel que le soldat est dirigé par un

maître qui lui apprend l'art militaire; ainsi le confirmé doit être tenu par un autre comme pour être formé aux combats du Seigneur, jusqu'à ce qu'il sorte de la faiblesse de l'enfance spirituelle. Aussi, sur le point d'être enrôlé dans la milice chrétienne, il est présenté à l'évêque, comme au chef d'une armée, par un soldat du Christ (1).

11. — L'évêque a-t-il seul le pouvoir de donner la Confirmation ?

La perfection dernière de chaque œuvre est réservée à la puissance supérieure; ainsi les lettres écrites par un secrétaire sont signées par le Pape. Les fidèles du Christ sont, comme tels, une œuvre divine, selon cette parole : « Vous êtes l'édifice que Dieu construit. » (2 Cor. III, 3.) D'un autre côté, le sacrement de Confirmation est, à certains égards, la perfection dernière du sacrement de Baptême: il fait la dédicace d'une maison déjà construite, qui devient le temple de l'Esprit-Saint; ou, si l'on aime mieux, il appose la croix, comme signature, sur une lettre écrite par un autre sacrement. Pour cette raison, son administration est réservée aux évêques, qui ont dans l'Eglise le pouvoir le plus élevé. Voilà ce qui faisait dire au pape Urbain I^{er} : « Tous les fidèles, après leur baptême, « doivent recevoir le Saint-Esprit de la main des évêques, « afin de devenir parfaits chrétiens. »

Quoi qu'il en soit, le Pape, qui a dans l'Eglise la puissance suprême, pourrait autoriser un prêtre à donner la Confirmation. Saint Grégoire-le-Grand accorda ce privilège à certains prêtres qui habitaient dans des lieux privés d'évêques.

(1) La coutume de donner un parrain aux confirmés ne s'est pas maintenue dans tous les diocèses; le grand-vicaire en tient lieu.

Le baptisé et le confirmé reçoivent une onction du saint chrême, le premier sur la tête, le second sur le front. Celle du baptisé, faite par le prêtre, signifie que le Saint-Esprit descend sur lui pour le consacrer comme la demeure de Dieu. Celle du confirmé, faite par l'évêque, annonce que la grâce septiforme du Saint-Esprit lui est communiquée avec la plénitude de la sainteté, de la science et de la vertu.

12. — Le rit de la Confirmation est-il convenable ?

Il faut tenir pour certain que la sagesse du Christ dirige les institutions de l'Eglise, et croire fermement que les rites observés dans l'administration de tous les sacrements sont convenables.

Si l'époque n'est pas désignée pour l'administration de la Confirmation, cela tient à ce que les évêques, qui en sont les seuls ministres ordinaires, ne peuvent pas être présents dans tous les lieux où les prêtres baptisent. — Quant aux dispositions du corps, les conciles d'Orléans et de Meaux ont prescrit d'être à jeun pour donner ou recevoir ce sacrement ; mais, comme un seul évêque, si le temps était limité, ne suffirait pas, surtout dans un vaste diocèse, pour confirmer toutes les personnes qui se présentent, l'Eglise tolère qu'on ne suive pas cette règle, bien qu'il soit plus convenable de s'y conformer quand on le peut facilement. — Le Jeudi-saint est bien choisi pour la consécration du chrême, parce que tous les sacrements sont en quelque sorte subordonnés à l'Eucharistie, qui fut instituée en ce jour.



DE L'EUCARISTIE.

37^{me} TABLEAU SYNOPTIQUE.

DE L'EUCCHARISTIE.

		Quest.
DE L'EUCCHARISTIE. (V. tab. 35.)	Nature.....	73
	Matière. {	
	Matière considérée dans son espèce.....	74
	Changement du pain et du vin au corps et au sang du Christ.....	75
	Comment le corps du Christ est dans l'Encharistie....	76
	Accidents qui restent.....	77
	Forme.....	78
	Effets.....	79
	Usage. {	
	Usage par la communion.....	80
Usage que le Christ en a fait.....	81	
Ministre.....	82	
Rit.....	83	

EXPLICATION.

Nous sommes amenés, par la suite des matières, à traiter du sacrement de l'Eucharistie, dont nous étudierons : la nature⁷³ ; — la matière^{74, 75, 76, 77} ; — la forme⁷⁸ ; — les effets⁷⁹ ; — l'usage par la communion^{80, 81} ; — le ministre⁸² ; — et le rit, ce qui nous fournira l'occasion d'expliquer les cérémonies de la messe⁸³.

QUESTION 73.

DU SACREMENT DE L'EUCCHARISTIE CONSIDÉRÉ DANS SA NATURE.

Pourquoi l'Eucharistie prend rang parmi les sacrements. — Unité de ce sacrement. — Sa nécessité pour le salut. — Noms divers qu'on lui donne. — Son institution. — L'agneau pascal était sa principale figure.

1. — L'Eucharistie est-elle un sacrement?

Dans une oraison que nous récitons à la messe, nous disons : « Que ce sacrement, qui est le vôtre, nous préserve de tout châtement. »

Subvenir aux besoins de l'homme dans la vie spirituelle, qui, comme nous l'avons dit, a beaucoup d'analogie avec la vie corporelle, telle est la fin des sacrements de l'Eglise. Or, si la vie de notre corps, outre la génération et la croissance, exige la nutrition, il ne suffit point non plus à notre âme de naître spirituellement par le Baptême, ni d'obtenir la croissance spirituelle par la Confirmation ; il lui faut un sacrement qui soit son aliment spirituel, l'Eucharistie.

On dira peut-être que, la Confirmation étant un sacrement, l'Eucharistie, qui a, comme elle, pour but de perfectionner l'homme, n'en est pas un,

deux sacrements ne pouvant avoir la même fin. — Mais il y a deux sortes de perfection : l'une est en nous-mêmes, et nous y arrivons par la croissance ; voilà celle que donne la Confirmation. L'autre nous vient des principes extrinsèques qui nous environnent , de la nourriture, des vêtements et des autres choses pareilles, propres à nous conserver la vie. Telle est celle que donne l'Eucharistie, véritable nourriture de notre âme. La Confirmation et l'Eucharistie n'ont donc pas précisément le même but.

Vainement on objecterait que, dans les sacrements de la loi nouvelle, le signe sensible produit l'effet invisible, tandis que, dans l'Eucharistie, les espèces du pain et du vin, qui tombent sous les sens, ne produisent ni le vrai corps du Christ, à la fois *chose* et *sacrement*, ni son corps mystique, uniquement *chose* de ce sacrement. — L'eau baptismale, par exemple, produit un effet spirituel, non parce qu'elle est de l'eau, mais à cause de la vertu du Saint-Esprit qui est en elle. Ce que la vertu de l'Esprit-Saint est à l'eau du Baptême, le véritable corps du Christ l'est aux espèces du pain et du vin, qui ne produisent quelque chose que par sa vertu.

Il y a cette différence entre l'Eucharistie et les autres sacrements, que le corps du Christ, qu'elle contient, est absolument sacré, au lieu que ce qui est sacré dans les autres, par exemple l'eau dans le Baptême, ne l'est que par rapport à autre chose. Le sacrement de l'Eucharistie existe par le fait même de la consécration, et c'est ce qui le distingue de tous les autres, qui ne reçoivent leur être qu'à l'instant où leur matière est appliquée à l'homme pour le sanctifier.

2. — L'Eucharistie est-elle un seul sacrement ou plusieurs ?

Quoique l'Eucharistie ait, pour ainsi dire, deux matières et deux signes, à savoir le pain et le vin qui y sont l'objet d'une double consécration, elle n'en est pas moins un seul sacrement, par la raison que la nourriture spirituelle et le breuvage spirituel dont Notre-Seigneur a parlé en disant : « Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang est véritablement un breuvage »

(Jean, VI, 56), concourent à produire une seule réfection de l'âme. Comme l'aliment sec et l'aliment liquide produisent une même fin, qui est la réfection du corps; ainsi ce sacrement est un par l'unité de la réfection de l'âme.

3. — L'Eucharistie est-elle de nécessité de salut ?

« Ne croyez pas, écrivait saint Augustin à Boniface, « que les enfants ne puissent pas être sauvés sans avoir « reçu le corps et le sang du Christ. »

Il faut distinguer dans l'Eucharistie le sacrement et la chose du sacrement. La chose de ce sacrement, nous l'avons vu, n'est autre que l'unité du corps mystique auquel on doit appartenir pour être sauvé, puisqu'il n'y a pas de salut hors de l'Eglise, dont l'arche de Noé fut autrefois la figure. Mais il a été dit plus haut que, avant la réception même d'un sacrement, on peut en avoir la chose, par le désir de le recevoir. Avant donc de s'approcher de l'Eucharistie, l'homme, qui en a formé le vœu, peut par cela même obtenir le salut, comme on l'obtient, avant le Baptême, par le désir seul du Baptême. Mais, ici, il importe de remarquer une double différence entre ces deux sacrements. Le Baptême est le principe de la vie spirituelle et la porte des sacrements; il est nécessaire de le recevoir pour commencer à vivre spirituellement. L'Eucharistie étant nécessaire seulement pour consommer la vie spirituelle, et non absolument pour la donner, il suffit au salut de la recevoir par le vœu, à la façon d'une fin que l'on possède par le désir et par l'intention. Voici l'autre différence. Si le Baptême dispose l'homme relativement à l'Eucharistie, l'Eglise, en le donnant aux enfants, les y prépare; et, de même que les enfants baptisés croient par la foi de l'Eglise, ils désirent pareillement le sacrement de

l'Eucharistie par l'intention de l'Eglise. Ils en reçoivent, par conséquent, la chose. Le Baptême, au contraire, n'étant précédé d'aucun sacrement, les enfants, avant de le recevoir, n'en ont aucunement le vœu, dont les adultes sont seuls capables. Ils ne peuvent conséquemment recevoir la chose du sacrement en dehors du sacrement lui-même. Pour ces deux motifs, l'Eucharistie n'est pas de nécessité de salut, de la même manière que le Baptême.

Je sais bien que Notre-Seigneur a dit : « 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. » (Jean, vi.) Mais, selon la remarque de saint Augustin, chaque fidèle devient participant du corps et du sang du Seigneur le jour où le Baptême l'incorpore à Jésus-Christ comme membre de son corps mystique.

4. — Convient-il de donner plusieurs noms à l'Eucharistie ?

Le sacrement de l'Eucharistie, par ses rapports avec le passé, le présent et l'avenir, nous offrant une triple signification, il convient de l'appeler : 1^o *sacrifice*, en tant qu'il est le mémorial de la passion de Jésus-Christ, qui fut un vrai sacrifice ; 2^o *communion*, tant parce qu'il nous rend participants de la chair et de la divinité de Jésus-Christ avec lequel il nous met en communication, que parce qu'il représente l'unité de l'Eglise, dans laquelle il agrège les hommes et les fait communiquer ensemble, en les unissant les uns aux autres ; 3^o *viatique* ; car, tout en figurant par avance la possession de Dieu qui nous sera donnée dans le ciel, il nous procure un secours pour arriver à notre patrie ; 4^o *eucharistie*, c'est-à-dire *bonne grâce*, soit parce que la vie éternelle, dont il est le gage, est une grâce ; soit parce qu'il contient Jésus-Christ, qui est plein de grâce.

Ce sacrement est encore nommé *hostie*, en tant qu'il contient la personne même du Christ, que saint Paul appelle « l'hostie du salut. »

5. — L'institution de l'Eucharistie a-t-elle été convenable ?

Il convenait que le Christ, dont il est écrit : « Il a bien « fait toutes choses » (Marc , vii, 37), instituât la sainte Eucharistie dans la Cène, où, pour la dernière fois, il se trouvait avec ses disciples. — 1° Il est contenu lui-même dans ce sacrement ; et c'est pourquoi, sur le point de priver ses disciples de sa forme visible, il se donna réellement à eux sous l'espèce sacramentelle, afin que, selon les expressions d'Eusèbe d'Emèse, « nous puis-
« sions honorer perpétuellement, sous le voile d'un mys-
« tère, ce qu'il offrait une fois pour notre rédemption. » — 2° Personne n'a jamais pu être sauvé sans la foi à sa passion, suivant cette parole de saint Paul : « Dieu l'a « proposé comme une victime de propitiation à ceux qui « auraient foi en son sang. » (Rom. iii, 25.) Il a fallu dès-lors qu'à toutes les époques, sa passion fût représentée par quelque signe. Elle le fut, sous l'Ancien Testament, par l'agneau pascal ; et c'est ce qui a fait dire à l'Apôtre : « Le Christ, notre pàque, a été immolé. » (1 Cor. v, 7.) Elle l'est, dans le Nouveau Testament, par le sacrement de l'Eucharistie, qui la rappelle comme accomplie, tandis que l'agneau pascal la figurait par avance. Ce ne fut pas sans motif, on le voit, qu'au moment où elle allait avoir lieu, le Sauveur substitua ce nouveau sacrement à l'ancien qu'il venait de célébrer. « Les ombres, dit très-bien saint « Léon, devaient disparaître en face de la réalité. » — 3° Les dernières paroles d'un ami qui s'éloigne se gravent mieux dans notre mémoire ; à ce moment surtout, notre af-

fection devient plus intense, et notre âme retient davantage ce qui la touche profondément. Or rien de plus grand que le corps et le sang du Christ ne pouvait être offert en sacrifice. Aussi, pour faire sentir la profondeur d'un tel sacrement et lui concilier la plus grande vénération, le Seigneur voulut-il l'instituer à l'heure suprême où il allait partir pour le calvaire.

Les uns diront que l'institution de l'Eucharistie n'aurait pas dû être différée jusqu'à ce moment ; les autres, qu'elle ne devait pas avoir lieu avant la passion, dont elle est le mémorial. — Aux premiers on répondra qu'il était impossible que l'Eucharistie fût instituée avant l'Incarnation, parce qu'étant le sacrement parfait de la passion du Christ, elle devait contenir sa personne même qui a souffert ; aux seconds, qu'elle a été instituée pendant la Cène, pour être à l'avenir le mémorial de la passion accomplie ; et que, pour le faire bien entendre, le Sauveur dit expressément, en parlant au futur : « Toutes les fois que vous ferez ceci..... »

6. — L'agneau pascal était-il la principale figure de l'Eucharistie ?

Melchisédech, le pain et le vin qu'il offrit, les sacrifices anciens, et surtout celui de l'expiation, la manne descendue du ciel, annonçaient, dans leur ensemble, l'Eucharistie, la personne même de Jésus-Christ et l'effet de l'Eucharistie, qui est de nourrir nos âmes. Mais aucune figure ne fut plus expresse que l'agneau pascal, qui, lui seul, représentait le sacrement de l'Eucharistie sous toutes ses faces, tellement que saint Paul a pu dire : « Le Christ, notre agneau pascal, a été immolé. » (1 Cor. v, 7.) Il figurait, d'abord, les espèces sacramentelles, car on le mangeait avec du pain azyme ; ensuite le corps du Christ, immolé comme un innocent agneau ; enfin l'effet de l'Eucharistie, qui est de protéger les chrétiens par le sang du Christ, comme il protégea les Israélites contre l'ange exterminateur.

QUESTION 74.

DE LA MATIÈRE DE L'EUCARISTIE.

Le pain et le vin sont la matière de l'Eucharistie. — La quantité n'en est pas déterminée. — Le pain doit être de froment. — Règle à l'égard du pain azyme et du pain fermenté. — Le vin de la vigne est seul admissible. — Du mélange de l'eau. — Règle sur la quantité d'eau.

1. — Le pain et le vin sont-ils la matière du sacrement de l'Eucharistie ?

Jésus-Christ, ainsi qu'il est rapporté dans l'Évangile, a institué l'Eucharistie sous les espèces du pain et du vin. Par conséquent, le pain et le vin en sont la matière.

Cette matière était très-convenable : 1^o pour l'usage même de ce sacrement, qui consiste dans une manducation spirituelle où le pain et le vin, qui nourrissent notre corps, servent à la nourriture des âmes ; comme, dans le baptême, l'eau, employée ordinairement à laver les corps, sert à produire une ablution spirituelle ; — 2^o pour signifier la passion du Christ, dans laquelle le sang fut séparé du corps : aussi, dans ce sacrement, qui en est le mémorial, recoit-on séparément le pain et le vin ; — 3^o par rapport à l'effet que l'Eucharistie produit dans chaque fidèle, dont elle a la vertu de défendre l'âme et le corps ; — 4^o relativement à l'effet de ce sacrement dans l'Église entière, qui, de même que le pain est fait de divers grains de froment et le vin de diverses grappes de raisin, est composée de fidèles distincts les uns des autres ; ce que l'Apôtre

marque par cette parole : « Nous sommes tous un seul « corps. » (1 Cor. x, 17.)

2. — Y a-t-il une quantité déterminée de pain et de vin pour la matière de ce sacrement ?

Il n'est aucune quantité de pain et de vin, si petite ou si grande qu'elle soit, qui ne puisse être consacrée. La raison en est que, la fin du sacrement de l'Eucharistie n'étant autre que l'usage des fidèles, la quantité de sa matière doit être déterminée, non pas sur l'usage de ceux qui se présentent actuellement, car il s'ensuivrait qu'un prêtre qui a peu de paroissiens ne pourrait pas consacrer beaucoup d'hosties, mais sur l'usage des fidèles pris en général, dont le nombre est indéterminé. Dès-lors on ne peut pas dire qu'il y a pour l'Eucharistie une quantité déterminée de pain et de vin.

3. — Est-il nécessaire que la matière de ce sacrement soit du pain de froment ?

Jésus-Christ s'est comparé à un grain de froment en disant : « A moins que le grain de froment, jeté en terre, « ne meure, il demeure seul. » (Jean, XII, 24.)

La matière que l'on doit adopter pour chaque sacrement est celle que les hommes emploient dans la vie commune pour des usages analogues. Le pain de froment étant le pain qui nous sert habituellement, et les autres espèces n'ayant été admises que pour le remplacer, il est celui dont Jésus-Christ s'est servi pour l'institution de l'Eucharistie ; il y convient d'autant plus que, donnant le plus de force à l'homme, il signifie mieux l'effet de ce sacrement. Le pain de froment est donc la matière nécessaire de l'Eucharistie.

Le grain dégénéré (*siligo*) qui provient de la semence du froment peut servir de matière à l'Eucharistie. Nous n'en saurions dire autant de l'orge, de l'épeautre, ni du seigle ; les céréales qui ne peuvent sortir de la semence du froment ne composeront jamais un pain susceptible d'être consacré. — Un léger mélange ne détruisant pas l'espèce d'une chose, on pourrait, avec un peu de farine étrangère mêlée à celle de froment, faire un pain qui fût encore la matière de l'Eucharistie. Il en serait autrement, si le mélange était par moitié ou à peu près; il changerait l'espèce. — On ne consacre pas valablement avec une matière dont la corruption est tellement avancée qu'elle détruit l'espèce du pain; par exemple, quand il y a solution de continuité, et que la saveur, la couleur et les autres accidents sont changés. Si elle a seulement une disposition à la corruption, ce qui se reconnaît à la saveur, le ministre qui l'emploie pèche par irrévérence; mais cependant il consacre valablement.

4. — Doit-on se servir de pains azymes pour l'Eucharistie ?

Il est nécessaire à la validité du sacrement que le pain soit de froment, mais non qu'il soit azyme ou fermenté; on peut consacrer l'un et l'autre. L'Eglise romaine se sert de pains azymes; les Eglises grecques, de pains fermentés. Il convient qu'à cet égard chacun se conforme à la coutume de son Eglise; ce serait pécher que d'en altérer le rit. Cependant, la coutume de consacrer des pains azymes repose sur un meilleur fondement. Jésus-Christ a institué l'Eucharistie le premier jour des Azymes (Matth. xxvi, 17), où la loi défendait de rien conserver de fermenté dans les maisons des Juifs. (Exod. xii, 15.)

5. — Le vin de la vigne est-il la matière propre de l'Eucharistie ?

Ces paroles : « Je ne boirai plus désormais de ce fruit

« de la vigne » (Matth. xxvi, 29), sont une preuve que Notre-Seigneur s'est servi du vin de la vigne dans l'institution de l'Eucharistie. Ce vin est donc seul la matière de ce sacrement. Et, en effet, on n'appelle proprement vin que le liquide qui s'extrait de la vigne; les autres liqueurs ne reçoivent ce nom qu'en vertu d'une certaine analogie.

De même que la consécration d'un pain complètement corrompu ne serait pas valide, celle du vinaigre de vin ne le serait pas non plus. Si le vin commençait seulement à s'aigrir, la consécration aurait lieu; mais on pécherait en se servant d'une telle matière.

6. — Doit-on mêler de l'eau avec le vin ?

On croit, non sans fondement, que, suivant la coutume des Juifs, Notre-Seigneur se servit de vin mêlé d'eau pour instituer le sacrement de l'Eucharistie, et cela nous explique pourquoi il est dit dans les Proverbes : « Buvez le vin que j'ai mélangé pour vous. » (Prov. ix, 5.) Comme ce mélange est propre à représenter l'union du peuple avec Notre-Seigneur, il doit être admis. Le pape Alexandre I^{er} dit à ce sujet : « On doit offrir dans le calice du Seigneur, non du vin seul ou de l'eau seule, mais du vin mêlé d'eau. »

7. — Ce mélange est-il nécessaire à la validité du sacrement ?

On mêle de l'eau au vin pour représenter la participation des fidèles à l'Eucharistie, c'est-à-dire leur union avec Jésus-Christ. Cette participation n'étant pas nécessaire à l'essence du sacrement, qui tire son existence de la consécration même de sa matière, le mélange de l'eau ne lui est pas non plus essentiel.

8. — Faut-il mêler au vin une grande quantité d'eau ?

« Un abus pernicieux, écrivait le pape Honorius à certains évêques, s'est établi dans vos contrées : c'est celui de mettre plus d'eau que de vin dans le calice, lorsque, suivant la coutume de l'Eglise universelle, on doit toujours mettre plus de vin que d'eau. »

L'eau que l'on verse dans le calice doit se changer en vin ; il est plus sûr d'en mettre peu, principalement lorsque le vin est faible. Une quantité assez considérable pour changer le vin en une autre liqueur rendrait le sacrement invalide.



QUESTION 75.

DU CHANGEMENT DU PAIN ET DU VIN AU CORPS ET AU SANG DU CHRIST.

Dogme de la présence réelle. — La transubstantiation. — Pourquoi les espèces du pain et du vin subsistent après la consécration. — Que la conversion se fait instantanément. — Ce que l'on doit penser de cette proposition : Le corps de Jésus-Christ est fait du pain.

1. — Le corps de Jésus-Christ est-il dans l'Eucharistie véritablement, ou bien seulement en figure et comme dans un signe ?

Saint Ambroise dit : « De même que Notre-Seigneur Jésus-Christ est le vrai Fils de Dieu, c'est sa vraie chair que nous recevons et son vrai sang que nous buvons. »

Ni nos sens, ni notre intelligence, ne sauraient constater directement que le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ sont dans l'Eucharistie ; mais nous le savons par la foi, qui repose sur l'autorité divine. Aussi, sur cette parole : « Ceci est mon corps, qui sera livré pour vous, » saint Cyrille reprend : « Ne doutez pas que cela ne soit, et recevez avec foi les paroles du Sauveur ; celui qui est la vérité ne saurait mentir. » — Il convient qu'il en est ainsi : premièrement, à cause de la perfection de la loi nouvelle. Les sacrifices anciens contenaient seulement en figure le véritable sacrifice de la passion du Christ, puisque saint Paul dit : « La loi avait l'ombre des biens à venir, et non la réalité des choses. » (Heb. x, 1.) Le sacrifice de la nouvelle loi devait évidemment avoir quelque chose de très-supérieur : il fallait qu'il contînt, non plus en signe et en figure, mais en réalité, le Christ même qui a souffert. De cette manière, l'Eucharistie est le complément de tous les autres sacrements, qui font participer à la vertu du Christ. — En second lieu, le dogme de la présence réelle est conforme à la charité du Fils de Dieu, qui, pour nous sauver, a pris un vrai corps humain. Comme un ami qui veut vivre avec des amis, il nous a promis sa présence corporelle dans le ciel, lorsqu'il a dit : « Là où sera le corps, les aigles s'assembleront » (Matth. xxiv, 28) ; mais, afin que nous n'en soyons pas privés durant notre pèlerinage, il nous unit à lui dans l'Eucharistie par son vrai corps et par son vrai sang, selon cette parole qu'il a dite lui-même : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. » (Jean, vi, 57.) Il est manifeste qu'une union si intime est à la fois le signe de la plus ardente charité et le soutien de notre espérance. — Enfin, la présence

réelle contribue à la perfection de notre foi, qui a pour objet l'humanité du Christ aussi bien que sa divinité, selon cette parole: « Vous croyez en Dieu, croyez pareillement en moi. » (Jean, xiv, 1.) Comme la foi se rapporte à des choses que l'on ne voit pas, le divin Sauveur, qui nous a montré invisiblement sa divinité, nous présente aussi sa chair d'une manière invisible dans ce sacrement. — Voilà ce que n'avaient pas considéré ceux qui ont prétendu que le corps et le sang du Christ n'étaient dans l'Eucharistie que comme dans un signe; doctrine hérétique, que Béranger lui-même, son premier auteur, fut contraint d'abjurer, pour confesser la vraie foi.

On nous objecterait vainement cette parole: « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. » (Jean, vi, 64.) — « La chair, répond saint Augustin, ne servirait de rien par elle seule, c'est-à-dire si elle n'était pas vivifiée par l'esprit. Mais, unie à l'esprit, elle est très-utile. Le Verbe ne se serait pas fait chair, si la chair ne servait absolument de rien. Elle serait sans contredit inutile, au sens des Capharnaïtes, à qui Notre-Seigneur parlait; car ils entendaient la chair morte telle qu'on la dépèce sur un cadavre. Celle qui est vivifiée par l'esprit sert à quelque chose. »

Dira-t-on que le corps du Christ est au ciel, et qu'un corps ne peut pas être en plusieurs lieux? — Le corps du Christ n'est pas dans l'Eucharistie comme un corps naturel est dans un lieu auquel il est proportionné par ses dimensions; il y est, non sous sa forme visible, tel qu'il est au ciel, mais d'une manière propre à ce sacrement.

2. — La substance du pain et du vin reste-t-elle dans l'Eucharistie après la consécration?

« Bien qu'après la consécration, dit saint Ambroise, on voie encore la figure du pain et du vin, on doit croire qu'il n'y a plus que la chair du Christ et son sang. »

Dire que la substance du pain demeure dans l'Eucharistie après la consécration serait une hérésie. — 1^o La vérité de ce sacrement exige que le corps du Christ se trouve là où il n'existait pas avant la consécration. Or une chose ne saurait être où elle n'était pas que par la locomotion, ou par le changement d'une autre chose en elle-même. S'il existe, par exemple, du feu dans une maison qui n'en avait pas, il y a été porté, ou il y a été produit. Le corps du Christ ne commence pas d'être dans l'Eucharistie en vertu d'une locomotion; car tout être soumis à la locomotion n'arrive dans un lieu qu'en quittant celui qu'il occupait, et à la condition de traverser tous les milieux intermédiaires; ce qui ne peut se supposer ici, vu que le corps du Christ cesserait d'être au ciel. Il est d'ailleurs impossible que la locomotion d'un même corps ait simultanément pour but divers lieux, et cependant celui du Christ commence d'être en plusieurs lieux à la fois, sous les espèces sacramentelles. Donc le corps du Christ ne peut commencer d'être dans l'Eucharistie que par la conversion du pain en lui. Une chose qui est changée en une autre ne subsistant plus après sa conversion, il est de nécessité que la substance du pain et du vin ne reste pas dans l'Eucharistie. Si elle y demeurerait, comment ces paroles du Christ: « Ceci est mon corps, » seraient-elles vraies? La substance du pain ne pouvant pas être son corps, on devrait dire: Mon corps est ici, c'est-à-dire dans le pain. — 2^o Il répugnerait à la vénération que l'on a pour ce sacrement qu'il contînt une substance créée qu'on ne pût adorer par le culte de latrie. — 3^o L'impanation, que nous combattons, serait contraire à la loi de l'Eglise, qui, tout en prescrivant d'être à jeun pour recevoir le corps du Christ, permet cependant à

celui qui a déjà communiqué de prendre une seconde hostie.

3. — La substance du pain et du vin est-elle anéantie par la consécration ?

« Dieu, disait saint Augustin, n'est pas une cause d'anéantissement. »

Quelques-uns ont pensé que la consécration anéantit la substance du pain et du vin ; d'autres, qu'elle la résout en sa matière première. Ces opinions sont fausses. Le vrai corps de Jésus-Christ est dans ce sacrement par le changement de la substance du pain en lui-même ; voilà un principe de foi. Or, si vous supposez l'anéantissement de la substance du pain ou sa résolution dans la matière première, le changement n'existe pas. Dans ces paroles de la forme : « Ceci est mon corps, » qu'y a-t-il qui indique cet anéantissement ou cette résolution ?

De ce que la substance du pain ne demeure point sous les espèces sacramentelles, il ne s'ensuit pas qu'elle est anéantie. Elle est changée au corps de Jésus-Christ. Nous ne disons, ni qu'elle est quelque chose après la consécration, ni qu'elle n'est rien ; mais nous disons que ce en quoi elle a été changée est quelque chose, et nous ajoutons qu'elle n'est pas rentrée dans le néant.

4. — Le pain peut-il être changé au corps de Jésus-Christ ?

« Est-ce donc une chose impossible, demande Eusèbe d'Emèse, que des aliments terrestres et mortels soient changés en la substance du Christ ? »

Le changement qui s'opère dans l'Eucharistie ne ressemble pas aux transformations naturelles que nous avons sous les yeux. Accompli en-dehors des lois de la nature

par la puissance divine, il est totalement surnaturel. N'en soyons pas surpris : le corps du Christ, que nous consacrons, a été miraculeusement conçu, et il est né d'une Vierge, contre les lois de la nature. Pourquoi chercheriez-vous à retrouver dans ce sacrement les lois qui président à la nature ? Dieu, dans les changements qu'il opère, est-il astreint, comme les agents naturels, à faire succéder une forme à une autre forme dans le même sujet ? Si sa puissance s'étend à toute la nature des êtres, ne peut-il pas opérer la conversion d'un être tout entier dans un autre être, en changeant toute sa substance en toute la substance de l'autre être ? C'est ce qui a lieu dans l'Eucharistie. Le Christ y change toute la substance du pain en toute la substance de son corps, et toute la substance du vin en toute la substance de son sang. Ce changement n'est pas un changement accidentel de forme ; il est substantiel : aussi on a créé tout exprès pour lui le mot *transubstantiation*.

5. — Les accidents du pain et du vin demeurent-ils après ce changement ?

« Sous les espèces que nous voyons, dit très-bien saint Prosper, nous adorons la chair et le sang du Seigneur, que nous ne voyons pas. »

Après la consécration, les sens aperçoivent tous les accidents du pain et du vin ; donc ils y sont. La Providence l'a ainsi réglé, pour de sages motifs. Les hommes n'ont pas l'habitude de manger la chair de leurs semblables, ni de boire leur sang ; un tel repas fait horreur. Aussi Jésus-Christ nous propose-t-il sa chair et son sang sous les espèces du pain et du vin, dont nous faisons le plus ordinairement usage. De cette manière l'Eucharistie,

sans être pour les infidèles un sujet de dérision, contribue au mérite de notre foi, qui y perçoit ce qui est inaccessible à nos sens, le corps et le sang du Christ.

Notre jugement n'y est pas induit en erreur. Les accidents sur lesquels nos sens portent leur jugement y sont réellement, et la foi éclaire notre intelligence sur la nature de la substance. La foi n'est pas en opposition avec les sens ; elle a pour objet ce qui leur échappe.

6. — La forme substantielle du pain reste-t-elle après la consécration ?

La forme substantielle du pain est essentiellement liée à sa substance. Elle ne reste pas après la consécration, puisque, comme on l'a vu, toute la substance du pain est changée en toute la substance du corps de Jésus-Christ ; sans quoi ces paroles : « Ceci est mon corps, » ne seraient pas vraies. Les accidents du pain sont seuls miraculeusement conservés, pour que nous voyions le corps de Jésus-Christ sous ces voiles, et non sous sa propre forme sensible.

7. — La transubstantiation est-elle instantanée ?

La substance du corps de Jésus-Christ n'est pas susceptible de plus ou de moins ; elle est présente ou elle ne l'est pas. — Il n'y a dans le changement eucharistique aucun sujet qui ait besoin d'une préparation successive. — Le propre de la puissance infinie, qui y opère une telle conversion, est d'agir instantanément. — Pour ces motifs, il faut admettre que la transubstantiation qui s'accomplit par la consécration est instantanée. C'est ainsi que, quand le Christ eut prononcé, dans une autre circonstance, le mot *Ephpheta*, qui signifie *ouvrez-vous*, les oreilles de l'homme auquel il parlait furent immédiatement ouvertes.

Le changement eucharistique s'opère par les paroles de Jésus-Christ que le prêtre prononce. Le dernier instant où le prêtre les achève est le premier instant de l'existence du corps de Notre-Seigneur dans le sacrement.

8. — Cette proposition : Le corps du Christ est fait du pain, est-elle fausse ?

Cette proposition, émise par saint Ambroise, est vraie, à cause surtout de la préposition *du* (*ex*), qui, indiquant une succession, exprime proprement la transsubstantiation par laquelle toute une substance est changée en une autre substance. Toute proposition qui tendrait à faire croire que la substance du pain demeure conjointement avec le corps du Christ, devrait être rejetée. Mais la proposition que nous admettons n'offre pas d'ambiguïté.



QUESTION 76.

DE QUELLE MANIÈRE JÉSUS-CHRIST EXISTE DANS L'EUCCHARISTIE.

Jésus-Christ est tout entier dans l'Eucharistie. — sous chacune des deux espèces, — et même sous chaque partie des deux espèces, — non comme dans un lieu, — mais à la manière de la substance. — c'est-à-dire invisiblement, — alors même qu'il se manifeste par quelques apparitions.

1. — Jésus-Christ est-il tout entier dans le sacrement de l'Eucharistie ?

Il est absolument nécessaire de confesser, selon la foi

catholique, que le Christ est tout entier dans l'Eucharistie. Il faut observer, néanmoins, que ce qui constitue sa personne y est produit de deux manières : en vertu du sacrement même, et par la concomitance naturelle. En vertu du sacrement, les espèces sacramentelles renferment ce en quoi la substance du pain et du vin est directement changée, conformément à ces paroles de la forme, qui n'ont pas moins d'efficacité que celles de la forme des autres sacrements : « Ceci est mon corps ; ceci est mon sang. » Par la concomitance naturelle, les espèces sacramentelles contiennent ce qui est réellement uni au terme de la conversion dont il s'agit ; car, toutes les fois qu'une union réelle existe entre deux choses, partout où l'une d'elles se rencontre, l'autre s'y trouve aussi.

La divinité et l'âme du Christ, qui ne sont pas le terme du changement du pain et du vin, ne se trouvent point dans l'Eucharistie par la vertu du sacrement ; mais elles y sont par la concomitance réelle. La divinité n'ayant jamais quitté le corps qu'elle a pris, partout où est le corps du Christ, elle y est également. Pareillement l'âme du Christ est toujours inséparablement unie à son corps depuis la résurrection, puisqu'il est écrit : « Le Christ, ressuscité d'entre les morts, ne meurt plus. »

Par la vertu sacramentelle, l'Eucharistie contient non-seulement la chair du Christ, mais son corps tout entier : les nerfs, les os et le reste. La forme du sacrement le prouve ; elle porte : « Ceci est mon corps, » et non pas : Ceci est ma chair.

On nous dira peut-être que, les dimensions du pain et du vin consacrés étant très-inférieures à celles du corps de Jésus-Christ, il est impossible que Jésus-Christ soit contenu tout entier dans ce sacrement. — Il est aisé de répondre que si, après la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ, les accidents du pain et du vin demeurent tels qu'ils étaient, les dimensions du pain et du vin ne se convertissent pas pour cela aux dimensions du corps du Christ, et que, dès-lors, la substance seule du pain et du vin est changée en la substance du corps et du sang de Notre-Sei-

gneur. En un mot, le corps du Christ est dans l'Eucharistie suivant le mode de la substance, et non suivant le mode de l'étendue. Or la totalité propre à une substance est contenue sous une petite étendue non moins que sous une grande ; ainsi toute la nature humaine est dans un homme quelconque, grand ou petit. Autant donc, avant la consécration, toute la substance du pain et du vin était là ; autant, après la consécration, le sacrement de l'Eucharistie contient toute la substance du corps et du sang de Jésus-Christ.

2. — Jésus-Christ est-il tout entier sous chacune des deux espèces ?

Jésus-Christ est tout entier sous chacune des deux espèces sacramentelles. Son corps est sous l'espèce du pain par la vertu du sacrement ; son sang, son âme et sa divinité, par la concomitance réelle. Pareillement son sang est sous l'espèce du vin par la vertu du sacrement ; son corps, son âme et sa divinité, par la concomitance réelle.

L'existence du Christ sous les deux espèces, en même temps qu'elle nous rappelle sa passion, dans laquelle son sang fut séparé de son corps, nous facilite l'usage du sacrement de l'Eucharistie.

3. — Jésus-Christ est-il tout entier sous chaque partie des espèces du pain et du vin ?

Nous l'avons reconnu, le corps du Christ est dans l'Eucharistie comme la substance est sous les dimensions, et non pas comme les dimensions sont dans un lieu. Or toute la nature d'une substance est sous chaque partie des dimensions où elle est contenue ; ainsi, par exemple, sous chaque partie d'un pain est toute la nature du pain, et sous chaque partie de l'air toute la nature de l'air : peu importe que les dimensions soient actuellement divisées, comme lorsque l'on partage l'air ou que l'on rompt le

pain. On conçoit par là que le Christ tout entier puisse être sous chaque partie des espèces du pain, alors même que l'hostie est entière, et non pas seulement quand on la rompt.

S'ensuit-il que le corps de Jésus-Christ soit contenu plusieurs fois sous les dimensions du pain? Non, le nombre résulte de la division seule. Tant que les dimensions des espèces eucharistiques restent indivises, la substance du corps de Notre-Seigneur reste pareillement indivise; mais, la division survenant, ce corps se multiplie autant de fois qu'elle donne de parties. Cela repose sur ce principe que le corps du Christ est dans l'Eucharistie en vertu de sa substance et non de son étendue.

4. — Toute l'étendue du corps de Jésus-Christ est-elle dans l'Eucharistie?

Toute l'étendue du corps de Jésus-Christ n'est pas dans le sacrement de l'Eucharistie par la vertu du sacrement lui-même, mais elle y est par la concomitance réelle. Je dis, en premier lieu, qu'elle n'y est pas par la vertu du sacrement lui-même; car le changement sacramentel se termine à la substance du corps de Jésus-Christ, et non à ses dimensions. Je dis, en second lieu, que toute l'étendue du corps de Jésus-Christ est dans l'Eucharistie par la concomitance réelle, parce que la substance d'un corps n'est pas, dans la réalité, séparée de son étendue et de ses autres accidents.

L'étendue du corps de Jésus est dans l'Eucharistie suivant le mode de la substance, et non suivant le mode des dimensions.

5. — Le corps de Jésus-Christ est-il dans l'Eucharistie comme dans un lieu?

Le lieu est égal en étendue au corps localisé qui l'oc-

cupe. Or le lieu où est le sacrement de l'Eucharistie est beaucoup moins étendu que le corps de Jésus-Christ. Donc le corps de Jésus-Christ n'est pas dans ce sacrement comme dans un lieu.

En effet, il y est selon le mode de la substance et non suivant le mode de l'étendue; ce en quoi il se distingue de tous les autres corps. Il succède, il est vrai, à la substance du pain; mais il n'est pas le sujet des dimensions par lesquelles la substance du pain égalait en étendue le lieu qu'elles occupaient. Il ne se rapporte à ce lieu que par des dimensions étrangères. C'est pourquoi, contrairement à ce qui existait, ses dimensions propres ne sont en rapport avec ce lieu que par l'intermédiaire de sa substance, ce qui n'indique nullement un corps localisé. C'est assez dire qu'il n'existe localement d'aucune manière dans l'Eucharistie.

Le corps du Christ n'est dans le sacrement ni d'une manière définie, ni d'une façon circonscrite; car, dans le premier cas, il ne serait que sur l'autel, et cependant il est dans le ciel sous sa propre forme et sur beaucoup d'autres autels sous les voiles du sacrement. Dans le second cas, il serait là à raison de sa propre dimension, et nous venons de prouver le contraire.

6. — Le corps de Jésus-Christ est-il mobile dans le sacrement de l'Eucharistie?

Le corps de Jésus-Christ, qui n'est pas dans l'Eucharistie comme en un lieu, ne s'y meut pas de lui-même localement, bien qu'il suive le mouvement des espèces sacramentelles sous lesquelles il se trouve. Il cesse, il est vrai, d'exister sous les espèces, lorsqu'elles viennent elles-mêmes à périr; mais ceci est accidentel et ne vient pas de lui. Dieu même, sans se mouvoir d'aucune manière, cesse d'être dans une créature qui périt.

7. — Le corps du Christ, tel qu'il est dans l'Eucharistie, peut-il être vu, au moins par un œil glorifié ?

Un œil corporel ne saurait voir le corps de Jésus-Christ tel qu'il est dans l'Eucharistie. La raison en est que les véritables accidents de ce corps y sont par l'intermédiaire de la substance, et que, n'ayant de rapport immédiat ni avec le sacrement ni avec les corps environnants, ils ne peuvent modifier le milieu où ils sont de manière à être vus par les yeux du corps. Par cela seul, en un mot, que le corps du Christ est dans l'Eucharistie suivant le mode de la substance, il ne tombe sous aucun sens. Et, en effet, inaccessible même à l'imagination, la substance n'est perçue que par l'entendement. Donc, tel qu'il est dans l'Eucharistie, où il a un mode d'existence surnaturel, le corps du Christ n'est perceptible que pour l'intelligence, appelée l'œil spirituel ; et encore est-il perçu différemment par les différentes intelligences. L'œil glorifié, qui voit les choses surnaturelles dans l'essence divine, le découvre sous les espèces eucharistiques. L'homme, voyageur ici-bas, ne le perçoit, comme toutes les autres choses surnaturelles, que par la foi.

Les espèces sacramentelles nous empêchent d'apercevoir le corps du Christ, non-seulement parce qu'elles le couvrent à la manière d'un voile qui dérobe aux regards ce qu'il cache, mais encore parce que ce sont elles, et non les accidents mêmes de ce corps, qui le mettent en rapport avec le milieu où est le sacrement.

8. — Quand on voit, par miracle, dans l'Eucharistie, de la chair ou un enfant, le corps du Christ continue-t-il d'y être véritablement ?

Quoique les espèces sacramentelles soient alors sensiblement modifiées, le Christ continue néanmoins d'être

véritablement présent dans l'Eucharistie. Aussi, quand ces apparitions se produisent, on rend à ce que l'on voit les mêmes hommages que l'on rendait auparavant au sacrement, et l'on continue d'y adorer Jésus-Christ.



QUESTION 77.

DES ACCIDENTS QUI RESTENT DANS L'EUCCHARISTIE.

Comment les accidents du pain et du vin existent dans l'Eucharistie. — Qu'ils sont dans la quantité commensurable. — Leur action sur les corps environnants. — De leur altération. — Il s'en peut engendrer quelque chose. — De quelle manière ils peuvent nourrir. — De leur fractionnement. — Ce qui arrive quand on mêle quelque liqueur au vin consacré.

1. — Les accidents restent-ils sans sujet dans l'Eucharistie ?

Les accidents du pain et du vin, que nos sens aperçoivent dans l'Eucharistie après la consécration, n'ont pour sujet ni la substance même du pain et du vin, qui n'existe plus, ni le corps de Jésus-Christ, qui, impassible et glorieux, n'admet pas de telles modifications. Il faut donc dire que, dans ce sacrement, la vertu divine, cause première de tout accident comme de toute substance, les conserve après que leur substance a disparu. Elle peut très-bien produire les effets des causes naturelles sans les

causes naturelles elles-mêmes, comme elle a produit le corps du Christ dans le sein de la Vierge sans le principe ordinaire de la vie humaine.

Qui empêche que, par un privilège spécial de la grâce, une chose ne déroge aux lois ordinaires de la nature, comme cela se voit dans la résurrection des morts, dans la guérison des aveugles ? Dans les sociétés humaines elles-mêmes, certains privilèges ne dispensent-ils pas parfois de la loi commune ? Dans l'Eucharistie, les accidents restent sans sujet, en vertu de la puissance divine qui les soutient et leur donne l'être après la consécration (1).

2. — Les dimensions du pain et du vin sont-elles, dans l'Eucharistie, le sujet des autres accidents ?

La quantité des dimensions sert de sujet aux autres accidents ; car, ainsi que les sens l'attestent, la couleur, la figure et le goût qui restent dans l'Eucharistie, se divisent par la division même de la quantité commensurable que laissent le pain et le vin. Il en est ainsi, non-seulement parce que, suivant le rapport de nos sens, qui ne nous trompent point en cela, il y a là une étendue colorée, mesurable, etc. ; mais encore parce que la première propriété des corps est l'étendue, et que c'est par son intermédiaire que les autres accidents se rapportent à leur sujet. Or, puisque, le sujet enlevé, les accidents restent tels qu'ils étaient auparavant, nous devons dire qu'ils reposent plutôt sur la quantité dimensive que sur tout autre accident, d'autant plus que, quand ils existaient

(1) Le concile de Trente s'exprime ainsi : « Si quelqu'un dit que, dans le sacrement de l'Eucharistie, la substance du pain et du vin reste avec le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou nie l'admirable changement qui se fait du pain et du vin en son corps et en son sang, les espèces du pain et du vin restant seules..... ; qu'il soit anathème. »

dans la substance du pain, ils étaient individualisés par l'intermédiaire même de cette quantité.

Un accident, dira-t-on, n'est pas le sujet d'un autre accident.—L'accident n'est pas par lui-même le sujet d'un autre accident, nous en convenons; mais l'accident reçu dans un sujet peut être à son tour le sujet d'un accident, et ce n'est pas autrement que la surface sert de sujet à la couleur. Pareillement un accident qui existe miraculeusement par lui-même peut être le sujet d'un autre accident; c'est ce qui arrive dans l'Eucharistie.

3. — Les espèces sacramentelles peuvent-elles agir sur les corps extérieurs et les modifier?

Il est certain que les espèces sacramentelles, qui, après la consécration, restent, par la vertu divine, ce qu'elles étaient dans la substance du pain et du vin, conservent leur même action à l'égard des corps extérieurs; autrement elles n'agiraient pas sur nos sens.

4. — Les espèces sacramentelles peuvent-elles se corrompre?

Les hosties consacrées se putréfient et se corrompent; les sens nous l'attestent.

Les espèces sacramentelles conservent, après la consécration, le mode d'être qu'elles avaient auparavant, lorsque la substance du pain et du vin existait encore: elles peuvent donc, soit par elles-mêmes, soit par accident, se corrompre comme avant la consécration. Leur altération est-elle si légère qu'elle n'eût pas corrompu le pain et le vin, le corps et le sang de Jésus-Christ demeurent dans le sacrement. Est-elle si grande qu'elle eût suffi pour détruire la substance du pain et du vin, le corps et le sang de Jésus-Christ disparaissent, et c'est ce qui arrive du moment que, soit à raison de l'altération des qualités,

soit à cause de la ténuité des parties, ces espèces n'offrent plus l'apparence du pain et du vin.

5. — Les espèces sacramentelles peuvent-elles engendrer quelque chose ?

Nos yeux voient que les espèces sacramentelles produisent quelque chose : des cendres, si on les brûle ; des vers, quand elles se putréfient ; de la poussière, dès qu'on les broie.

Quelques-uns ont dit que les substances engendrées dans l'Eucharistie proviennent de l'air ambiant et non des espèces sacramentelles ; d'autres, que la substance du pain et du vin, rappelée par la corruption des espèces, produit les cendres, les vers et les autres choses pareilles. Aucune de ces opinions ne paraît soutenable ; il est plus vraisemblable que la consécration elle-même confère à la quantité dimensionnelle du pain et du vin la force et les propriétés qui appartiennent à la matière, et que tout ce qui serait produit par la matière du pain et du vin, si elle existait, la quantité dimensionnelle du pain et du vin peut à elle seule l'engendrer par la vertu du miracle accompli dans la consécration.

6. — Les espèces sacramentelles peuvent-elles nourrir ?

La question précédente résolue, celle-ci n'offre point de difficulté. Puisque les espèces sacramentelles peuvent se changer en d'autres substances qu'elles engendrent, elles peuvent se changer en la substance de l'homme et servir à sa nourriture.

7. — Les espèces sacramentelles sont-elles rompues dans l'Eucharistie ?

Les sens, qui ne sont pas trompés dans le sacrement de

vérité pour ce qui est de leur domaine, nous attestent que les espèces sacramentelles y sont rompues, et que cette fraction s'opère sur un objet qui est un d'abord, et ensuite divisé en plusieurs parties. Evidemment, ce qui est ainsi brisé, ce n'est pas le corps de Jésus-Christ, qui est incorruptible et impassible ; ce n'est pas non plus la substance du pain, qui n'existe plus. La fraction porte donc subjectivement sur la quantité dimensionnelle des espèces sacramentelles.

Quelqu'un va demander pourquoi l'on n'attribue la fraction qu'aux espèces sacramentelles, quand il est constant que le corps du Rédempteur est mangé et même trituré dans l'Eucharistie par les fidèles. La même chose, dira-t-il, y est rompue, mangée et triturée. Or le corps du Christ y est mangé, selon cette parole : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang... » (Jean, vi, 57) ; donc c'est le corps du Christ qui est rompu dans l'Eucharistie. — Que ce qui est mangé dans sa propre espèce soit aussi rompu et trituré dans sa propre espèce, c'est de quoi nous convenons ; mais le corps du Christ n'est pas ici mangé dans sa propre espèce, il l'est seulement dans l'espèce sacramentelle sous laquelle il est véritablement. Puisqu'il n'est pas mangé matériellement et comme l'entendaient les Juifs grossiers qui s'imaginaient qu'il le serait à la manière des viandes qui s'achètent à la boucherie, il n'est pas non plus rompu matériellement ; il l'est seulement dans l'espèce sacramentelle.

8. — Une liqueur peut-elle se mêler avec le vin consacré ?

Les sens témoignent que, après la consécration comme avant, une liqueur peut se mêler avec l'espèce du vin. — Les espèces eucharistiques, tenant de la consécration le même mode d'être que la substance, ont aussi le même mode d'agir et de subir l'action ; tellement qu'elles peuvent faire et recevoir tout ce que la substance pourrait

faire et recevoir, si elle était présente.—Mêle-t-on dans le calice une liqueur en si grande abondance que l'espèce du vin dût être anéantie, le sang du Christ cesse d'y être présent. — La quantité de cette liqueur est-elle si faible qu'elle ne puisse atteindre tout le contenu, quoiqu'elle en affecte une partie, le sang du Christ, qui cesse d'être sous cette partie, reste néanmoins sous l'autre.

Dans aucun cas, la liqueur ajoutée au vin consacré ne se mêle au sang de Jésus-Christ; elle se mêle seulement aux espèces sacramentelles.



QUESTION 78.

DE LA FORME DU SACREMENT DE L'EUCARISTIE.

Paroles qui constituent la forme de ce sacrement. — Convenance de cette forme pour la consécration du pain. — Convenance de cette forme pour la consécration du vin. — Vertu de ces paroles; — leur vérité. — Rapport de ces deux formes.

1. — Les paroles : « Ceci est mon corps » et « ceci est le calice de mon sang, » sont-elles la forme du sacrement de l'Eucharistie ?

« La consécration, dit très-bien saint Ambroise, se fait par les paroles du Christ. Le prêtre, en récitant les autres oraisons, loue le Seigneur, prie pour le peuple, pour les rois et pour d'autres personnes; mais, arrivé au moment solennel, ne parlant plus en son nom, il se sert des paroles mêmes de Jésus-Christ. »

Le sacrement de l'Eucharistie s'accomplit dans la consécration de sa matière, et non dans l'usage de la matière consacrée. De plus, la consécration eucharistique consiste dans un changement miraculeux que Dieu seul peut opérer, et non dans une bénédiction instrumentalement transmissible. Cette double différence de l'Eucharistie avec les autres sacrements fait que sa forme diffère, sous un double rapport, de la forme des autres sacrements ; car, laissant de côté l'usage de la matière, elle doit en signifier seulement la consécration, c'est-à-dire la transsubstantiation, qui s'opère à ces mots : « Ceci est mon corps, » ou « ceci est le calice de mon sang. » Et, afin que nous comprenions bien que le ministre ne produit d'autre acte que l'articulation des paroles, cette forme doit être prononcée au nom de Jésus-Christ, comme s'il parlait lui-même. On en voit dès-lors la justesse.

Que si la forme de l'Eucharistie consiste dans ces paroles : « Ceci est mon corps, ceci est le calice de mon sang, » plutôt que dans ces autres mots : « Prenez et mangez, » qui furent également prononcés par Notre-Seigneur, c'est que, à la différence des autres sacrements qui s'opèrent dans l'usage de la matière consacrée, comme on le voit par le Baptême, la Confirmation, l'Ordre, etc., l'Eucharistie s'accomplit dans la transsubstantiation elle-même. C'est pourquoi les paroles : « Prenez et mangez, » qui désignent une chose non nécessaire au sacrement de l'Eucharistie, à savoir l'usage de la matière consacrée, n'appartiennent pas à la substance de sa forme, bien qu'elles puissent servir à exprimer la perfection seconde et totale de ce sacrement.

2. — Les paroles : « Ceci est mon corps, » sont-elles la forme convenable de la consécration du pain ?

Jésus-Christ lui-même a employé cette forme ; donc elle est convenable. — Puisque la consécration consiste dans

le changement du pain au corps de Jésus-Christ, sa forme doit exprimer ce changement, non comme s'accomplissant, mais comme accompli; et cela pour deux raisons. D'abord, ce changement est instantané; or, dans les changements de cette nature, le devenir n'est autre chose que le devenu. Ensuite, la forme d'un sacrement doit signifier l'effet qui fixe tout spécialement notre attention, et telle est la forme indiquée. — Le pronom démonstratif « ceci, » tout en exprimant le point de départ, indique aussi les accidents sensibles qui restent. — Le substantif « corps, » marquant le temps d'arrivée, exprime la nature de ce en quoi s'est fait le changement, à savoir le corps entier du Christ, et non pas seulement sa chair. — Ainsi ces paroles : « Ceci est mon corps, » sont la forme la plus convenable pour la consécration du pain.

3. — Ces paroles : « Ceci est le calice de mon sang, du « nouveau et éternel Testament, mystère de foi, qui sera « répandu pour vous et pour un grand nombre en ré-
« mission des péchés, » sont-elles la forme convenable de la consécration du vin ?

L'Eglise, instruite par les Apôtres, emploie cette forme; donc elle est convenable.

De savoir si toutes les paroles qui y sont contenues sont de la substance de la forme sacramentelle, c'est une question qui divise les savants. Les uns disent que la substance de la forme sacramentelle n'embrasse que ces paroles : « Ceci est le calice de mon sang. » D'autres disent avec plus de raison que toute la formule citée, du commencement à la fin, appartient à la substance de la forme, jusqu'à ces mots : « Toutes les fois que vous ferez « ceci, faites-le en mémoire de moi. » Le prêtre, en effet,

la prononce de la même manière et dans la même cérémonie, en tenant le calice entre ses mains. — Les premières paroles : « Ceci est le calice de mon sang, » expriment la conversion du vin au sang du Christ de la même manière que celles de la consécration du pain. — Les mots qui suivent : « Du nouveau et éternel Testament, etc., » nous marquent que la vertu du sang répandu dans la passion s'étend à l'héritage éternel, que Dieu a résolu de donner aux hommes en vertu du sang de Jésus-Christ. — L'expression : « Mystère de foi, » rappelle que le sang du Sauveur est sur l'autel d'une manière cachée, et visible seulement pour les yeux de la foi. — La fin de la formule se rapporte à l'anéantissement du péché. — Quoique les Evangélistes ne se soient pas proposé de rapporter les formes sacramentelles, toutes les paroles qui composent celle-ci se trouvent dans leurs écrits, à l'exception des mots : « Eternel » et « Mystère de foi, » que l'Eglise a reçus de la tradition des Apôtres (1).

4. — Y a-t-il dans les formes eucharistiques une vertu créée qui produise la consécration ?

Les formes de tous les sacrements ont une vertu créée pour produire leur effet. A plus forte raison, le sacrement

(1) On remarquera que saint Thomas se sert de cette expression : la *substance* de la forme, qui n'équivaut pas, selon nous, à l'*essence* de la forme. Sylvius observe que la substance comprend plus de choses que l'essence. Dans les articles précédents, saint Thomas n'a cité comme essentielles à la forme du sacrement que ces paroles : « Ceci est mon corps, « ceci est le calice de mon sang. » Toute la formule qui nous occupe n'en est pas moins de la substance de la forme, en ce sens qu'elle est de précepte.

de l'Eucharistie, plus auguste que les autres, doit-il renfermer aussi dans les paroles de sa forme une vertu créée qui opère la consécration, vertu instrumentale, toutefois, comme celle des autres sacrements. Elle est dans les paroles sacramentelles elles-mêmes qui, prononcées en la personne du Christ, ont, par son ordre, la même efficacité que ses autres paroles et ses autres actions.

5. — Les paroles de la consécration sont-elles vraies ?

Ces paroles : « Ceci est mon corps, » sont vraies, pourvu que l'on prenne le sens de la phrase au dernier instant où s'articulent les mots. Le Seigneur ne dit point : « Ce pain est mon corps ; » il ne dit pas non plus : « Mon corps est mon corps ; » il dit en général : « Ceci est mon corps, » désignant, par la particule *ceci*, une substance dont il ne détermine point la nature ; substance qui était d'abord du pain, et qui est ensuite son propre corps.

6. — Les paroles de la consécration du pain obtiennent-elles leur effet avant que celles de la consécration du vin soient prononcées ?

Les deux formes eucharistiques, celle de la consécration du pain et celle de la consécration du vin, ne s'attendent pas pour produire leur effet ; les paroles de la consécration du pain ont leur efficacité avant que celles de la consécration du vin soient prononcées. Autrement la proposition : « Ceci est mon corps, » qui est au présent, serait fausse, et l'Eglise, qui adore l'hostie sainte immédiatement après ces paroles, commettrait une idolâtrie.

Le corps de Jésus-Christ, direz-vous, peut-il commencer d'être dans le sacrement sans son sang ? — Cette objection avait trompé quelques anciens

Docteurs, qui ne comprenaient pas qu'après la consécration du pain, le corps de Jésus-Christ est dans l'hostie par la force des paroles sacramentelles, et son sang en vertu de la concomitance réelle : que, de même, après la consécration du vin, le sang du Sauveur est dans le calice par la force des paroles sacramentelles, et son corps, en vertu de la concomitance réelle ; qu'ainsi Jésus-Christ est tout entier sous les deux espèces.



QUESTION 79.

DES EFFETS DE L'EUCCHARISTIE.

L'Eucharistie confère la grâce — et la vie éternelle. — Elle exige l'état de grâce ; mais elle le donne parfois. — Son effet à l'égard des péchés véniels et de la peine due au péché. — Son efficacité pour préserver des péchés à venir. — Elle sert comme sacrifice à l'homme qui ne communie pas. — Quels péchés véniels empêchent l'effet du sacrement.

1. — L'Eucharistie confère-t-elle la grâce ?

Le Seigneur a dit : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde. » (Jean, vi, 52.) La vie spirituelle du monde existe par la grâce. Donc l'Eucharistie confère la grâce.

L'effet de l'Eucharistie doit s'apprécier, premièrement, par la présence du Christ que contient cet auguste sacrement. Le Fils de Dieu, en venant visiblement dans le monde, y apporta la vie de la grâce, selon cette parole : « La grâce et la vérité nous viennent de Jésus-Christ. »

(Jean, I, 17.) En venant sacramentellement dans l'homme, il y opère, de même, la vie de la grâce, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même, quand il dit : « Celui qui mange ma
« chair vivra par moi. » (Jean, VI, 58.)—En second lieu, l'Eucharistie reproduit dans l'homme l'effet que la passion même du Sauveur, dont elle est le mémorial, produit dans le monde ; et c'est ce qui fait dire à saint Chrysostôme : « Quand vous prenez le redoutable calice, bu-
« vez comme si vous receviez le sang qui sortit du côté
« même de Jésus-Christ. » Pour nous marquer cet effet, le divin Sauveur lui-même a dit : « Ceci est mon sang...,
« qui sera répandu pour un grand nombre en rémission
« des péchés. » (Matth. XXVII, 28.) — Troisièmement, on peut apprécier l'effet de ce sacrement par la manière dont il nous est présenté. Tout ce que la nourriture et le breuvage font pour la vie du corps, l'Eucharistie le fait pour notre âme ; elle la soutient, l'accroît, la répare, et lui donne la joie du cœur. « C'est ici, s'écriait saint Au-
« gustin, le pain de la vie éternelle, le pain qui soutient
« la substance de notre âme. » Aussi le Seigneur disait-il : « Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang est
« vraiment un breuvage. » (Jean, VI, 56.)—Enfin, les espèces du pain et du vin, sous lesquelles l'Eucharistie nous est donnée, nous en indiquent aussi les admirables effets. Le Seigneur a choisi, pour nous nourrir de sa chair et de son sang, les apparences de certains éléments qui réunissent plusieurs choses en une seule : — le pain est un seul aliment formé de plusieurs grains, et le vin est une seule liqueur faite de plusieurs raisins. Saint Augustin, après cette remarque, s'écrie : « O sacrement
« d'amour ! ô signe d'union ! ô lien de charité ! » — Ainsi donc, puisque la grâce nous vient du Christ et de sa

passion ; que, d'ailleurs, la réfection de l'âme et la charité n'existent pas sans elle, il est manifeste que l'Eucharistique la confère.

Nul n'a la grâce que par la réception de l'Eucharistique ou par le vœu de la recevoir ; vœu qui, formé directement par les adultes, l'est par l'Eglise dans les enfants. Dès qu'on la reçoit réellement, elle augmente la grâce sanctifiante et fortifie la vie spirituelle, en perfectionnant l'homme par l'union avec Dieu. L'amour de Dieu n'étant point oisif, elle porte les fidèles à produire les œuvres de la charité et des autres vertus, conformément à cette parole : « La charité du Christ nous presse » (2 Cor. v, 14) ; elle remplit en même temps leurs âmes de délices et les enivre, pour ainsi dire, des douceurs de la bonté divine, selon cette parole : « Mangez, mes amis ; buvez, enivrez-vous, mes bien-aimés. » (Cant. v, 1.) Les effets de la grâce refluant sur le corps, nos membres deviennent, dans la vie présente, des armes de justice, en attendant que, dans la vie future, le corps partage la gloire et l'incorruptibilité de l'âme.

2. — L'Eucharistie donne-t-elle la gloire ?

Ces paroles du Christ : « Celui qui mange ma chair vivra éternellement » (Jean, vi, 52), montrent avec évidence que l'Eucharistie nous obtient la gloire éternelle.

On peut considérer dans ce sacrement deux choses : d'abord, le principe d'où il tire son effet, à savoir le Christ qu'il renferme et la passion qu'il représente ; ensuite, le moyen par lequel il produit son effet, c'est-à-dire son usage et les espèces sacramentelles. A ce double point de vue, il est manifeste qu'il nous procure la vie éternelle.

Premièrement, le Christ lui-même nous a ouvert l'entrée du ciel par sa passion, comme le marque cette parole : « Il est le médiateur du nouveau Testament, afin que, sa mort intervenant, ceux qui ont été appelés reçoivent l'héritage éternel (Heb. ix, 15) ; et voilà pour-

quoi il est dit dans la forme eucharistique : « Ceci est le
« calice de mon sang, du nouveau et éternel Testament. »

Secondement, l'Eucharistie procure, imparfaitement, il est vrai, dans cette vie, mais en toute perfection dans l'état de la gloire, la réfection spirituelle, et l'union signifiée par les espèces du pain et du vin. « Les biens
« que les hommes cherchent dans la nourriture et dans
« le breuvage, dit excellemment saint Augustin, ils les
« trouvent véritablement dans ce sacrement, qui nous
« rend immortels et incorruptibles dans la société des
« saints, où la paix et l'union sont parfaites. »

L'Eucharistie ne nous introduit pas immédiatement dans la gloire, mais elle nous donne la force nécessaire pour y parvenir, et c'est ce qui la fait appeler viatique. Il est écrit, en figure de cette vérité : « Elie mangea et
« but ; puis, fortifié par cette nourriture, il marcha quarante jours et qua-
« rante nuits jusqu'à Oreb, la montagne de Dieu. (3 Rois, XIX, 8.)

3. — L'Eucharistie remet-elle le péché mortel ?

Sans doute l'Eucharistie peut remettre tous les péchés par la vertu de la passion, qui est la source et la cause de tout pardon ; mais le sujet qui s'en approche peut très-bien mettre des obstacles à son efficacité. Tout homme qui se sent sur la conscience un péché mortel en empêche les effets, faute des dispositions nécessaires pour la recevoir ; soit parce que, ne vivant pas de la vie spirituelle, il ne doit pas prendre une nourriture qui la suppose ; soit parce que ce sacrement ne saurait unir à Jésus-Christ un homme attaché au péché mortel.

Malgré cela, l'Eucharistie possède la vertu de remettre le péché mortel de deux manières : par le désir de parvenir à la justification pour s'en approcher ; et par sa réception réelle, lorsqu'un fidèle communique avec un péché

mortel dont il n'a point conscience et pour lequel il ne garde point d'affection. Car si, dans ce dernier cas, il la reçoit avec respect et dévotion, elle pourra lui procurer la grâce de la charité, qui, perfectionnant son repentir, lui méritera le pardon du péché dont il n'avait pas une contrition suffisante.

4. — L'Eucharistie remet-elle les péchés véniels?

« L'Eucharistie, dit Innocent III, efface les péchés véniels et prévient les péchés mortels. »

De même que la nutrition est nécessaire à notre corps pour réparer ce que la chaleur naturelle lui fait perdre chaque jour, ce sacrement, donné sous la forme d'un aliment, doit réparer aussi les pertes spirituelles que notre âme subit tous les jours, sous l'ardeur de la concupiscence, par les péchés véniels, qui ralentissent la ferveur de la charité. Il lui appartient conséquemment de remettre ces péchés, et ce n'était pas dans d'autres principes que saint Ambroise disait : « Nous prenons chaque jour le pain céleste pour remédier à nos infirmités quotidiennes. » De plus, la communion nous excite aux actes de la charité, la plus grande des vertus, et les actes de la charité effacent les péchés véniels.

5. — L'Eucharistie remet-elle toute la peine des péchés?

L'Eucharistie est en même temps un sacrifice et un sacrement : un sacrifice, en tant qu'elle est offerte ; un sacrement, en tant qu'on la reçoit. — Comme sacrement, elle produit directement l'effet pour lequel elle a été instituée : elle nourrit l'homme spirituellement, en l'unissant à Jésus-Christ et à ses membres. Cette union s'opérant par la charité, dont la ferveur fait obtenir non-seulement

la rémission de la faute, mais encore celle de la peine, l'Eucharistie produit indirectement la rémission de la peine, sinon en totalité, du moins en proportion de la valeur et de la dévotion du fidèle qui communie. — Comme sacrifice, elle a certainement la vertu de satisfaire pour nos péchés; mais il faut observer que Dieu, dans toute satisfaction, considère plus l'affection de celui qui fait une offrande que la valeur même de l'offrande. Notre-Seigneur nous le fit entendre quand il dit, en parlant de la veuve qui avait mis deux petites pièces de monnaie dans le tronc : « Elle a donné plus que tous les autres. » (Luc, XXI, 3.) Bien donc que l'oblation de l'Eucharistie puisse par elle-même satisfaire pour toute la peine du péché, elle ne satisfait néanmoins pour les péchés de ceux qui l'offrent ou pour qui elle est offerte que selon la mesure de leur dévotion.

Si l'Eucharistie, comme sacrement et comme sacrifice, n'efface pas la peine dans sa totalité, ce n'est pas qu'elle manque de vertu, c'est faute de dévotion dans l'homme.

6. — L'Eucharistie préserve-t-elle l'homme du péché ? Notre-Seigneur a dit : « Voici le pain de vie qui descend du ciel, afin que celui qui en mange ne meure point. » (Jean, VI, 50.) La mort dont il s'agit n'est pas celle du corps. Donc l'Eucharistie préserve du péché, qui est la mort spirituelle de l'âme.

Elle produit cet effet d'une double manière. D'abord, nous unissant au Christ par une grâce toute spéciale, elle fortifie la vie spirituelle de notre âme, à la façon d'une nourriture spirituelle et d'une médication salutaire, selon ce qui est écrit : « Le pain fortifie le cœur de l'homme. » (Ps. CIII, 45.) Ensuite, parce qu'elle est le signe de la passion de Jésus-Christ, qui a vaincu les esprits de malice,

elle nous aide à repousser toutes leurs attaques; et de là ces paroles de saint Chrysostôme: « Nous sortons de « la Table sainte terribles pour le démon, comme des « lions qui vomissent la flamme. »

L'Eucharistique ne nous enlève cependant pas le libre arbitre, qui peut se tourner vers le bien et vers le mal. Il en est d'elle comme de la charité; l'homme pèche après la communion aussi bien qu'après avoir reçu la première des vertus.

7. — L'Eucharistie n'est-elle profitable qu'à ceux qui la reçoivent ?

Dans les prières du Canon de la messe, le prêtre intercède pour plusieurs personnes qui ne doivent pas communier.

Il est certain que l'Eucharistie, qui est tout à la fois un sacrifice représentant la passion dans laquelle Jésus-Christ s'est offert comme victime, et un sacrement en tant qu'elle donne une grâce invisible sous une espèce visible, profite, comme sacrifice et comme sacrement, à ceux qui la reçoivent, lorsqu'elle est offerte par eux. Elle profite, seulement comme sacrifice, à ceux qui ne la reçoivent pas, mais pour lesquels on offre ou qui font offrir la Victime sainte en vue de leur salut. Notre-Seigneur explique ces deux manières dont elle est utile aux hommes, quand il dit : « Ceci est mon sang qui sera répandu pour « vous » qui le recevrez, « et pour un grand nombre » autres que vous, « en rémission des péchés. » (Matth. xxvi, 28.) L'Eucharistie, on le voit, est profitable à d'autres qu'à ceux qui la reçoivent.

8. — Les péchés véniels empêchent-ils l'effet de l'Eucharistie ?

Les péchés véniels sont passés, ou ils se commettent

dans le présent. Ceux qui sont passés n'empêchent pas l'effet de l'Eucharistie : il peut se faire qu'un homme, coupable de beaucoup de péchés légers, s'approche avec dévotion de la sainte Table et reçoive pleinement l'effet de ce sacrement. Les péchés véniels que l'on commet présentement l'empêchent en partie, mais non pas totalement. Cet effet, avons-nous dit, consiste dans le don de la grâce habituelle ou de la charité, et dans la douceur actuelle de la restauration de l'âme. S'approcher de la sainte Table avec une âme distraite par des péchés véniels, c'est évidemment mettre obstacle à une telle douceur. Cependant on n'est pas privé pour cela de l'augmentation de la grâce habituelle ou de la charité.

On reçoit l'effet habituel de l'Eucharistie, mais non l'effet actuel (1).

(1) L'effet habituel est l'augmentation de la grâce sanctifiante ; l'effet actuel est la douceur de la réfection spirituelle. Sylvius, Billiard et plusieurs autres Théologiens pensent, comme saint Thomas, que la communion vivifie l'état de grâce et ranime la charité, alors même que l'on s'en approche avec l'affection au péché véniel.



QUESTION 80.

DE L'USAGE DE L'EUCARISTIE OU DE LA COMMUNION.

Communio sacramentelle et communion spirituelle. — La communion eucharistique est particulière à l'homme. — Les méchants et les bons reçoivent Jésus-Christ. — Du sacrilège, péché grave, mais non le plus grave de tous les péchés. — Pécheurs auxquels on doit refuser l'Eucharistie. — Obstacles à la communion : — du jeûne ; — du défaut de raison. — Est-il bon de communier tous les jours ? — Obligation de communier. — Le prêtre doit communier sous les deux espèces.

1. — Doit-on distinguer deux manières de recevoir le corps de Jésus-Christ ?

Il faut considérer dans l'Eucharistie le sacrement lui-même et son effet. — Pour participer parfaitement au sacrement, il est nécessaire de le recevoir de manière à en obtenir l'effet. Or on peut mettre obstacle à cet effet, ainsi que nous l'avons dit précédemment ; et, dans ce cas, le sacrement de l'Eucharistie n'est reçu qu'imparfaitement. C'est pourquoi, de même que l'imparfait est distinct du parfait, ainsi on peut distinguer la manducation purement sacramentelle par laquelle on reçoit l'Eucharistie sans son effet, par opposition à la manducation spirituelle dans laquelle on reçoit l'effet de ce sacrement, qui est l'union avec Jésus-Christ par la foi et par la charité.

Lorsque la manducation sacramentelle est accompagnée de la manducation spirituelle, il n'y a pas lieu d'en faire une division à part. Mais nous

avons vu, en parlant du Baptême, que l'on peut, par le seul désir d'un sacrement, en recevoir l'effet. Il en est ainsi de l'Eucharistie. On peut communier spirituellement par le désir de la recevoir, bien que l'on ne communie pas de fait. La communion sacramentelle n'est pas pour cela superflue ; elle procure plus pleinement les effets de l'Eucharistie. — Les anciens Israélites communiaient spirituellement et en figure, conformément à cette parole de l'Apôtre : « Ils mangèrent tous la même viande mystérieuse, et burent tous le même breuvage également mystérieux. »

2. — N'appartient-il qu'à l'homme de recevoir spirituellement le sacrement de l'Eucharistie ?

Il y a deux manières de se nourrir spirituellement du Christ : l'une est de s'unir à lui sous la forme qui lui est propre ; elle est le partage des anges qui le voient à découvert. L'autre consiste à le recevoir ou à désirer de le recevoir sous les espèces sacramentelles ; celle-ci n'appartient qu'à l'homme, bien qu'elle ait sa fin dans l'union béatifique avec le Christ, dont les anges jouissent.

3. — Les justes seuls reçoivent-ils le corps du Christ dans le sacrement de l'Eucharistie ?

Le corps de Jésus-Christ demeure dans le sacrement de l'Eucharistie, tant que les espèces sacramentelles subsistent. Les pécheurs aussi bien que les justes le reçoivent donc en communiant.

Alors même qu'un animal dévorerait une hostie consacrée, le corps du Christ ne cesserait pas de demeurer dans l'espèce sacramentelle, qui subsisterait ; il en serait de même si on jetait cette hostie dans la boue. Ceci ne préjudicie en rien à la dignité du corps de Notre-Seigneur, qui s'est laissé mettre en croix par des pécheurs, sans qu'elle en souffrit.

4. — Le pécheur qui reçoit ce sacrement commet-il un nouveau péché ?

L'Apôtre écrivait : « Celui qui mange et boit indigne-

« ment, mange et boit sa propre condamnation. » (1 Cor. XI, 29.) Ces paroles s'appliquent à la communion que l'on fait en péché mortel. Donc le pécheur commet un nouveau péché en communiant.

En effet, recevoir l'Eucharistie, c'est témoigner que l'on est uni à Jésus-Christ et incorporé à son corps mystique, qui est l'Eglise. Or cette union ne s'accomplit que par la foi animée de la charité, laquelle est incompatible avec l'état du péché mortel. Celui-là donc qui reçoit le sacrement de l'Eucharistie dans un tel état, en fait un instrument de mensonge et commet un sacrilège en le profanant; de là un nouveau péché mortel.

Mais, dit-on, la personne de Jésus-Christ est-elle donc plus sacrée sous les espèces sacramentelles que sous sa propre forme? — Non; mais, lorsque Jésus-Christ était visible sur la terre et qu'il permettait aux hommes de l'approcher, il ne faisait pas de cette action un signe d'union spirituelle avec lui, comme dans l'Eucharistie. Les pécheurs qui touchaient à ses vêtements ou à sa personne ne commettaient alors ni mensonge d'action, ni sacrilège. Il n'en est pas de même de ceux qui communient en état de péché mortel. Qu'il ait laissé toucher par des pécheurs un corps qui avait les apparences d'une chair viciée par le péché, on le conçoit; mais, aussitôt qu'il l'eut dépouillée par sa résurrection, il dut défendre à une femme, dont la foi était chancelante, tout contact pour s'assurer de sa présence.

5. — Est-ce commettre le plus grand de tous les péchés que de recevoir l'Eucharistie dans un tel état?

Les péchés sont appelés grands à cause de leur nature spécifique ou de leurs circonstances. A considérer les péchés dans leur espèce, c'est-à-dire en eux-mêmes, ils se rangent, pour la gravité, dans l'ordre suivant : 1^o péchés contre Dieu et contre la divinité du Christ; par exem-

ple, l'infidélité et le blasphème ; 2^o péchés contre l'humanité du Christ, qui est supérieure aux sacrements ; 3^o péchés contre les sacrements, lesquels appartiennent à l'humanité du Christ ; 4^o péchés contre les simples créatures. La gravité des péchés considérés dans leurs circonstances dépend des dispositions du pécheur : une faute commise par ignorance ou par faiblesse n'égale pas celle que l'on commet par mépris ou de science certaine, et on doit raisonner de même des autres circonstances. Le péché qui nous occupe est donc plus grave dans les uns et moins grave dans les autres : plus grave dans ceux qui s'approcheraient de la Table sainte par un motif de mépris ; moins grave dans quelques autres qui agissent par une certaine crainte de voir leur péché découvert. Donc, quoique ce péché soit d'une espèce plus grave que beaucoup d'autres, il n'est pourtant pas le plus grand de tous les péchés.

Le parallèle que l'on établit parfois entre les bourreaux du Christ et ceux qui communient indignement est fondé sur une certaine ressemblance, — les uns et les autres s'attaquent au corps du Christ ; — mais, sous le rapport de la grièveté relative des péchés, il manque de justesse : les meurtriers du Christ furent beaucoup plus coupables que ne le sont les indignes communicants. Ils s'attaquaient à son corps visible sous sa propre forme ; l'indigne communicant attaque ce même corps caché sous les espèces sacramentelles. Ils avaient l'intention bien arrêtée de nuire au Christ, et telle n'est pas celle de l'indigne communicant. On doit porter le même jugement sur la comparaison faite par saint Jérôme entre Judas donnant un baiser au Christ, et le fornicateur qui communie indignement. Ils offensent l'un et l'autre Jésus-Christ en se servant d'un signe d'amitié, et, à cet égard, ils se ressemblent ; mais, pour la grièveté du crime commis dans l'un et l'autre cas, ils ne sauraient être comparés : nous en avons donné la raison.

Celui qui, ne croyant pas à la présence réelle, recevrait par mépris la sainte communion ou profanerait les saintes hosties, soit en les jetant dans la boue, soit en les donnant à un animal, serait certainement plus coupable que l'homme qui communie en état de péché.

6. — Un prêtre doit-il refuser la communion à un pécheur qui la demande ?

Il y a deux sortes de pécheurs : les uns sont cachés, les autres connus du public. Ceux qui affichent eux-mêmes les désordres de leur vie ou qui sont déclarés coupables par quelque sentence juridique, doivent être écartés de la sainte Table, jusqu'à ce qu'ils se soient réconciliés avec l'Eglise par la Pénitence. Ce serait rendre l'Eglise en quelque sorte complice de leur vie honteuse que de les y admettre ; le respect dû à Dieu et la sévérité évangélique imposent aux prêtres le devoir de les en éloigner. Pour ce qui est des pécheurs dont la vie désordonnée n'est pas de notoriété publique, on ne doit point leur refuser la sainte communion, s'ils la demandent. Tout chrétien est admissible à la sainte Table, dès là qu'il est baptisé ; on ne saurait le priver de son droit que pour une cause manifeste. Saint Augustin le disait très-bien : « Nous « ne pouvons écarter de la communion que ceux qui affi-
« chent eux-mêmes le désordre de leur vie, ou qui
« sont déclarés coupables par quelque tribunal. » Il ajoutait : « La pénitence et la réconciliation accomplies, on ne
« doit plus les en tenir éloignés, surtout à l'article de la
« mort. » Nous lisons pareillement dans les décrets d'un concile de Carthage : « Il ne faut refuser la réconciliation
« ni aux comédiens, ni aux histrions, ni aux apostats,
« qui se convertissent à Dieu. »

7. — Les sensations impures des rêves nocturnes sont-elles des obstacles à la communion ?

Il faut examiner quelle a pu être la cause de ces rêves ou de ces sortes d'impressions, et se régler sur ce double principe, que le péché mortel seul impose l'obligation, rigoureuse de s'abstenir de la communion, mais qu'il convient néanmoins de s'en priver si on a l'esprit trop agité, lorsqu'il n'y a pas nécessité de la faire.

Accomplie dans des conditions légitimes, l'action du mariage ne doit pas empêcher de communier.

8. — Faut-il être à jeun pour recevoir l'Eucharistie ?

Saint Augustin dit dans sa lettre à Janvier : « Il a plu
« à l'Esprit-Saint, pour l'honneur d'un si grand sacre-
« ment, que le corps du Christ n'entrât dans la bouche
« d'un chrétien qu'avant tout autre aliment. »

Trois motifs ont déterminé l'Eglise à établir que la nourriture ou la boisson qu'on a prise précédemment empêche de recevoir l'Eucharistie le même jour. D'abord, l'honneur dû à ce sacrement, qui veut être reçu avant qu'aucun autre aliment n'ait sali la bouche. Ensuite, la signification attachée à cet usage, qui est de nous faire entendre que nous devons avant tout chercher Jésus et son amour, suivant cette parole : « Cherchez premièrement le
« royaume de Dieu. » (Matth. vi, 33.) Enfin, la nécessité de prévenir tout danger de vomissement ou d'ivresse.

L'Eglise a eu soin toutefois d'exempter de la règle générale les infirmes. On doit les faire communier alors même qu'ils ont mangé, si on a lieu de craindre qu'ils soient en danger de mort; la nécessité n'a pas de loi.

Le jeûne naturel ou *eucharistique* consiste à ne rien prendre avant la communion par manière de nourriture ou de boisson : ni eau, ni aliment,

ni liquide quelconque, ni médecine, en quelque petite quantité que ce puisse être. Toutefois, on ne peut regarder comme pris par manière de nourriture ou de boisson les restes du repas de la veille que l'on aurait gardés dans ses gencives et que l'on avalerait le matin sans attention, ni les gouttes d'eau ou de vin qui resteraient dans la bouche qu'on vient de laver, et que l'on avalerait en petite quantité mêlées avec la salive. — Le jeûne *ecclésiastique*, institué pour mortifier la chair, n'est pas aussi rigoureux. Les choses dont nous venons de parler ne le rompent pas, parce qu'elles sont peu nourrissantes.

9. — Ceux qui n'ont pas l'usage de la raison doivent-ils recevoir l'Eucharistie?

Parmi les hommes que l'on regarde comme privés de l'usage de la raison, les uns en jouissent très-faiblement; ainsi l'on dit d'une personne qu'elle ne voit pas, parce qu'elle a la vue très-mauvaise. Ceux qui se trouvent en cet état et qui ont une certaine dévotion pour la communion, n'en doivent pas être privés. Quant aux idiots de naissance qui n'ont jamais pu témoigner de goût pour l'Eucharistie, on ne les fait point communier. Mais les personnes qui n'ont pas toujours été privées de la raison et qui ont montré des sentiments pieux à l'égard de ce sacrement pendant qu'elles étaient maîtresses d'elles-mêmes, peuvent le recevoir à l'article de la mort, à moins que l'on ait à craindre qu'elles ne vomissent ou ne crachent avant d'avoir consommé la sainte hostie.

Les enfants nouvellement nés doivent être assimilés aux insensés qui n'ont jamais eu l'usage de la raison. Saint Denis conseille de donner la communion immédiatement après le baptême; mais il faut entendre cela du baptême des adultes. On pourrait, toutefois, faire communier un enfant qui commencerait à avoir assez de raison pour concevoir de la dévotion envers ce sacrement.

10. — Est-il permis de communier tous les jours ?

« L'Eucharistie, disait saint Augustin, est un pain quotidien ; recevez-la tous les jours, afin qu'elle vous profite tous les jours. »

Deux choses sont à considérer dans l'usage de l'Eucharistie : le sacrement lui-même, salutaire à nos âmes ; et les dispositions du fidèle qui communie. — A considérer le sacrement, il est utile de le recevoir chaque jour pour en recueillir chaque jour les fruits. « Puisque je pêche tous les jours, disait saint Ambroise, je dois recourir tous les jours à cette médecine salutaire. » Quant au fidèle qui communie, il doit apporter à cette action beaucoup de dévotion et de respect. Rencontrez-vous un homme qui soit suffisamment préparé chaque jour, vous ferez bien de lui permettre la communion chaque jour. Saint Augustin, après ces paroles citées plus haut : « L'Eucharistie est un pain quotidien ; recevez-la tous les jours, afin qu'elle vous profite tous les jours, » ajoutait aussitôt : « Vivez donc de manière à mériter de la recevoir tous les jours. » Or, comme la plupart des hommes ne sauraient avoir les dispositions de l'âme et du corps dans leur perfection, il ne serait pas salutaire à tous de communier chaque jour. Il convient à cet égard d'admettre ce mot des *Dogmes ecclésiastiques* : « Je ne loue ni ne blâme l'usage de faire la sainte communion tous les jours. »

Zachée, qui reçut avec empressement Notre-Seigneur, et le Centenier, qui lui dit : « Je ne suis pas digne que vous entriez dans ma maison, » honorerent l'un et l'autre le Sauveur du monde. N'en doutons pas cependant, l'amour et l'espérance, que l'Écriture ne cesse de nous recommander, sont deux sentiments préférables à la crainte. Quand saint Pierre dit à Notre-Seigneur : « Retirez-vous de moi, parce que je ne suis qu'un pécheur, » Notre-Seigneur répliqua : « Ne craignez rien. » — Dans la primitive Eglise, où la foi

était très-vive, les fidèles communiaient tous les jours, en vertu d'un statut du pape Anaclet. La ferveur venant à diminuer, le pape l'abien statua, par indulgence, que l'on communierait au moins trois fois chaque année : à Pâques, à la Pentecôte et à Noël. Le pape Sotère ajouta le Jeudi-Saint. Le refroidissement de la charité se faisant encore plus sentir, Innocent III régla que l'on communierait au moins à Pâques. L'Eglise n'en conseille pas moins de se présenter pour la communion tous les dimanches.

11. — Est-il permis de renoncer totalement à la communion ?

« Si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme, a dit Notre-Seigneur, vous n'aurez pas la vie en vous. » (Jean, vi, 54.)

Il y a deux manières de manger la chair du Fils de l'Homme : l'une spirituelle, et l'autre sacramentelle. Tout le monde est obligé au moins à la communion spirituelle, qui est notre incorporation même à Jésus-Christ. Or, comme nous l'avons dit, elle renferme le vœu de la communion sacramentelle. Ce vœu étant évidemment illusoire chez l'homme qui ne l'accomplirait pas lorsqu'il en a l'occasion, il y a obligation rigoureuse pour chacun de nous de communier sacramentellement, non-seulement parce que l'Eglise nous en fait une loi, mais à raison du précepte même de Jésus-Christ ; car, outre les paroles que nous venons de citer, il a dit : « Faites ceci en mémoire de moi. » (Luc, xxii, 19.) Les statuts de l'Eglise n'ont eu d'autre but que de fixer les époques où ce précepte doit être observé.

Ce serait une fausse humilité que celle qui porterait à s'abstenir totalement de la communion, malgré le précepte de Jésus-Christ et de son Eglise. On alléguerait à tort l'exemple du Centenier, auquel aucun ordre de recevoir le Christ dans sa maison n'avait été intimé.—L'état même du péché

n'excuse point la transgression du précepte de la communion, puisque l'on peut en sortir par la Pénitence. — En vain l'on prétendrait que le sacrement de l'Eucharistie, d'après ce que nous avons dit nous-même (q. 73, a. 3), n'est pas de nécessité de salut. Il n'est pas, nous en convenons, aussi nécessaire au salut que le Baptême; mais cela n'est vrai qu'à l'égard des enfants: ces deux sacrements sont d'une égale nécessité pour les adultes.

12. — Est-il permis de recevoir le corps de Jésus-Christ sans recevoir en même temps son sang?

En ce qui concerne l'usage de l'Eucharistie, il y a deux choses à prendre en considération: le sacrement lui-même, et sa réception. — A ne considérer que le sacrement même, qui trouve sa perfection sous les deux espèces, il convient de recevoir le corps et le sang du Christ. Le prêtre, dont la fonction spéciale est de le consacrer et de le consommer, ne doit pas prendre l'un sans l'autre. — A considérer ceux qui ont à recevoir un tel sacrement, il faut, pour que rien n'en compromette l'honneur, un souverain respect et d'extrêmes précautions. Comme, maintenant surtout que le peuple chrétien, plus nombreux que dans le principe, se compose de vieillards, de jeunes gens et d'enfants, il pourrait arriver des accidents dans la réception du précieux sang, qui, si on ne le prenait avec beaucoup de soin, se répandrait aisément, l'Eglise a prudemment adopté l'usage d'en réserver la consommation au prêtre et de ne présenter aux fidèles que le corps du Christ.

Les laïques n'en éprouvent aucun préjudice; le prêtre offre et consomme le précieux sang en leur nom, et Jésus-Christ tout entier est contenu sous une seule espèce aussi bien que sous les deux.



QUESTION 81.

DE L'USAGE QUE LE CHRIST A FAIT DE L'EUCCHARISTIE.

Jésus-Christ a pris lui-même son corps. — Il l'a donné à Judas. — En quel état était son corps quand il l'a donné à ses disciples. — Ce qui serait advenu, si l'Eucharistie avait été consacrée pendant sa mort.

1. — Jésus-Christ a-t-il pris lui-même son corps et son sang ?

« Le Seigneur Jésus, a dit saint Jérôme, fut tout à la fois le convive et l'aliment du festin. »

Il est certain que, commençant toujours par observer lui-même ce qu'il voulait faire pratiquer aux autres, le Christ prit lui-même son corps et son sang, avant de les donner à ses disciples.

Un poète a exprimé cette vérité, en disant : « Le roi qui préside à la Cène, au milieu des douze Apôtres, se tient lui-même dans ses mains ; il est à lui-même son aliment. »

*« Rex sedet in Cœnâ, turbâ cinctus duodenâ,
« Se tenet in manibus, se cibat ipse cibus. »*

On demandera s'il est possible que le Christ soit devenu le contenu ou le contenant de sa propre personne. Ce qui est bu ou mangé, dira-t-on, se trouve contenu dans l'être qui le boit ou le mange. — Si l'on admettait que Jésus-Christ est présent dans l'Eucharistie avec ses dimensions naturelles, il eût été impossible, nous en convenons, qu'il se communiât lui-même ; mais, sa présence dans le sacrement se rapportant aux lieux suivant les dimensions des espèces sacramentelles, et non pas suivant celles

qui lui sont propres, il est partout où sont ces espèces; et comme ces espèces ont pu être dans ses mains et dans sa bouche, il n'a pas été impossible qu'il fût lui-même tout entier dans ses mains et dans sa bouche.

2. — Jésus-Christ donna-t-il son corps à Judas ?

Sans doute Judas avait bien mérité, par sa perversité, d'être exclu de la participation à l'Eucharistie; mais Jésus-Christ, modèle d'équité autant que maître habile, ne jugea pas qu'il fût convenable de séparer de la communion générale ce pécheur caché qui n'avait contre lui ni accusateurs, ni preuves manifestes. S'il eût agi autrement, les ministres de l'Eglise auraient dû l'imiter plus tard, et Judas, poussé à bout par un tel procédé, en aurait peut-être pris occasion de se rendre plus coupable encore. Notre-Seigneur, en tant que Dieu, connaissait très-bien l'iniquité de ce traître; mais il ne la connaissait pas par les moyens humains dont les hommes peuvent user, et voilà pourquoi il parut l'ignorer.

Ce ne fut pas dans le morceau de pain trempé que Judas reçut le corps de Notre-Seigneur; la communion avait précédé cette action, comme le prouve la narration de saint Luc.

3. — Le corps de Jésus-Christ était-il à l'état d'impassibilité quand il le prit lui-même et le donna à ses disciples ?

Innocent III dit: « Jésus-Christ donna son corps à ses disciples à l'état où ce corps se trouvait. »

Il est évident que les Apôtres reçurent alors, sous les espèces sacramentelles, le même corps du Christ qu'ils voyaient de leurs yeux sous sa propre forme. Ce corps, qui était sur le point de subir la mort, n'était assurément pas impassible. Mais, quoique passible en lui-même,

il était cependant impassible quant à la manière dont il se donnait dans l'Eucharistie, tout ainsi que, bien qu'il fût visible en lui-même, il était invisible sous les voiles de ce sacrement, où les espèces seules sont susceptibles de recevoir l'action des corps environnants.

4. — Si l'Eucharistie avait été conservée ou consacrée pendant la mort du Sauveur, le corps du Christ y aurait-il été à l'état de mort ?

Le corps de Jésus-Christ est le même quant à la substance sous les espèces sacramentelles et sous la forme qui lui est propre, bien qu'il n'y soit pas de la même manière ; si donc l'Eucharistie avait été consacrée ou conservée pendant la mort du Christ, il y aurait été présent à l'état de mort comme sur la croix.

Il aurait été seul sous l'espèce du pain, et le sang aurait été seul aussi sous l'espèce du vin.



QUESTION 82.

DU MINISTRE DE L'EUCARISTIE.

Les prêtres sont les ministres de l'Eucharistie. — Conséquences de cette vérité. — Au nom de qui ils consacrent. — Les mauvais prêtres consacrent valablement. — En quel sens la messe d'un bon prêtre vaut plus que celle d'un mauvais. — Les hérétiques, les schismatiques consacrent-ils ? — Est-il permis d'entendre leur messe ? — De l'obligation pour les prêtres de célébrer.

1. — Appartient-il proprement au prêtre de consacrer l'Eucharistie ?

L'Eucharistie est d'une telle dignité qu'elle ne saurait être consacrée qu'au nom et dans la personne même de Jésus-Christ. Or, on n'agit pas au nom d'une personne et comme son représentant sans qu'elle en ait donné elle-même le pouvoir. C'est pourquoi Notre-Seigneur, qui, dans le Baptême, accorde à l'homme le pouvoir de recevoir l'Eucharistie, donne au prêtre, dans l'ordination, le pouvoir de la consacrer en son nom et comme son représentant ; car l'Ordre élève le prêtre au rang de ceux à qui il a dit : « Faites ceci en mémoire de moi. »

Ce sacrement, dira-t-on peut-être, est consacré par la vertu des paroles de Jésus-Christ, dont se compose la forme sacramentelle : peu importe donc qui les prononce. — Erreur ; les paroles seules n'ont pas la puissance de produire la consécration. La vertu sacramentelle réside dans plusieurs choses, et non dans une seule ; on le voit par le Baptême, qui consiste dans les paroles de la forme, unies à l'ablution. La vertu par laquelle la con-

sécration produit son effet est tout à la fois dans les paroles de Jésus-Christ et dans la puissance sacerdotale que le prêtre a reçue, lorsque l'évêque lui a dit : « Recevez la puissance d'offrir dans l'Eglise le sacrifice » pour les vivants et pour les morts. » Un laïque, si saint qu'il soit, n'a pas avec Jésus-Christ l'union spéciale que donne la puissance sacerdotale. Il n'a que ce sacerdoce spirituel qui permet d'offrir à Dieu les hosties spirituelles dont parle l'Apôtre dans cette parole : « Faites de vos corps une » hostie vivante. » (Rom. XII, 1.)

Pourquoi donc, dira cet autre, la puissance de consacrer n'est-elle pas réservée à l'évêque?—Si la puissance de consacrer n'est pas réservée à l'évêque, c'est qu'elle ne concourt pas directement à la formation du corps mystique du Christ, c'est-à-dire de l'Eglise, dont l'évêque doit spécialement s'occuper.

2. — Plusieurs prêtres peuvent-ils consacrer une seule et même hostie ?

La coutume de plusieurs Eglises veut que les prêtres consacrent simultanément avec l'évêque qui les ordonne. — Il faut alors que l'intention de tous se réunisse au même instant pour la consécration, qui ne doit pas être réitérée sur la même hostie.

Puisque les prêtres ne consacrent qu'au nom de Jésus-Christ, avec lequel ils ne font qu'un, il n'importe pas que l'Eucharistie soit consacrée par un seul ou par plusieurs, pourvu que les paroles de la consécration soient prononcées en même temps.

3. — Appartient-il seulement au prêtre de dispenser l'Eucharistie ?

La dispensation du corps de Jésus-Christ n'appartient qu'au prêtre, qui seul consacre l'Eucharistie. Le prêtre est l'intermédiaire de Dieu et des hommes, et ses mains ont été consacrées pour cet auguste sacrement. Il n'est même permis qu'à lui de le toucher, à moins que la né-

cessité n'y autorise quelqu'un dans un danger pressant ; par exemple, si une hostie consacrée était à terre.

Un diacre pourrait dispenser le sang de Jésus-Christ, mais non son corps, si ce n'est dans un cas de nécessité, et sur l'ordre de l'évêque ou d'un prêtre.

4. — Le prêtre qui consacre peut-il s'abstenir de communier ?

« On doit, dit un concile de Tolède, absolument tenir
« à ce que le sacrificateur participe lui-même au corps et
« au sang de Jésus-Christ toutes les fois qu'il en fait l'im-
« molation sur l'autel. »

L'Eucharistie n'est pas seulement un sacrement, elle est encore un sacrifice. Or quiconque offre un sacrifice doit y participer, le sacrifice extérieur étant le signe du sacrifice intérieur par lequel on s'offre à Dieu. Le prêtre qui monte à l'autel, témoigne que c'est premièrement à lui d'offrir le sacrifice intérieur ; et, quand il distribue au peuple la sainte Victime, il fait voir encore qu'il est le dispensateur des choses divines, auxquelles, comme le dit très-bien saint Denis, il doit participer le premier. De là ces paroles du concile cité plus haut : « Qu'est-ce qu'un
« sacrifice auquel le sacrificateur ne participe pas ? » La participation au sacrifice consistant à prendre la victime, il est nécessaire, on le voit, que le prêtre prenne le sacrement dans son intégrité toutes les fois qu'il consacre.

5. — Un mauvais prêtre peut-il consacrer l'Eucharistie ?

Le prêtre, ministre et représentant du Christ, ne perd pas cette qualité par cela seul qu'il est pécheur. Notre-Seigneur a de bons et de mauvais serviteurs. L'Apôtre,

après avoir dit : « Que les hommes nous considèrent
 « comme les ministres du Christ, » ajoutait : « Ma conscience
 « ne me reproche rien ; mais je ne suis pas pour cela
 « justifié. » (1 Cor. iv, 4.) Certain de son ministère, il ne
 l'était pas de sa justification ; preuve que l'on peut être
 ministre de Jésus-Christ sans être du nombre des justes.
 Ceci tient à l'excellence de Notre-Seigneur, qui, en tant
 que vrai Dieu, se sert non-seulement des choses bonnes,
 mais aussi des mauvaises que sa providence fait contri-
 buer à sa gloire. Donc, quoiqu'un prêtre soit pécheur, il
 consacre valablement l'Eucharistic.

6. — La messe d'un mauvais prêtre vaut-elle moins
 que celle d'un bon ?

Il y a deux choses à considérer dans la messe : l'une
 principale, le sacrement ; l'autre secondaire, les prières
 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 ; le même sacrement est con-
 sacré par l'un et par l'autre. Pour ce qui est des prières,
 il est certain que la messe d'un meilleur prêtre est plus
 fructueuse, à raison de l'efficacité particulière de sa dé-
 votion. « Plus les prêtres sont saints, dit le pape Alexandre,
 « plus ils sont exaucés dans leurs prières » Il faut le re-
 marquer cependant, les prêtres, quels qu'ils soient, s'a-
 dressent à Dieu comme représentants de l'Eglise et en
 vertu d'un ministère qui persévère dans les pécheurs eux-
 mêmes. On doit conséquemment se garder d'enseigner
 que les prières des mauvais prêtres n'ont point d'effica-
 cité. Si, selon cette parole : « La prière de celui qui dé-
 « tourne l'oreille pour ne pas entendre la loi de Dieu sera
 « en abomination » (Prov. xxxviii, 9), leurs prières pri-

vées ne sont point exaucées, on n'en peut pas dire autant de celles qu'ils font au nom de l'Eglise, dont ils sont les ministres.

7. — Les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés peuvent-ils consacrer l'Eucharistie ?

La consécration de l'Eucharistie est un acte attaché au pouvoir d'Ordre. Les prêtres séparés de l'Eglise par l'hérésie, par le schisme ou par l'excommunication, consacrent valablement, mais non pas licitement. Leur action, qui est un péché, les empêche de recevoir le fruit du sacrifice qu'ils offrent à Dieu.

8. — Un prêtre dégradé peut-il consacrer l'Eucharistie ?

La dégradation, n'enlevant pas au prêtre le caractère sacerdotal, qui est indélébile, ne lui fait pas perdre le pouvoir de consacrer valablement l'Eucharistie :

Quand les prêtres qui se trouvent dans ce cas se sont réconciliés avec l'Eglise, on ne les ordonne pas de nouveau ; on juge donc que leur caractère sacerdotal est inamissible autant que celui du baptême.

9. — Peut-on recevoir la communion de la main des prêtres excommuniés, hérétiques ou pécheurs, et assister à leur messe ?

Il existe une différence entre ces prêtres. Les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés sont frappés par l'Eglise d'une sentence qui leur enlève l'usage de leur pouvoir de consacrer. Il y a péché à entendre leur messe ou à recevoir d'eux la sainte communion. Mais il est permis de communier de la main des autres prêtres et d'entendre leur messe, tant qu'aucun interdit n'a été lancé contre eux. Fussent-ils suspens pour eux-mêmes devant

Dieu, ils ne le sont pas pour les fidèles. L'Église n'autorise aucun particulier à condamner ses ministres sur des soupçons; elle se réserve le droit de les juger elle-même.

10. — Un prêtre peut-il s'abstenir complètement de consacrer l'Eucharistie ?

Conformément à cette recommandation de l'Apôtre : « Nous vous exhortons à ne pas recevoir en vain la grâce de Dieu » (2 Cor. vi, 1), chacun est tenu d'user, en temps opportun, de la grâce qu'il a reçue du ciel. — Or, pour savoir quand il est opportun d'offrir le saint sacrifice, nous n'avons pas seulement à considérer que les sacrements doivent être administrés aux fidèles, il faut avant tout porter nos regards vers Dieu, à qui on offre un sacrifice par la consécration de l'Eucharistie. C'est pourquoi il ne serait pas permis à un prêtre, alors même qu'il n'aurait pas charge d'âmes, de s'abstenir entièrement de célébrer; il est tenu, ce nous semble, de monter à l'autel au moins dans les principales fêtes, et notamment dans celles où les fidèles ont coutume de communier.

La consécration de l'Eucharistie est un sacrifice que tout prêtre, en vertu de son ordination, est obligé d'offrir à Dieu, à moins qu'il n'en soit dispensé par une cause légitime, telle que l'infirmité, la maladie, etc.



QUESTION 83.

DU RIT DE L'EUCCHARISTIE.

Pourquoi l'Eucharistie est appelée l'immolation du Christ. — Du temps et de l'heure où il convient de célébrer. — Pour quel motif on consacre les objets qui servent à ce sacrement. — Explication des prières et des cérémonies de la messe. — Moyen d'obvier aux accidents,

1. — Le Christ est-il immolé dans la célébration du sacrement de l'Eucharistie ?

« Immolé une seule fois en lui-même, dit très-bien « saint Augustin, le Christ est immolé tous les jours sacramentellement. »

Deux raisons font appeler le sacrifice de la messe l'immolation du Christ : d'abord, la coutume où nous sommes de donner aux images le nom des choses ou des personnes qu'elles représentent ; ainsi, en présence d'un tableau ou d'une fresque, nous disons : C'est Cicéron ; c'est Saluste. La messe étant l'image et la représentation du sacrifice dans lequel le Christ fut immolé d'une manière sanglante, nous l'appelons avec raison l'immolation du Christ. « La Victime toute-puissante, disait saint « Ambroise, n'a été offerte qu'une fois dans la personne « du Christ, pour notre salut éternel. Que faisons-nous « donc ? Est-ce que nous l'offrons encore tous les jours ? « Oui, en mémoire de sa mort. » La seconde raison pour laquelle nous appelons la célébration de ce mys-

tère l'immolation du Christ, c'est que la messe nous applique les fruits de la passion, ainsi que nous l'enseigne l'Eglise dans l'une de ses oraisons, où elle dit : « Toutes
« les fois que nous célébrons la mémoire de cette Vic-
« time sainte, l'œuvre de notre rédemption s'opère. »

« Jésus-Christ, dira-t-on, a rendu parfaits pour toujours, par une seule
« oblation, ceux qu'il a sanctifiés » (Heb. x) ; pourquoi donc est-il immolé
dans la célébration de l'Eucharistie? — Saint Ambroise répond : « Il n'y a
« qu'une même hostie offerte sur la croix et sur l'autel. Cette hostie, c'est
« le Christ, qui ne s'est offert qu'une seule fois. Il n'y a aussi qu'un seul
« et même sacrifice, celui du calvaire, dont le sacrifice de l'autel est la
« reproduction, parce que le Christ n'a qu'un seul corps qui a été offert
« sur la croix et l'est encore sur l'autel. » — Dans ce sacrifice, image repré-
sentative de la passion du Sauveur, l'autel est la figure de la croix sur la-
quelle le Christ a été immolé dans son propre corps. Le prêtre y représente
Jésus-Christ, en la personne et par la vertu duquel il prononce les paroles
de la consécration, et, de la sorte, le Christ lui-même est tout à la fois le
Sacrificateur et la Victime.

2. — Le temps de la célébration de la sainte messe a-t-il été convenablement déterminé ?

Entre ceux qui ont prétendu que la mémoire de la passion ne doit être célébrée qu'une fois l'année, et ceux qui soutiendraient que les prêtres doivent la célébrer plusieurs fois le jour, l'Eglise a sagement décidé qu'il convient d'offrir le saint sacrifice de la messe une fois tous les jours. Elle s'est appuyée sur ce principe que, nos fautes étant journalières, nous avons besoin de recueillir tous les jours les fruits de l'Eucharistie, conformément à cette prière que le divin Maître nous a enseignée : « Donnez-nous au-
« jourd'hui notre pain quotidien. » Pour ce qui est de l'heure où l'on doit célébrer le saint sacrifice, la passion s'étant accomplie de la troisième heure du jour à la neu-

vième, on peut, règle générale, choisir la partie du jour comprise entre neuf heures du matin et trois heures du soir (1).

Le jour de Noël, toutefois, il est permis de célébrer trois messes, pour honorer la triple naissance de Notre-Seigneur, à savoir : sa naissance éternelle dans le sein de son père ; sa naissance spirituelle dans nos âmes, et enfin sa naissance temporelle en ce monde. — La nécessité seule pourrait autoriser à dire deux messes les autres jours, l'une pour les morts, l'autre pour la fête célébrée dans l'Eglise. — Quoique Jésus-Christ ait consacré et distribué le divin mystère après la Cène, vers la fin du jour, on doit dire la messe aux heures de la passion, et notamment le matin, mais de jour, et non pendant la nuit. — Le jour commence au lever de l'aurore (2).

3. — Le sacrifice de la messe doit-il être célébré dans un édifice et avec des vases consacrés ?

Les objets qui servent la célébration du sacrifice eu-

(1) L'Eglise a changé sa discipline à l'égard de l'heure où l'on peut dire la messe ; elle a fixé le temps qui s'écoule depuis l'aurore jusqu'à midi.

(2) « La défense de célébrer avant l'aurore, dit très-bien Mgr Goussel, doit se prendre dans un sens moral et non dans une rigueur mathématique ; de manière que le prêtre qui commence la messe pendant la nuit, mais la finit quand l'aurore commence, ne peut être regardé comme transgresseur de la loi. Il en est de même de celui qui commence la messe un peu avant midi ; il n'est point en défaut..... Il n'y a ici matière grave qu'autant qu'on commence la messe, sans raison légitime, une heure avant ou une heure après le temps où il est permis de la commencer, à s'en tenir à l'explication qu'on vient de donner. »

La défense de dire la messe avant l'aurore et après midi admet plusieurs exceptions. On excepte : 1^o la messe qui se dit à minuit le jour de Noël ; 2^o le cas où il faut consacrer pour administrer le saint Viatique à un malade ; 3^o le cas d'une solennité extraordinaire ou de quelque cérémonie publique qui force à renvoyer après midi la messe que l'on a coutume de dire à l'issue de la messe paroissiale ; 4^o la dispense de l'évêque pour des cas particuliers ; 5^o une coutume tacitement approuvée, ce qui a lieu dans plusieurs diocèses.

charistique devant représenter ce qui s'est passé dans la passion de Jésus-Christ et nous porter à environner de notre respect et de nos hommages ce divin mystère où Notre-Seigneur est contenu en réalité, l'Eglise les consacre avec raison, pour leur concilier la vénération des fidèles et afin qu'ils soient un signe de la sanctification qui découle de la passion du Rédempteur.

« Qu'aucun prêtre, porte le Droit canon, n'ose dire la messe hors des lieux que l'évêque a consacrés. » — En cas de nécessité, cependant, par exemple dans les déserts, un prêtre peut dire la messe en plein air ou sous une tente, pourvu qu'il ait un autel portatif ou du moins une pierre sacrée, avec les autres objets nécessaires. — Tout autel que l'on destine à la consécration doit être de pierre. — Les calices doivent être d'or, d'argent ou d'étain; le corporal, d'un lin pur.

L'Eglise ne croit pas que de tels objets inanimés puissent recevoir la grâce; mais, en les consacrant, elle veut leur imprimer une vertu spirituelle qui, les dédiant au service de Dieu, inspire la dévotion aux fidèles.

4. — Les paroles qui accompagnent la célébration du sacrement de l'Eucharistie ont-elles été convenablement réglées?

Quand nous n'aurions que l'autorité de saint Jacques, à qui fut confiée l'église de Jérusalem, et celle de saint Basile, évêque de Césarée, qui ont réglé la célébration de la messe, nous serions suffisamment assurés que l'on n'y récite rien que de convenable.

Que l'Eucharistie se célèbre avec plus de solennité que les autres sacrements, cela doit être; elle est le résumé de tous les mystères de notre salut. Aussi a-t-elle d'abord sa préparation, qui est destinée à rendre digne tout ce qui doit suivre.

La préparation de la messe a deux parties: la prépara-

tion elle-même, et l'instruction. — La préparation elle-même comprend : l'Introït, le Kyrie, le Gloria in excelsis et l'Oraison. L'Introït contient la louange de Dieu, ordinairement tirée des Psaumes. Le Kyrie nous rappelle les misères de la vie présente; il se répète trois fois en l'honneur de chacune des trois personnes de la Sainte-Trinité. Le Gloria élève notre pensée vers la gloire du ciel, qui nous délivre de tous nos maux; on l'omet dans les Offices de deuil, qui ont pour but de nous faire souvenir de notre misère. L'Oraison se dit pour le peuple, afin que Dieu le rende digne de participer aux saints mystères. — L'instruction des fidèles forme la seconde partie de la préparation. Elle renferme l'Épître, le Graduel, l'Alleluia ou le Trait, l'Évangile et le Symbole. L'Épître nous apprend la doctrine des Prophètes et des Apôtres; elle est chantée par les lecteurs ou par les sous-diacres. Le Graduel rappelle les progrès que le chrétien doit faire dans la vie intérieure. L'Alleluia exprime l'allégresse; il est remplacé, dans les Offices de deuil, par le Trait, où sont rendus les gémissements spirituels de l'âme. L'Évangile, dont la lecture est faite par les diacres, vient compléter et perfectionner l'instruction du peuple. Le Symbole est le témoignage de notre foi à la doctrine de Jésus-Christ; il se chante, après l'Évangile, dans les fêtes de Notre-Seigneur, de la Sainte-Vierge, des Apôtres et des autres saints qui ont fondé la foi. Le peuple ainsi préparé et instruit, le prêtre procède à la célébration même du divin mystère, qui, offert comme sacrifice, est consacré et pris comme sacrement.

La célébration contient trois parties : l'oblation, la consécration, et la communion. — L'oblation comprend : l'Offertoire, la Préface, le Sanctus, la Mémoire des vivants et des saints. L'Offertoire exprime la joie du peuple qui

fait l'offrande; il est accompagné d'une prière par laquelle le prêtre supplie Dieu de l'agréer. La Préface est le prélude de la consécration, qui va être accomplie par une vertu surnaturelle; elle excite la dévotion du peuple, en l'avertissant d'élever son cœur en haut. Le triple Sanctus, répété de concert avec les anges, publie hautement et avec dévotion la divinité de Jésus-Christ, dont cette autre acclamation des enfants de Jérusalem: « Béni soit celui
« qui vient au nom du Seigneur, » exalte l'humanité. La Mémoire des vivants vient ensuite; le prêtre y prie pour l'Eglise universelle, pour les personnes constituées en dignité, pour tous les assistants, et spécialement pour ceux en faveur de qui le sacrifice est offert. La Mémoire des saints commence par le mot *Communicantes*; le prêtre invoque leur protection en faveur de ceux qui viennent d'être recommandés, et il conclut par cette prière: « Que
« cette oblation soit donc salutaire à ceux pour lesquels
« elle vous est présentée. »—La consécration, précédée de la prière *Quam oblationem*, dans laquelle le prêtre en demande d'avance les fruits, commence à ces mots: « La
« veille de la passion..... » La consécration accomplie, le prêtre, s'excusant de sa présomption par le motif de son obéissance à l'ordre du Christ, dit: « C'est pourquoi,
« Seigneur, nous souvenant de la passion du Christ, votre
« Fils, etc. » Puis, par cette autre prière: « Daignez re-
« garder ces offrandes d'un œil propice, » il sollicite les effets du sacrifice et du sacrement: 1^o pour ceux qui vont communier, quand il dit: « *Supplices*, etc. »; 2^o pour les défunts: « *Memento etiam*.....; » et spécialement pour les prêtres, qui sont aussi des pécheurs devant Dieu: « *Nobis
« quoque peccatoribus*..... » — La réception du sacrement, ou la communion, commence au Pater; elle renferme:

l'Oraison dominicale, l'Agnus Dei ou la Paix, et la communion. Le Pater, prière commune à tout le peuple, est suivi d'une prière particulière du prêtre pour tous les assistants. L'Agnus Dei ou la Paix sert, comme le Pater, de préparation à la réception du sacrement. Le prêtre communie d'abord, et fait ensuite communier les fidèles : celui qui transmet aux autres les choses divines doit y participer le premier. La messe se termine par la Post-Communion, où le peuple exprime la joie qu'il éprouve d'avoir reçu le sacrement, ce dont le prêtre rend aussi grâces à Dieu dans une oraison, imitant Notre-Seigneur qui récita une hymne après avoir célébré la Cène avec ses disciples.

Ce qui regarde toute l'Eglise et le peuple chrétien est chanté par le chœur. Le *Gloria in excelsis* et le *Credo*, où sont contenues les vérités qui arrivent au peuple par la révélation divine, sont entonnés par le prêtre et continués par les fidèles. Les enseignements de l'Ancien et du Nouveau Testament sont chantés par les ministres de l'Eglise, pour montrer que Dieu les a donnés par ses envoyés. Le prêtre, dont la fonction propre est, selon l'expression de saint Paul, « d'offrir des présents et des prières pour le peuple, » récite à haute voix les oraisons qui lui sont communes avec les assistants, et à voix basse les prières de l'oblation et de la consécration, qui le concernent seul. De temps à autre, le *Dominus vobiscum* réveille l'attention du peuple, ainsi que les mots *Per omnia sæcula sæculorum*, qui terminent les prières prononcées à voix basse.

Bien que la consécration ne soit opérée que par les paroles de Jésus-Christ, il a été nécessaire d'en ajouter d'autres pour exciter la dévotion du peuple et le préparer à la réception du sacrement. — Saint Jean nous apprend que Notre-Seigneur a fait et dit beaucoup de choses qui ne sont pas écrites dans l'Evangile. Ainsi, par exemple, les Evangélistes n'ont pas rapporté qu'il leva les yeux au ciel dans la dernière Cène ; mais l'Eglise le sait par la tradition apostolique.

Le peuple envoie par le prêtre ses prières à Dieu, et le prêtre envoie

(*mittit*) les siennes et celles du peuple par l'Ange du grand Conseil, qui est Jésus-Christ, victime qui nous a été envoyée de Dieu (*missa*). De là ces mots : « *Ite missa est,* » que le diacre prononce en congédiant le peuple; de là aussi le nom de *messe* donné au sacrifice de l'Eucharistie.

5. — Les cérémonies de la messe sont-elles convenables ?

L'Eglise, qui pratique ces cérémonies, ne peut errer; elle est assistée du Saint-Esprit.

Afin que la signification des sacrements soit mieux comprise, les paroles et les actions y expriment une même chose. Si donc les paroles qui accompagnent la célébration de la messe se rapportent ou à la passion du Christ qui y est représentée, ou à son corps mystique dont le sacrement de l'Eucharistie est le symbole, ou enfin à l'usage même de l'Eucharistie que l'on doit recevoir avec dévotion et respect, les cérémonies que l'on y pratique doivent aussi représenter la passion du Christ, signifier son corps mystique, ou, enfin, exciter la dévotion et le respect des fidèles à l'égard de l'Eucharistie.

En les examinant en détail, nous allons en apprécier la convenance.

- 1° Le prêtre, à l'autel, lave ses mains par respect pour le sacrement, que l'on ne doit pas toucher avec des mains souillées; cette cérémonie symbolise la parfaite purification de l'âme, déjà signifiée par la confession qui précède l'Introït. —
- 2° Les encensements représentent l'effet de la grâce qui, avec une bonne odeur, découle de Jésus-Christ en nous par l'office de ses ministres. —
- 3° Les signes de croix qui précèdent la consécration ont pour but de représenter les diverses circonstances de la passion du Sauveur, terminée par le supplice de la croix. Par exemple, les cinq signes de croix que le prêtre fait à ces mots : *Hostiam puram, etc.*, rappellent les cinq plaies de Notre-Seigneur. —
- 4° Les signes de croix qui suivent la consécration se font pour marquer la vertu de la croix, et non pas pour bénir ou consacrer. —
- 5° Quand le prêtre étend les bras, joint les mains,

plie les doigts ou s'incline, il représente toujours quelque mystère. Etend-il les bras, il rappelle que ceux du Christ l'ont été sur la croix. Elève-t-il les mains pendant les oraisons, il marque que, comme Moïse, il s'adresse à Dieu en faveur du peuple. Joint-il les mains en s'inclinant, cette attitude humble et suppliante est l'image de l'humilité de Jésus-Christ et de son esprit d'obéissance. — 6° Le prêtre se tourne cinq fois vers le peuple, en mémoire des cinq apparitions de Notre-Seigneur le jour de sa résurrection. Il salue sept fois les assistants : cinq fois en se tournant vers eux, et deux fois sans se retourner ; ces salutations nous rappellent que le Saint-Esprit nous communique sa grâce sous la forme des sept dons. — 7° La fraction de l'hostie signifie tout à la fois la division du corps de Jésus-Christ dans la passion, la distinction de son corps mystique en différents états, et la répartition des grâces de sa passion. — 8° La partie de l'hostie mise dans le calice représente son corps ressuscité et son union avec son corps mystique. La partie qui reste sur l'autel symbolise ce même corps placé dans le tombeau. La partie que l'on mange signifie les voyageurs de la terre, brisés par la souffrance. — 9° Le prêtre se lave la bouche et les doigts avec du vin et de l'eau après la communion, par respect pour le sacrement qu'il vient de recevoir.

6. — Les statuts de l'Eglise obviennent-ils suffisamment aux inconvénients qui peuvent se présenter dans la célébration de la messe ?

Il y a deux manières de pourvoir aux défauts qui touchent à l'Eucharistie : s'efforcer de les prévenir, et les réparer, soit en remédiant à ce qui est arrivé, soit en faisant pénitence de la négligence dont on s'est rendu coupable.

1° Si un prêtre est frappé de mort ou atteint d'une grave infirmité après la consécration, soit avant celle du sang, soit après, un autre prêtre doit achever de célébrer la messe. — 2° Celui qui, après la consécration, se rappelle avoir pris quelque aliment, doit néanmoins continuer le sacrifice et communier. Celui qui se souvient alors qu'il a commis un péché grave ou

qu'il est excommunié, doit s'exciter à la contrition et se proposer de demander l'absolution de son péché; mais, s'il se rappelle ces choses avant la consécration, il me paraît plus sûr pour lui, surtout s'il s'agit de la rupture du jeûne ou de l'excommunication, de cesser la messe commencée, à moins qu'il ne doive s'ensuivre un grave scandale. — 3° Un animalcule tombe-t-il dans le calice après la consécration, il faut le retirer, le brûler et en jeter les cendres dans la piscine. Le prêtre qui reconnaît que le vin consacré contient du poison ne doit pas le prendre, de peur que le calice de la vie ne devienne le calice de la mort; il le mettra dans un vase convenable, que l'on déposera avec les reliques, et, après avoir mis d'autre vin dans le calice, il achèvera le sacrifice, en reprenant la messe à la consécration du sang. — 4° Le prêtre s'aperçoit-il après la consécration que le calice contient de l'eau à la place du vin, il doit, s'il n'a pas encore pris le corps de Notre-Seigneur, ôter l'eau du calice, y mettre du vin et de l'eau, puis reprendre aux paroles de la consécration du sang. Dans le cas où il aurait consommé le corps du Sauveur, il devrait employer une seconde hostie et la consacrer avec le sang, parce que les paroles qui suivent la consécration du sang n'ont leur application qu'autant qu'une hostie consacrée est sur l'autel; il prendrait alors avec le sang la seconde hostie consacrée, eût-il pris auparavant l'eau qui était dans le calice : la consommation du sacrement l'emporte sur le précepte du jeûne. — 5° Quand un prêtre ne se rappelle pas clairement s'il a prononcé certaines paroles ou croit avec probabilité les avoir omises, nous ne pensons pas qu'il soit à propos de les répéter et de changer ainsi l'ordre du sacrifice; il doit continuer, à moins que, dans les paroles mêmes de la forme de la consécration, il ne soit certain d'avoir passé celles qui sont nécessaires à la validité du sacrement. — 6° Le prêtre qui, par négligence, laisserait tomber à terre ou sur la nappe une goutte du précieux sang, devrait la recueillir avec la bouche et faire pénitence de sa faute, selon les saints Canons. — 7° Enfin, on doit conserver soigneusement les saintes hosties et prendre garde qu'aucune ne se corrompe.



DE LA PÉNITENCE.

DE LA PÉNITENCE.

		Quest.	
DE LA PÉNITENCE. (V. tab. 35.)	Nature.	{ Sacrement. 84	84
		{ Vertu..... 85	85
	Effets.	{ Rémission des péchés mortels..... 86	86
		{ Rémission des péchés véniels. 87	87
		{ Retour des péchés remis. 88	88
		{ Rétablissement des vertus..... 89	89
	Parties.	{ En général..... 90	90
		{ En particulier. (Supplément, p. 434.)	
		Sujet..... (Suppl. p. 476.)	
		Pouvoir des clefs. (<i>Id.</i>)	
	Rit solennel..... (<i>Id.</i>)		

EXPLICATION.

Ainsi qu'on le voit, nous considérerons la Pénitence d'abord dans sa nature, comme sacrement⁸⁴—et comme vertu⁸⁵;—ensuite dans ses effets, quant à la rémission des péchés mortels⁸⁶—et des péchés véniels⁸⁷,—quant au retour des péchés remis⁸⁸—et au rétablissement des vertus⁸⁹.

De là, nous passerons aux parties du sacrement de Pénitence. Nous les examinerons en général⁹⁰; puis, dans le *Supplément à la troisième partie*, nous parlerons de chacune d'elles en particulier, c'est-à-dire de la contrition, de la confession et de la satisfaction. (Voyez p. 434.)

Il s'agira enfin de ceux qui ont à recevoir le sacrement de Pénitence, — du pouvoir des clefs—et du rit solennel de la Pénitence. (Voy. p. 476.) Les deux premiers tableaux qui suivent doivent être considérés comme la continuation de celui-ci.

QUESTION 84.

DE LA PÉNITENCE CONSIDÉRÉE COMME SACREMENT.

La Pénitence est un sacrement. — Sa matière et sa forme. — Sa nécessité pour le salut. — Pourquoi ce sacrement est appelé une seconde planche. — Son institution. — De la durée de la pénitence? — Doit-elle être continuelle. — De la réitération du sacrement de Pénitence.

1. — La Pénitence est-elle un sacrement?

« Il y a sacrement, dit saint Grégoire, dans une cérémonie qui a pour but de signifier ce que l'on doit recevoir saintement. » Or le rit accompli dans la Pénitence signifie manifestement une chose sainte, tant de la part du pénitent que de la part du prêtre. Le pénitent, en effet, y montre par ses paroles et par ses actions que son cœur a quitté le péché; et le prêtre aussi, dans ce qu'il dit et ce qu'il fait à son égard, signifie une chose sainte, l'œuvre de Dieu pardonnant les péchés. La Pénitence, telle qu'elle se pratique dans l'Eglise, est donc un sacrement.

Les actes humains sensibles tiennent lieu de matière dans la Pénitence, comme l'eau dans le Baptême et le chrême dans la Confirmation. Cette matière, à la différence de celle des autres sacrements, est sanctifiée, non par le ministre de l'Eglise, mais par l'inspiration intérieure de Dieu même. Le ministre sacré donne la forme ou complément du sacrement en absolvant le pénitent. — La pénitence intérieure du pécheur est à la

fois *chose et sacrement*. Les actes extérieurs du pécheur pénitent, unis à ceux du ministre, sont le *sacrement* seul. La rémission du péché est *chose* seulement, et non *sacrement* (1).

2. — Les péchés sont-ils la matière propre du sacrement de Pénitence ?

Il y a deux sortes de matière, l'une prochaine, l'autre éloignée. La matière prochaine de la Pénitence, ce sont les actes du pénitent, qui se rapportent aux péchés dont il se repent, qu'il confesse et pour lesquels il satisfait. La matière éloignée, ce sont les péchés mêmes que l'on doit détester et détruire.

Les péchés que l'on doit considérer comme matière de la Pénitence sont les péchés actuels, et principalement les péchés mortels, qui donnent la mort à notre âme.

3. — La forme du sacrement de Pénitence consiste-t-elle dans ces paroles : « Je vous absous ? »

En toutes choses, la perfection s'attribue à la forme. Si donc les sacrements de la nouvelle loi produisent ce qu'ils figurent, il faut que, dans celui de la Pénitence, où le péché qui en est la matière éloignée est détruit, les paroles de la forme signifient cette destruction, et c'est ce qu'exprime le prêtre en disant : « Je vous absous. » Car les péchés sont de véritables liens, ainsi que le marque ce mot : « Le méchant se trouve pris dans ses iniquités, et il est enchaîné dans les liens de son péché. » (Prov. v, 22.) Aucune forme n'était plus convenable ; car ces paroles signifient parfaitement les effets de ce sacrement.

(1) Nous l'avons déjà dit, le mot latin *res sacramenti*, que, faute d'équivalent en français, nous sommes forcé de traduire par *chose* du sacrement, est proprement l'effet du sacrement.

Cette formule est prise de ces paroles que le Seigneur adressa à saint Pierre en lui donnant le pouvoir des clefs : « Tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel. » (Matth. xvi, 19.) — Dieu seul, il est vrai, absout et remet les péchés par son autorité propre ; mais le prêtre, qui agit comme instrument, les remet aussi par l'autorité de Dieu, et il peut dire en toute vérité : « Je vous absous. » Or, pour montrer par quelle autorité il agit, il ajoute aussitôt : « Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. »

Le prêtre, direz-vous, a-t-il reçu une révélation pour savoir qu'il absout réellement ? — Le prêtre n'a pas besoin à cet égard d'une révélation spéciale ; il lui suffit de savoir par la révélation générale de la foi que, les sacrements produisant des effets certains en vertu de la passion de Jésus-Christ, celui de la Pénitence agit avec une efficacité indéfectible dans la rémission des péchés, si le sujet qui le reçoit ne met point obstacle à ses effets. Après tout, ces paroles : « Je vous absous, » signifient proprement : Je vous donne le sacrement de l'absolution.

4. — L'imposition des mains est-elle nécessaire dans le sacrement de Pénitence ?

Le Sauveur n'a fait mention de l'imposition des mains, ni en disant à Pierre : « Tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel » (Matth. xvi, 19), ni quand il a dit à tous les Apôtres : « Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis. » (Jean, xx, 23.) C'est pourquoi l'imposition des mains, pratiquée dans certains sacrements pour signifier un effet abondant de la grâce, n'est pas nécessaire dans celui de la Pénitence, qui a pour but d'opérer la rémission des péchés plutôt que de conférer la surabondance de la grâce.

5. — Le sacrement de Pénitence est-il de nécessité de salut ?

Le Seigneur a dit : « Si vous ne faites pénitence, vous périrez tous. » (Luc, xiii, 3.)

Il y a deux sortes de nécessité, l'une absolue, l'autre hypothétique. Une chose est de nécessité absolue pour le salut lorsque, sans elle, personne ne peut se sauver : ainsi en est-il de la grâce du Christ et du sacrement de Baptême, qui fait renaître dans le Christ. Nous ne dirons pas que le sacrement de Pénitence est, comme le Baptême, d'une nécessité absolue ; mais nous dirons qu'il est nécessaire d'une nécessité hypothétique pour l'homme qui a péché mortellement depuis son baptême. En effet, la rémission des péchés mortels commis depuis le baptême ne s'obtient qu'au moyen de ce sacrement, dans lequel la passion du Christ opère par l'absolution du prêtre avec l'œuvre du pénitent, qui doit coopérer à la grâce, suivant cette parole de saint Augustin : « Dieu, qui vous a créé sans vous, ne vous justifiera pas sans vous. » Le sacrement de Pénitence est nécessaire après un péché non moins que la médication corporelle dans une maladie dangereuse.

En vain l'on prétendrait obtenir le salut par la charité, par la foi et par les œuvres de miséricorde sans le sacrement de Pénitence. La charité veut que l'on déplore l'injure faite à un ami et que l'on s'efforce de lui donner satisfaction ; la foi exige que l'on cherche la justification par la vertu de la passion de Jésus-Christ, qui opère dans les sacrements de l'Eglise ; la miséricorde bien ordonnée demande que l'on vienne au secours de soi-même en faisant pénitence de son péché, conformément à cette parole : « Ayez pitié de votre âme, en vous rendant agréable à Dieu. » (Eccl. xxx, 24.)

La femme adultère, dira-t-on, fut absoute sans le sacrement de Pénitence. — Il est vrai ; mais elle eut du moins la pénitence intérieure, et Notre-Seigneur, exerçant son pouvoir souverain, la dispensa du sacrement de Pénitence (1).

(1) Voyez, pour explication et complément de cet article, la question 86^{me}, art. 2.

6. — La Pénitence est-elle la seconde planche après le naufrage ?

« La seconde planche après le naufrage, dit saint Jérôme, est la Pénitence. »

De même que le premier moyen de salut pour celui qui traverse la mer est d'être conservé sain et sauf dans un vaisseau bien conditionné, et le second de s'attacher à une planche si son vaisseau se brise ; de même, sur la mer de ce monde, le premier moyen de salut pour tous les hommes est d'acquérir la vie spirituelle par le Baptême, de la fortifier par la Confirmation et de la conserver par l'Eucharistie, et le second de recouvrer par le sacrement de Pénitence la grâce sanctifiante, quand ils l'ont perdue par le péché mortel. La Pénitence tient ainsi le second rang dans la vie spirituelle, et c'est pour cela que saint Jérôme l'a nommée, figurément, « la seconde planche après le naufrage. »

Les trois premiers sacrements se rapportent au vaisseau conservé, c'est-à-dire à la vie spirituelle ; c'est relativement à eux que la Pénitence est appelée la seconde planche de salut.

7. — Le sacrement de Pénitence a-t-il été convenablement institué dans la loi nouvelle ?

Le Seigneur lui-même a dit : « Il fallait que le Christ souffrît, qu'il ressuscitât d'entre les morts le troisième jour, et que la Pénitence et la rémission des péchés fussent prêchées en son nom à toutes les nations. » (Luc, xxiv, 46.)

Comme il appartenait à l'institution divine seule de déterminer de quelle manière l'homme devait faire pénitence de ses péchés et par quelle forme la vertu de la passion serait appliquée au pécheur pénitent, le Seigneur, dès le

début de sa prédication, commanda aux hommes non-seulement de se repentir, mais de faire pénitence, indiquant déjà les actes nécessaires au sacrement qu'il devait établir. Il détermina ensuite l'office des ministres, en disant à Pierre : « Je te donnerai les clefs du royaume des « cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié « dans le ciel. » (Matth. xvi, 19.) Après sa résurrection, il fit connaître toute l'efficacité de ce sacrement et la source d'où il tire sa vertu, lorsqu'il annonça qu'il « fallait que « la Pénitence et la rémission des péchés fussent prê- « chées à toutes les nations. » Immédiatement avant ces paroles, il avait rappelé sa passion et sa résurrection, dont ce sacrement tire le pouvoir de remettre les péchés. On voit que, dans la nouvelle loi, le sacrement de Pénitence a été convenablement institué.

Pourquoi, demandera quelqu'un, établir le sacrement de Pénitence ? La pénitence n'est-elle pas de droit naturel et n'existait-elle pas dans la loi ancienne ? — Ce qui est de droit naturel a reçu une détermination diverse dans l'ancienne loi et dans la nouvelle, suivant que l'exigeait l'imperfection de l'une et la perfection de l'autre. Sous l'ancienne loi, la pénitence fut déterminée : d'abord, quant à la douleur, qui doit être dans le cœur plutôt que dans les marques extérieures : « Déchirez vos cœurs et non vos vêtements, disait Joël » (ii, 13); ensuite, quant au moyen de soulager la douleur : l'homme devait confesser au moins en général ses fautes aux ministres de Dieu. Présenter une oblation pour un péché, c'était le révéler de quelque manière, ainsi qu'on le voit dans les Proverbes : « Celui qui « cache ses crimes ne réussira point ; mais celui qui les confesse et les « quitte obtiendra miséricorde. » (xxviii, 13.) Le pouvoir des clefs, qui dérive de la passion du Christ, n'étant pas encore établi, les hommes n'étaient point obligés, comme sous la loi nouvelle, de joindre au repentir la résolution de se soumettre par la confession et par la satisfaction aux clefs de l'Eglise, pour y obtenir miséricorde en vertu de la passion du Christ.

Il est à remarquer que le sacrement de Pénitence ne fut institué qu'après

celui du Baptême. Le Seigneur parla du baptême à Nicodème avant l'incarcération de Jean, et ce ne fut qu'après cette incarceration que la Pénitence fut instituée comme sacrement (1).

8. — La pénitence doit-elle durer toute la vie ?

La pénitence intérieure, c'est-à-dire le déplaisir d'avoir péché, doit durer jusqu'à la fin de la vie. S'il arrivait à un homme de ressentir quelque satisfaction de ses péchés, il tomberait par là même dans une nouvelle faute et perdrait le fruit de son pardon. — La pénitence extérieure, qui consiste à manifester la douleur de l'âme par des signes, à confesser les péchés en vue de l'absolution, et à les expier par la satisfaction, d'après le jugement du prêtre, ne doit pas durer jusqu'à la mort. Il suffit qu'elle se prolonge pendant un temps proportionné à la gravité du péché.

La pénitence intérieure ne délivre pas seulement l'homme des péchés passés, elle le préserve des péchés à venir ; c'est une raison pour qu'elle doive durer toute la vie.

9. — La pénitence peut-elle être continuelle ?

Si vous parlez de la pénitence comme acte, elle ne peut être continuelle ; les actes intérieurs et extérieurs du pénitent sont nécessairement interrompus par le sommeil et par les autres nécessités du corps. Si vous entendez la pénitence comme habitude, elle peut être continuelle ; car le pénitent ne doit rien faire qui porte atteinte au repentir

(1) « Notre-Seigneur, dit le concile de Trente, a principalement institué le sacrement de Pénitence, lorsqu'après sa résurrection il souffla sur ses disciples, en disant : « Recevez le Saint-Esprit ; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez. »

habituel : il doit, au contraire, persévérer dans la résolution de détester toujours ses péchés.

La rémission complète du péché, quant à la faute et quant à la peine, est une récompense des œuvres de pénitence. Cette grâce obtenue, il n'est plus nécessaire que la pénitence extérieure soit continuée. Mais la pénitence intérieure, entendue dans le sens qui vient d'être expliqué, doit durer toute la vie, avec cette condition toutefois qu'elle ne soit pas de nature à jeter l'homme dans le désespoir. Elle doit être réglée par la raison ; autrement elle serait vicieuse. « Consolez-le, écrivait saint Paul, de peur qu'il ne s'ensoleilisse dans une tristesse profonde. » (2 Cor. II, 7.)

10. — Le sacrement de Pénitence peut-il être réitéré ? Que l'homme, prenant Dieu même pour modèle, doive exercer la miséricorde, cela est clairement enseigné par cette parole : « Soyez miséricordieux, comme votre Père céleste est miséricordieux. » Le Seigneur a imposé à ses disciples l'obligation d'une miséricorde telle, qu'ils pardonnent toujours les fautes commises contre eux. Quand saint Pierre fit cette demande : « Seigneur, combien de fois pardonnerai-je à mon frère qui aura péché contre moi ? Jusqu'à sept fois ? » Il lui fut répondu : « Je ne vous dis pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à septante fois sept fois. » (Matth. XVIII, 21.) Il faut en conclure que Dieu lui-même pardonne toujours au pécheur repentant. Aussi nous a-t-il enseigné cette prière : « Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés. »

La miséricorde divine, qui est infinie, dépasse assurément la multitude et la grandeur de tous nos péchés, ainsi que le marque cette prière du Psalmiste : « Ayez pitié de moi, ô mon Dieu, selon votre grande miséricorde ; et, selon la multitude de vos bontés, effacez

« mes iniquités. » (Ps. L, 11.) Voilà pourquoi l'Écriture réproouve cette parole de Caïn : « Mon iniquité est trop grande pour que je puisse mériter le pardon. » (Gen. iv, 13.) Dieu pardonne indéfiniment au pécheur, puisqu'il est écrit : « La miséricorde immense et insondable que vous nous avez promise s'élève au-dessus de la malice des hommes. » (1) Evidemment donc le sacrement de Pénitence peut être réitéré plusieurs fois.

Le Seigneur a guéri un grand nombre de malades, fiévreux, aveugles, boiteux, paralytiques, lépreux, pour que le pécheur ne désespère point de la miséricorde divine. S'il n'est pas écrit qu'il a guéri plusieurs fois le même malade, c'est pour nous faire entendre que l'homme doit craindre de multiplier ses péchés. Mais nous voyons qu'il s'appelle le médecin des malades, et non des sains; or quel médecin serait-il, s'il ne pouvait guérir qu'une fois la même maladie? Un bon médecin doit guérir cent fois l'homme qui devient cent fois malade. Si le Sauveur n'avait pu en faire autant, il aurait eu moins de pouvoir que les autres médecins. — On nous objectera peut-être cette parole de saint Isidore : « Celui-là se moque et ne se repent pas qui fait encore les choses dont il se repent. » Il est vrai, celui-là se moque et ne se repent pas qui, pendant qu'il affecte le repentir, commet les mêmes péchés, ou se propose de les commettre, ou en commet d'autres équivalents. Mais que, plus tard, un homme pèche de fait ou de propos, cela n'exclut pas la vérité de sa pénitence antérieure. — Si l'on nous répliquait que la facilité à pardonner excite à pécher de nouveau, nous répondrions par cette parole de saint Augustin : « Dieu abhorre souverainement le péché; et ce qui le prouve, c'est qu'il est toujours prêt à l'effacer, de peur que ce qu'il a créé ne périsse et que ce qu'il a aimé ne s'abîme dans le désespoir. »

(1) 2 Par. ult. in orat. Manas., ante lib. III Esd.



QUESTION 85.

DE LA PÉNITENCE CONSIDÉRÉE COMME VERTU.

La pénitence est une vertu — spéciale, — qui fait partie de la justice et dont la volonté est le siège. — Elle a son commencement dans la crainte — Elle n'est pas la première de toutes les vertus.

1. — La pénitence est-elle une vertu ?

Si la pénitence n'était pas une vertu, la loi divine ne nous la commanderait point par cette parole : « Faites pénitence. » (Matth. iv, 17.) — Prise comme affection douloureuse de la partie sensitive de notre être, elle est simplement une passion; mais, envisagée dans la volonté qui l'embrasse par une certaine élection conforme à la raison, elle est certainement une vertu ou un acte de vertu. La droite raison nous prescrit de concevoir une douleur modérée de nos péchés passés, afin de les effacer et de n'y plus retomber.

2. — La pénitence est-elle une vertu spéciale ?

Oui, puisque la loi divine en fait l'objet d'un précepte spécial.

Si les habitudes, et partant les vertus, se spécifient d'après la nature de nos actes, une vertu particulière doit correspondre à tout acte louable dans son espèce. Or on trouve dans la pénitence un acte très-digne d'éloges, acte n'appartenant à l'idée d'aucune autre vertu, celui qui a

pour but la destruction du péché comme offense de Dieu. La pénitence est donc une vertu spéciale.

Ce qui fait qu'elle est une vertu spéciale, ce n'est pas précisément la détestation du péché, qui est l'œuvre immédiate à la charité; c'est l'intention de travailler à la destruction du péché.

3. — La pénitence fait-elle partie de la justice ?

« La pénitence, dit saint Augustin, est une sorte de justice exercée contre soi-même. »

La pénitence est une vertu spéciale qui, déplorant le péché comme offense de Dieu, travaille à le réparer. Or, pour réparer une offense, il faut non-seulement cesser l'acte blessant, mais offrir une compensation. Il est évident par là que la vertu de pénitence forme une partie de la justice, non de la justice absolue qui s'exerce entre égaux, mais de la justice relative; car le pénitent doit s'adresser à Dieu comme le serviteur s'adresse au maître, le fils au père, la femme au mari.

4. — La pénitence a-t-elle son siège dans la volonté ?

Comme passion, la pénitence, sorte de tristesse, réside dans la puissance concupiscible. Comme vertu, elle a pour siège la volonté, parce que son acte propre est le ferme-propos de réparer le péché commis contre Dieu.

5. — La pénitence a-t-elle son principe dans la crainte ?

Le premier principe des actes de la pénitence n'est autre que Dieu même, qui change nos cœurs, conformément à cette parole : « Convertissez-vous à vous, Seigneur, et nous serons convertis. » (Lam. v, 21.) Mais l'homme coopère à l'œuvre divine par certains actes, qui se succèdent dans l'ordre suivant : — mouvement de la foi ; — mou-

vement de la crainte servile, qui le porte à s'éloigner du péché à cause des supplices éternels ; — mouvement de l'espérance ; — mouvement de la charité ; — mouvement de la crainte filiale. — Les choses étant ainsi, la pénitence procède de la crainte servile, comme d'un premier sentiment qui la commence, et de la crainte filiale, comme de son principe immédiat et prochain.

6. — La pénitence est-elle la première des vertus ?

La pénitence n'est pas absolument la première des vertus. — Bien que, dans l'ordre du temps, on puisse attribuer une certaine priorité à son acte, qui apparaît avant tout autre dans la justification du pécheur, la foi et l'espérance informes, l'acte de la crainte servile elle-même la précèdent. On ne saurait dire non plus qu'elle est antérieure à la charité, qui, comme acte et comme habitude, entre dans l'âme en même temps qu'elle, puisque l'acte du libre arbitre vers Dieu s'opère simultanément avec celui du libre arbitre contre le péché. — Elle est pareillement précédée de la charité, dans l'ordre de la nature ; car, venant de l'amour de Dieu, elle trouve sa cause et son motif dans les vertus théologales, et spécialement dans la charité elle-même. D'ailleurs, ce qui est par soi précède ce qui est par accident ; or la pénitence n'est qu'accidentellement nécessaire, - c'est-à-dire dans la supposition du péché. Donc elle n'est, d'aucune manière, la première des vertus.

On peut dire néanmoins qu'elle ouvre la porte aux autres vertus, dans le sens que toutes entrent dans l'âme, lorsqu'elle bannit le péché par la foi, par l'espérance et par la charité.



QUESTION 86.

DE LA RÉMISSION DES PÉCHÉS MORTELS.

La pénitence remet tous les péchés. — Aucun péché mortel n'est remis sans elle. — Elle ne remet point un péché mortel sans les autres. — Peine temporelle qui reste après le péché pardonné. — Ce que l'on appelle les restes du péché. — Comment la rémission de la faute est l'effet de la pénitence.

1. — La pénitence remet-elle tous les péchés ?

« En quelque jour que l'impie fasse pénitence, a dit le Seigneur, je ne me souviendrai plus des iniquités qu'il aura commises. » (Ez. xviii, 22.)

S'il y avait des péchés qui ne pussent être remis par la pénitence, ce serait, ou parce que l'homme ne pourrait pas en faire pénitence, ou parce que la pénitence ne pourrait les effacer. — Dire qu'il y a sur la terre des péchés dont on ne peut faire pénitence, ce serait une grave erreur : on détruirait le libre arbitre, pour assimiler l'homme, voyageur ici-bas, aux démons et aux damnés de l'enfer; on nierait la vertu de la grâce, qui peut porter à la pénitence le cœur de tous les pécheurs, conformément à cette parole « Le cœur du roi est dans la main du Seigneur, qui le tournera partout où il voudra. » (Prov. xxi, 1.) — Soutenir qu'il y a des péchés qui ne sauraient être remis par une vraie pénitence, ce serait pareillement une aberration, qui répugnerait, en premier lieu, à la miséricorde de Dieu, dont il est dit : « Le Sei-

« gneur est bon, compatissant, patient; sa miséricorde
 « surpasse toute la malice des hommes. » (Joël, II, 13.)
 Dieu serait en quelque sorte vaincu par l'homme, si
 l'homme voulait effacer un péché que Dieu ne voulût pas
 effacer. En second lieu, cela dérogerait à la vertu de la
 passion du Christ, par laquelle la pénitence agit, comme
 les autres sacrements; car il est écrit : « Le Christ est
 « lui-même victime de propitiation pour nos péchés, non-
 « seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du
 « monde entier. » (1 Jean, II, 2.) — Il faut donc admettre
 purement et simplement que tout péché, sur cette terre,
 peut être remis par la pénitence.

Esau, auquel s'appliquent ces paroles : « Il ne trouva pas lieu à la pé-
 « niteuce qu'il cherchait avec larmes » (Heb. XII, 17), n'avait pas une vraie
 pénitence. Ce qu'il disait le prouve : « Le temps de la mort de mon père
 « viendra, et je tuerai mon frère Jacob. » (Gen. XXVII, 41.) Antiochus, dont
 nous lisons : « Ce scélérat priait le Seigneur, de qui il ne devait pas ob-
 « tenir miséricorde » (2 Mac. IX, 13), n'était pas non plus un vrai pénitent;
 il regrettait son crime pour la maladie dont il souffrait, et non pas pour
 l'offense de Dieu.

Quant au péché contre le Saint-Esprit, on peut voir ce que nous en
 avons dit dans la seconde Partie. (2. 2. q. 14.) Il consiste, d'après saint Au-
 gustin, dans l'impénitence finale, laquelle est irrémédiable, puisqu'il n'y a
 point de rémission dans l'autre monde.

2. — Le péché mortel peut-il être remis sans la péni-
 tence ?

Sans la pénitence considérée comme vertu, le péché
 actuel et mortel n'est jamais remis; la volonté de l'homme,
 qui s'est séparée de Dieu pour s'attacher à un bien pé-
 rissable, doit, pour obtenir la rémission de sa faute, se
 retourner vers Dieu avec la détestation du péché qu'elle

a commis et le ferme-propos de s'en corriger, ce qui est précisément l'œuvre de la vertu de pénitence. — La réception du sacrement de Pénitence, qui s'accomplit par le ministère du prêtre, n'est pas toujours nécessaire au pardon des péchés. Dieu peut les remettre sans le rit sacramentel, comme Notre-Seigneur les remit à la femme adultère et à la femme pécheresse, « qu'il amena, dit « saint Grégoire, par sa grâce à la pénitence intérieure, « avant d'étendre extérieurement sur elles sa miséri-
« corde. » (1)

3. — La pénitence peut-elle remettre un péché mortel sans un autre ?

Non ; d'abord, la grâce sanctifiante seule remet le péché, et tout péché mortel l'exclut du cœur de l'homme. Ensuite, la vraie pénitence, qui fait quitter un péché mortel à cause de Dieu aimé par-dessus tout, doit nécessairement porter à détester tous les autres, puisqu'il n'en est pas un seul qui ne soit contre Dieu. Se repentir de quelques-uns et conserver de l'attachement pour les autres, ce n'est pas être véritablement pénitent. Enfin, la miséricorde divine, dont les œuvres sont parfaites, n'admet pas le pardon partiel des péchés mortels. Si Dieu prend pitié d'un homme, sa commisération n'a ni partage ni réserve.

(1) La vertu de pénitence, pour être efficace, implique au moins le vœu du sacrement. Le concile de Trente l'enseigne très-clairement dans sa quatorzième session : « Bien que la contrition, dit-il, soit quelquefois parfaite « par la charité et qu'elle réconcilie l'homme avec Dieu, on ne doit pas « cependant attribuer cette réconciliation à la contrition elle-même, sépa-
« rée du vœu du sacrement. » Saint Thomas enseigne la même doctrine ; on peut s'en convaincre par l'article cinquième de la Question 84, et par l'article sixième de celle-ci.

Il n'en est pas des offenses comme des dettes pécuniaires; contraires à l'amitié, elles ne se remettent pas les unes sans les autres. Il serait ridicule de demander, même à un homme, pardon d'une offense et non d'une autre.

4. — Après le péché pardonné, reste-t-il quelque peine à subir ?

Quand David dit à Nathan : « J'ai péché contre le Seigneur, » le Prophète répondit : « Le Seigneur vous pardonne; mais, parce que vous avez fait blasphémer les ennemis de Dieu, le fils qui vous est né mourra. » (2 Rois, XII, 13.) C'est une preuve que la rémission de la faute ne détruit pas par elle-même toute la peine.

On peut distinguer dans le péché mortel l'éloignement de Dieu et l'attachement désordonné au bien passager. L'éloignement du bien immuable fait encourir la peine éternelle; et l'attachement au bien périssable, la peine temporelle, comme on le voit par les péchés véniels. La grâce, unissant l'homme à son Auteur par la rémission de la faute, détruit l'éloignement de Dieu, et par cela même la peine éternelle; mais, n'anéantissant pas toujours l'attachement désordonné au bien créé, elle n'enlève pas nécessairement la peine temporelle.

L'homme reçoit, dans la Pénitence, la vertu de la passion en proportion de ses actes, qui sont la matière du sacrement, comme l'eau est la matière du Baptême. La peine est remise par l'ensemble de tous ceux qui complètent la Pénitence, mais non pas toujours par le premier acte qui obtient la rémission de la faute.

5. — La rémission de la faute détruit-elle les restes du péché ?

La faute remise, il peut se trouver encore dans l'âme certaines inclinations que l'attachement aux créatures y

a déposées, et c'est ce qu'on appelle les restes du péché. Elles sont affaiblies, sans doute; elles ne règnent plus en souveraines sur l'homme; mais elles se font encore sentir, non comme habitudes, mais comme dispositions. C'est en quelque sorte la concupiscence après le baptême.

Notre-Seigneur ne guérit pas toujours les âmes subitement, comme il fit à l'égard de la belle-mère de saint Pierre, qui se leva aussitôt pour le servir. Il les guérit parfois successivement, comme l'aveugle, qui reçut d'abord imparfaitement la vue, et qui disait: « Je vois marcher des hommes qui me paraissent comme des arbres. » (Marc, VIII, 24.)

6. — La rémission de la faute est-elle l'effet de la pénitence ?

De même que, dans le baptême, la rémission de la faute s'opère par la vertu de la matière et de la forme, mais surtout par celle de la forme, qui donne à l'eau son efficacité; ainsi, dans la pénitence, elle est produite par une double vertu, principalement par le pouvoir des clefs de l'Eglise, d'où le sacrement tire sa forme; et, secondairement, par les actes du pénitent, rapportés de quelque manière aux clefs de l'Eglise. D'après ces principes, la rémission de la faute est l'effet de la vertu de pénitence et surtout du sacrement de Pénitence.

Dans la justification du pécheur, la rémission de la faute ne s'opère jamais sans un acte de la vertu de pénitence, lequel comprend un acte de foi formé par la charité. Mais ces deux actes sont produits par la grâce opérante, simultanément avec la rémission même des péchés. Dans tous les cas, la pénitence, soit comme vertu, soit comme sacrement, remet le péché par la passion du Christ, avec laquelle elle se met en rapport par la foi et par la soumission aux clefs de l'Eglise.



QUESTION 87.

DE LA RÉMISSION DES PÉCHÉS VÉNELS.

Le péché véniel n'est pas remis sans la pénitence; mais il peut l'être sans une nouvelle infusion de la grâce sanctifiante. — Actions qui le remettent. — Il ne l'est pas sans le péché mortel.

1. — Le péché véniel peut-il être remis sans la vertu de pénitence ?

Le péché véniel jette un certain désordre dans la volonté de l'homme par l'attachement immodéré au bien créé; il ne saurait être pardonné, tant que la vertu de pénitence ne vient pas dégager la volonté de ses liens. La cause restant, l'effet reste aussi.

Remarquons-le ici, pour la rémission de ce péché, ce n'est pas assez de la détestation habituelle de la vertu de pénitence, puisque, comme nous l'avons reconnu ailleurs, il n'est pas incompatible avec la charité; il faut, au moins, la détestation virtuelle qui se rencontre dans la ferveur de la charité, lorsque, par exemple, le cœur de l'homme, s'élevant vers Dieu et vers les choses divines, regrette toute action qui retarde son essor.

2. — Faut-il une nouvelle infusion de la grâce pour la rémission des péchés véniels ?

Nous l'avons reconnu dans la seconde Partie, le péché véniel n'enlève ni ne diminue la grâce habituelle. Donc

une nouvelle infusion de cette grâce n'est pas nécessaire pour le remettre.

En effet, bien qu'il ralentisse l'acte de la charité en attachant l'homme au bien créé, il n'est pas contre Dieu. Sa destruction, dès-lors, n'exige pas l'infusion d'une nouvelle grâce habituelle; un mouvement de la grâce actuelle ou de la charité suffit pour le remettre. Mais comme, dans ceux qui ont l'usage du libre arbitre, les seuls qui puissent pécher véniellement, l'infusion de la grâce n'a jamais lieu sans un mouvement actuel de cette faculté vers Dieu et contre le péché, il est remis toutes les fois que la grâce est infuse de nouveau dans une âme.

La grâce en opère la rémission par un acte qu'elle fait produire, mais non pas nécessairement par quelque chose d'habituel qui s'infuserait dans l'âme. Bien qu'il ne soit jamais effacé sans un acte explicite ou implicite de la vertu de pénitence, il peut l'être sans le sacrement de Pénitence qui se consomme formellement dans l'absolution du prêtre, et, pour cette raison même, l'infusion de la grâce habituelle n'est pas nécessaire à sa rémission; car, si cette infusion s'accomplit dans tous les sacrements, elle n'a pas lieu cependant dans tous les actes de vertu.

3. — Les péchés véniels sont-ils remis par l'aspersion de l'eau bénite et par d'autres cérémonies semblables?

Trois sortes d'actes remettent les péchés véniels. D'abord, ceux qu'accompagne l'infusion de la grâce qui efface tous les péchés, et c'est de la sorte que les péchés véniels sont remis par l'Eucharistie, par l'Extrême-Onction, et généralement par tous les sacrements de l'Eglise. Ensuite, les actes qui renferment par eux-mêmes la détestation du péché; par exemple, la confession générale, le frappement de la poitrine, et l'Oraison dominicale où se

trouve cette prière : « Pardonnez-nous nos offenses. » (1) Enfin, tous les actes qui se font par respect pour Dieu et pour les choses saintes : la bénédiction de l'évêque, l'aspersion de l'eau bénite, les onctions sacramentelles, la prière dans une église consacrée, et les autres semblables.

Toutes ces pratiques remettent la peine du péché à proportion de la satisfaction qu'elles renferment et de la charité qu'elles excitent. Mais l'attachement actuel de l'âme au péché peut en arrêter l'effet.

4. — Le péché véniel peut-il être remis sans le péché mortel ?

Conformément à cette parole de l'Apôtre : « Il appartient à la grâce de Dieu de ne point imputer le péché » (Rom. iv, 8), le péché mortel ou véniel n'est remis que par la puissance de la grâce. Or celui qui est en péché mortel n'a pas la grâce de Dieu; donc aucun péché ne lui est remis.

Si la rémission du péché véniel ne nécessite pas une nouvelle infusion de la grâce habituelle, elle n'en exige pas moins un acte émané de cette grâce même. De là vient que ce péché ne saurait être remis sans le péché mortel.

(1) Par la confession générale, notre auteur entend la récitation du *Confiteor*.



QUESTION 88.

DU RETOUR DES PÉCHÉS REMIS PAR LA PÉNITENCE.

Effet d'un péché subséquent sur les péchés remis. — Effet plus spécial de quatre péchés. — Culpabilité du péché subséquent comparée à celle des péchés remis. — Si l'ingratitude qui fait revivre les péchés remis est un péché spécial.

1. — Les péchés remis par la pénitence reviennent-ils par un péché nouveau ?

« Les dons et la vocation de Dieu, nous dit saint Paul, « sont sans repentir. » (Rom. xi, 29.)

L'œuvre de Dieu ne saurait être annulée par l'œuvre de l'homme : or la rémission des premiers péchés est l'œuvre de la miséricorde divine ; donc la malice des hommes n'y peut rien, comme le marque cette parole : « Leur infidélité rendra-t-elle vaine la fidélité de Dieu ? » (Rom. iii, 3.) Ainsi les péchés remis ne reviennent pas par un péché subséquent. Il peut arriver, toutefois, qu'un tel péché contienne virtuellement la culpabilité des fautes antérieures, par cela seul que, méprisant la bonté de Dieu, il est plus inexcusable, conformément à cette parole : « La dureté de votre cœur impénitent vous amasse un trésor de colère pour le jour de la vengeance. » (Rom. ii, 5.) Sous ce rapport seulement, le péché qui suit la pénitence ramène, d'une certaine façon, comme contenus virtuellement en lui, les péchés remis.

2. — Les péchés remis reviennent-ils par certains péchés plutôt que par d'autres ?

La haine fraternelle, l'apostasie, le mépris de la confession et le regret d'avoir fait pénitence ramènent spécialement, à raison de l'ingratitude, les péchés pardonnés. Je dis : 1^o la haine fraternelle. Celui-là commet spécialement le péché d'ingratitude qui agit contre la nature du bienfait reçu, et tel est l'homme qui, après avoir reçu de Dieu le pardon de ses péchés, refuse, à cause de la haine qu'il garde dans son cœur, de pardonner à son frère. — 2^o L'apostasie. Quiconque renie sa foi agit directement contre le bienfait que lui a mérité son acte de foi formé par la charité. — 3^o Le mépris de la confession. Un tel acte attaque positivement la résolution que l'on avait prise de se soumettre aux clefs de l'Eglise, conformément à cette parole : « J'ai dit : Je confesserai moi-même mon iniquité au Seigneur, et vous m'avez remis l'impiété de mon péché. » (Ps. xxxi, 5.) — 4^o Le regret d'avoir fait pénitence. Un pareil regret semble détruire le premier repentir par lequel on a détesté le péché.

3. — L'ingratitude du péché subséquent produit-elle une aussi grande culpabilité que les péchés remis ?

Le péché qui suit les péchés pardonnés peut très-bien être moins grave qu'eux dans son genre, et il est certain que l'ingratitude dont il est entaché, se mesurant sur sa gravité même, ne lui fait pas toujours atteindre leur culpabilité. Tout ce que l'on peut affirmer à cet égard, c'est que plus les péchés remis étaient graves et nombreux, plus est grande la culpabilité ramenée par un nouveau péché mortel.

4. — L'ingratitude qui fait revivre les péchés remis est-elle un péché spécial ?

L'homme qui pécherait avec l'intention de mépriser Dieu et le bienfait qu'il en a reçu, commettrait un péché spécial d'ingratitude. Mais, dans celui qui a seulement l'intention de commettre tel péché, un homicide par exemple, l'ingratitude ne constitue pas un péché particulier ; elle appartient, comme circonstance, à cet autre péché.



QUESTION 89.

DU RÉTABLISSEMENT DES VERTUS PAR LA PÉNITENCE.

Effets de la pénitence sur les vertus, — sur les dignités, — sur les œuvres faites dans la charité, — et sur les œuvres faites sans la charité.

1. — Les vertus sont-elles rétablies par la pénitence ?

Quand l'enfant prodigue rentra à la maison paternelle, son père ordonna de le revêtir de sa première robe. (Luc, xv, 22.)

Avec l'infusion de la grâce, d'où provient la rémission des péchés, reviennent toutes les vertus surnaturelles, lesquelles découlent de la grâce sanctifiante, comme de l'essence de l'âme dérivent toutes ses facultés. On peut dire, dès-lors, que toutes les vertus sont rétablies par la pénitence.

Ce rétablissement est principalement l'œuvre du sacrement de Pénitence, qui produit la grâce sanctifiante, d'où résultent, comme habitudes, les vertus surnaturelles, voire même la vertu de pénitence.

Cela ne signifie pas que les âmes pénitentes n'éprouvent plus, après leur conversion, aucune difficulté dans la pratique des vertus; nous avons vu qu'il peut encore subsister en elles des dispositions contraires provenant de leurs anciens désordres, ce que nous avons appelé les restes du péché. L'homme vertueux lui-même fait le bien avec plaisir, et cependant le sommeil et d'autres indispositions corporelles lui suscitent des difficultés.

2. — L'homme se relève-t-il, après la pénitence, avec une vertu égale à celle qu'il avait auparavant ?

Notre volonté étant susceptible de dispositions plus ou moins satisfaisantes dans son retour vers Dieu, et la grâce nous étant donnée avec plus ou moins d'abondance dans le sacrement de Pénitence suivant nos actes, l'homme, réconcilié avec Dieu, se relève tantôt avec une plus grande grâce que celle qu'il avait d'abord, tantôt avec une grâce égale, tantôt avec une grâce moindre. Nous devons dire la même chose des vertus produites par la grâce.

Les chutes profitent aux âmes qui en deviennent plus prudentes et plus humbles; mais plusieurs tombent et ne se relèvent point; d'autres se relèvent pour tomber encore. S'il est avantageux pour les élus de tomber, c'est en ce sens qu'ils se relèvent parfois avec une vertu plus solide.

3. — L'homme est-il rétabli par la pénitence dans sa première dignité ?

Le péché enlève à l'homme deux dignités, l'une devant Dieu, l'autre devant l'Eglise. — Devant Dieu, il le prive à la fois de sa dignité principale et de sa dignité secondaire. La dignité principale, celle d'enfant de Dieu, se recouvre par la pénitence, ainsi qu'on le voit dans

la parabole de l'Enfant prodigue, qui reçut, par ordre de son père, « sa première robe, son anneau et sa « chaussure. » (Luc, xv, 22.) La dignité secondaire, l'innocence, dont le frère aîné de l'Enfant prodigue se glorifiait en disant : « Depuis tant d'années que je vous « sers, je n'ai jamais manqué à vos ordres » (Luc, xv, 29), ne se recouvre pas; mais un pénitent obtient parfois davantage, car, selon la pensée de saint Grégoire, « ceux « qui déplorent leurs égarements peuvent réparer leurs « pertes par de plus grands gains et donner une plus « grande joie au ciel : ainsi le soldat qui, après avoir « fléchi un instant, presse courageusement l'ennemi, est « plus aimé de son général que celui qui n'a pas pris la « fuite, mais qui n'a rien fait d'héroïque. » — Devant l'Eglise, le péché qui rend un homme indigne d'exercer les fonctions du saint ministère, lui fait perdre les dignités ecclésiastiques. Or les saints Canons défendent de les rendre à ceux qui ne se repentent pas, ou qui font pénitence négligemment, surtout lorsqu'ils ont encouru publiquement une irrégularité ou donné quelque grand scandale.

La pénitence parfaite peut, toutefois, leur faire obtenir leur réintégration dans le poste qu'ils occupaient. Saint Pierre, qui avait renié son divin Maître, fut néanmoins établi chef de l'Eglise.

4. — Les œuvres faites dans l'état de grâce peuvent-elles être frappées de mort ?

« Si le juste se détourne de sa justice, toutes les œuvres « de justice qu'il aura faites seront oubliées. » (Ezéch. XVIII, 24.)

Par similitude avec les êtres vivants, une chose qu'un obstacle empêche de produire son effet propre est dite

frappée de mort. Puisque les œuvres faites dans la charité ont pour effet propre de conduire l'homme à la vie éternelle, on s'exprime bien en disant qu'elles sont frappées de mort par le péché mortel, qui les empêche de produire cet effet.

5. — Les œuvres frappées de mort revivent-elles par la pénitence ?

Les œuvres faites dans la charité ont été acceptées de Dieu; elles sont seulement privées de leur efficacité, en ce qui est de la vie éternelle, par l'obstacle du péché mortel. Cet obstacle enlevé, elles recouvrent la vertu de nous conduire à la vie éternelle; donc elles revivent.

Ces œuvres n'étaient pas frappées de mort en elles-mêmes; leur action était seulement paralysée par l'obstacle qui rendait l'âme indigne de la vie éternelle. L'âme écarte-t-elle cet obstacle, elles récupèrent leur vertu.

6. — La pénitence vivifie-t-elle les œuvres mortes ?

« Quand je distribuerais tout mon bien aux pauvres, « quand je livrerais mon corps aux flammes, tout cela ne « sert de rien si je n'ai pas la charité. » (1 Cor. XIII, 3.)

Les œuvres mortes sont ainsi appelées, parce que, faites sans la charité, elles ne dérivent pas du principe de la vie spirituelle. La pénitence, ne pouvant en aucune manière les en faire procéder, ne les vivifie point.

Ainsi que le remarque saint Grégoire, si Dieu se souvient des œuvres bonnes de leur nature, mais faites dans l'état du péché, ce n'est pas pour les récompenser par la vie éternelle, qui n'est due qu'aux œuvres vivantes, c'est-à-dire faites dans la charité; mais c'est afin de les récompenser par des biens temporels, comme on le voit par cette parole d'Abraham au mauvais riche: « Souvenez-vous que vous avez reçu les biens pendant « votre vie. » On peut croire aussi que les bonnes œuvres des pécheurs, tout inutiles qu'elles sont pour le ciel, serviront, au Jugement dernier, à leur obtenir une condamnation moins sévère.

QUESTION 90.

DES PARTIES DE LA PÉNITENCE EN GÉNÉRAL.

Que ces parties sont la contrition, la confession et la satisfaction.

1. — La Pénitence a-t-elle des parties ?

Les parties constituent l'intégrité d'une chose. Or nous avons reconnu que les actes humains servent de matière au sacrement de Pénitence. Nous ferons voir plus loin que ces actes sont au nombre de trois : la contrition, la confession et la satisfaction. Donc le sacrement de Pénitence a des parties.

La pénitence, considérée comme vertu, n'a pas proprement de parties ; les actes qui l'accompagnent sont ses effets plutôt que ses parties. Ce n'est que comme sacrement qu'elle a pour parties les actes humains, qui sont sa matière prochaine.

2. — La contrition, la confession et la satisfaction doivent-elles être assignées comme parties de la Pénitence ?

Ces trois actes sont la matière prochaine du sacrement de Pénitence, et l'absolution du prêtre en est la forme. — Comme il ne s'agit pas seulement, dans ce sacrement, de rétablir l'égalité de la justice, mais qu'il faut surtout y regagner l'amitié de Dieu, qui a été offensé, la réparation de l'offense doit être opérée par le pécheur selon la volonté divine, à laquelle il est nécessaire de se conformer. Le pénitent doit donc, premièrement, former la résolution de réparer l'offense de Dieu, et c'est ce qu'il fait dans la contrition ; secondement, se soumettre au jugement du

prêtre qui tient la place de Dieu, ce qu'il fait par la confession ; troisièmement, réparer ses fautes selon les décisions du ministre de Dieu, d'où la satisfaction. Il est manifeste par là que la contrition, la confession et la satisfaction doivent être assignées comme parties du sacrement de Pénitence.

Quoique la contrition soit intérieure de sa nature, elle peut néanmoins servir de matière au sacrement par les actes extérieurs qu'elle produit, et surtout en ce qu'elle implique le propos de se confesser et de satisfaire.

3. — La contrition, la confession et la satisfaction sont-elles des parties intégrantes de la Pénitence ?

Ces trois actes n'en sont ni des parties subjectives, ni des parties potentielles ; ils en sont des parties intégrantes. Et, en effet, ils concourent à constituer l'intégrité du sacrement sans en renfermer toute la vertu.

4. — Divise-t-on bien la pénitence en pénitence avant le baptême, en pénitence des péchés mortels, et en pénitence des péchés véniels ?

Cette division, proposée par saint Augustin, est fondée en raison ; car rien n'empêche de distinguer, dans la pénitence considérée comme vertu, trois espèces qui correspondent aux trois changements de vie que le pénitent peut se proposer. A-t-il l'intention de renaître à une vie nouvelle par la régénération spirituelle, c'est la pénitence avant le baptême. Veut-il réformer une vie que le péché a corrompue, c'est la pénitence des péchés mortels. Forme-t-il le dessein de s'avancer dans les voies de la vie spirituelle, c'est la pénitence des péchés véniels, que les actes de charité peuvent effacer.

**FIN DE LA TROISIÈME PARTIE,
QUE SAINT THOMAS N'A PAS ACHEVÉE.**

SUPPLÉMENT

A

LA TROISIÈME PARTIE.

DE LA PÉNITENCE. (Suite.)

DES PARTIES DE LA PÉNITENCE EN PARTICULIER.

		Quest.
DES PARTIES DE LA PÉNITENCE EN PARTICULIER. (V. p. 406.)	Contrition.	Nature..... 1
		Objet..... 2
		Etendue..... 3
		Durée..... 4
		Effet..... 5
	Confession.	Nécessité..... 6
		Nature..... 7
		Ministre..... 8
		Qualités..... 9
		Effets..... 10
	Satisfaction.	Sceau ou secret..... 11
		Définition..... 12
		Possibilité..... 13
		Qualités..... 14
		Moyens..... 15

EXPLICATION.

Nous l'avons dit, le tableau précédent, celui-ci et le suivant ne sont qu'un seul et même, que saint Thomas, prévenu par la mort, n'a pas eu le temps de compléter.

Le *Supplément*, tiré de son *Commentaire* sur Pierre Lombard, commence à la nature de la contrition. Nous parlerons, en particulier, de la contrition, — de la confession — et de la satisfaction, qui sont les parties du sacrement de Pénitence.

SUPPLÉMENT

A

LA TROISIÈME PARTIE.



QUESTION 1.

DE LA NATURE DE LA CONTRITION.

Définition de la contrition. — Son rapport avec la vertu de pénitence. — L'attrition n'est pas la contrition.

1. — La contrition est-elle la douleur du péché avec le propos de se confesser et de satisfaire à la justice divine ?

L'homme qui s'écarte des préceptes divins s'attache à son sens propre, comme le marque cette parole : « Le principe de tout péché est l'orgueil. » (Eccl. x, 15.) Ce qui détruit le péché doit donc nécessairement détacher sa volonté de son sens particulier. Or, par similitude avec les corps qui ne cèdent pas sous la pression, on appelle dure et inflexible toute volonté opiniâtrément attachée au

mal, et on dit que la volonté est brisée quand elle se dégage enfin du péché. Mais, parce que le pécheur, pour obtenir miséricorde, doit se dépouiller totalement de l'affection au mal et à son sens propre, ce n'est pas assez que sa volonté soit comme partagée en grands éclats; elle doit être broyée. De là le mot *contrition*, qui désigne, sous l'image d'une pulvérisation, ce dépouillement complet. Comme la définition que l'on nous propose signale, dans la contrition, un acte de la vertu de pénitence par ces mots: « la douleur du péché; » et une partie du sacrement, par ces autres paroles: « avec le propos de se « confesser et de satisfaire à la justice divine, » nous sommes fondé à dire qu'elle est bonne.

Bien que la contrition remette parfois toute la peine, la confession et la satisfaction sont encore nécessaires, soit parce que l'homme n'a jamais la certitude d'être soustrait à tout châtement, soit parce que la confession et la satisfaction sont de précepte; aussi la contrition en doit-elle toujours renfermer le vœu.

2. — La contrition est-elle un acte de vertu ?

Le broiement de la volonté attachée au mal est une action bonne de soi; la contrition, qui le désigne, marquant une certaine droiture de la volonté humaine, est dès-lors un acte de la vertu par laquelle le péché est détruit, un acte de la vertu de pénitence.

On a dit: La contrition est une douleur; or la douleur est une passion: donc la contrition n'est pas un acte de vertu. — Il y a deux sortes de douleur. Celle qui a son siège dans la sensibilité est plutôt l'effet de la contrition que la contrition elle-même. Celle qui, résidant dans la volonté, y constitue proprement le déplaisir ou la détestation du péché, est la contrition même. Tel est l'acte de la vertu de pénitence.

Le mot *attrition* désigne l'acheminement à la contrition; il marque un

certain déplaisir ou regret du péché, au lieu que la contrition énonce la perfection de ce déplaisir et de ce regret (1).

3. — L'attrition peut-elle devenir la contrition?

L'attrition a pour principe la crainte servile, tandis que la contrition émane de la crainte filiale. Cela seul prouve que l'attrition ne devient pas la contrition.

Plusieurs disent que l'attrition devient la contrition, comme la foi informe devient la foi formée. Mais cela n'est pas vraisemblable ; car si l'habitude de la foi informe peut devenir une habitude animée par la charité, on n'en saurait dire autant des actes mêmes de la foi informe : la charité survenant, ceux-ci font place aux actes de la foi formée. Or l'attrition et la contrition consistent dans un acte et non dans une habitude. D'un autre côté, si les vertus infuses proviennent de la charité, elles ne sont pas des habitudes informes. Par conséquent, avant l'infusion de la grâce sanctifiante, l'homme n'a pas l'habitude qui produit plus tard l'acte de la contrition. Donc l'attrition ne peut en aucune manière devenir la contrition.

(1) On va voir tout à l'heure que la contrition diffère encore de l'attrition sous un autre rapport.



QUESTION 2.

DE L'OBJET DE LA CONTRITION.

La peine méritée, — le péché originel, — tous les péchés actuels, — les péchés futurs, — chaque péché mortel en particulier, — sont-ils l'objet de la contrition ?

1. — L'homme doit-il être contrit non-seulement de ses péchés, mais encore des peines de ses péchés ?

On déplore la peine, on en gémit ; mais on n'en a pas la contrition, mot qui signifie le broiement d'une volonté dure et obstinée. Une telle expression ne saurait convenir à l'abattement et à la souffrance que cause la peine.

La douleur qui regrette la vertu perdue par le péché n'est pas essentiellement la contrition ; mais elle est l'un de ses principes : on est porté à déplorer une faute à cause du mal qui s'en est suivi.

2. — L'homme doit-il avoir la contrition du péché originel ?

Nous ne contractons pas le péché originel par notre volonté ; il nous vient de notre origine, qui nous transmet une nature corrompue. On peut en avoir le déplaisir ou la douleur, mais non la contrition proprement dite qui pulvérise en quelque sorte l'endurcissement de la volonté, puisqu'il n'en provient pas.

3. — L'homme doit-il avoir la contrition de tous les péchés actuels qu'il a commis ?

Le péché actuel provient de ce que la volonté ne se sou-

met pas à la loi de Dieu, soit qu'elle la viole par une transgression ou par une omission, soit qu'elle agisse en-dehors d'elle. Dans tous les péchés mortels ou véniels, il y a donc toujours une certaine dureté de la volonté que la contrition, dans la rémission qui nous en est faite, doit pulvériser.

Obligé d'avoir la contrition de chacun de ses péchés mortels, l'homme doit examiner sa conscience, afin de se les rappeler tous. Mais s'il ne peut les découvrir exactement dans une diligente recherche, il suffit qu'il en soit contrit suivant le souvenir général qu'il en a conservé; il doit toutefois regretter et les péchés commis et l'oubli provenant de sa négligence. Se souvient-il ensuite de quelques-uns, il est tenu de les détester en particulier: ainsi le pauvre qui ne peut payer ses dettes est excusé, bien qu'il doive satisfaire à ses obligations aussitôt qu'il en a la possibilité. — Pour les péchés véniels, il faut en avoir la contrition, de la même manière que l'on en doit faire pénitence (1).

4. — La contrition se rapporte-t-elle aux péchés futurs ?

La contrition se rapporte principalement aux péchés passés; elle n'a pour objet les péchés futurs que d'une manière secondaire, en tant qu'elle s'adjoint quelque chose de la prudence. Déplorant le passé, elle prend des précautions pour ne plus pécher à l'avenir.

5. — L'homme doit-il être contrit des péchés d'autrui ?

Acte de la vertu de pénitence, la contrition n'a pas pour objet les péchés des autres; on ne se repent que de ses propres actions. La contrition doit être là où était auparavant l'endurcissement du péché.

On s'afflige des péchés d'autrui, on n'en a pas la contrition.

(1) Voy. q. 87, a. 1.

6. — La contrition de chaque péché mortel est-elle requise?

Il y a des remèdes différents pour les différentes maladies. « Ce qui guérit le talon ne guérit pas l'œil, » dit saint Jérôme. Or la contrition est ce remède particulier pour chacun des péchés mortels. De plus, la contrition se manifeste par la confession, où il faut accuser chaque péché mortel. Donc on doit avoir la contrition de tous en particulier. — Mais, remarquons-le, la contrition peut être considérée sous deux points de vue : dans son principe et dans son terme. J'appelle principe de la contrition la pensée par laquelle, songeant à un péché, on en conçoit au moins l'attrition. Il est hors de doute que la contrition, à son début, doit embrasser en particulier chacun des péchés mortels dont on se souvient. J'appelle terme de la contrition la dernière perfection de la douleur animée par la grâce. Il suffit alors d'un acte de contrition général pour tous les péchés ; cet acte agit en vertu de toutes les dispositions précédentes.



QUESTION 3.

DE L'ÉTENDUE DE LA CONTRITION.

Comment il faut entendre que la contrition est la plus grande douleur que l'homme puisse éprouver. — La contrition peut-elle être excessive ? — Devons-nous avoir plus de douleur d'un péché que d'un autre ?

1. — La douleur de la contrition est-elle la plus grande que l'homme puisse éprouver ?

La douleur essentielle à la contrition, qui réside dans la volonté où elle constitue le déplaisir du péché passé, doit l'emporter sur toutes les autres douleurs. En effet, autant doit plaire une chose, autant son contraire doit déplaire : la fin dernière devant nous plaire par-dessus tout, le péché qui nous en détourne doit être détesté par-dessus tout. — Il en est autrement de la douleur sensible ; celle-ci, dans la contrition, n'est pas nécessairement la plus grande que l'homme puisse éprouver. La partie sensitive de notre être est plus fortement impressionnée par ses sensations propres que par l'influence de la raison, qui ne la fait pas mouvoir à son gré.

La douleur sensible fait couler plus de larmes que la contrition, parce que le mal temporel nous frappe plus vivement que le mal spirituel. Il peut très-bien arriver que les hommes, qui apprécient difficilement leurs propres affections, s'imaginent détester moins ce qu'ils détestent davantage. On doit, à cet égard, se garder d'inquiéter un pénitent.

2. — La douleur de la contrition peut-elle être excessive ?

Les vertus morales sont viciées par excès et par défaut. La contrition est l'acte de la pénitence, vertu morale ; elle peut donc être excessive. — Prise pour la douleur de la raison qui déplore et déteste le péché, elle ne tombe pas plus dans l'excès que la charité elle-même, dont elle tire son accroissement. Mais la douleur sensible peut certainement être exagérée, comme toute affliction extérieure du corps. On doit y consulter sa santé et ne pas affaiblir les forces dont on a besoin pour remplir ses devoirs. L'Apôtre le disait : « Rendez à Dieu un culte raisonnable. » (Rom. XII, 1.)

3. — Doit-on avoir plus de douleur d'un péché que d'un autre ?

Considérons - nous la contrition comme appliquée à chaque péché en particulier, la volonté supérieure doit concevoir plus de douleur pour l'un que pour l'autre. Plus un acte est désordonné, plus Dieu est offensé. — La douleur sensible, en ce qui est de la pénitence que la volonté s'impose en réparation de l'offense, doit pareillement être plus intense pour un péché plus grave. Mais celle qui est produite par l'âme dans la partie inférieure de notre être est subordonnée, non plus à la gravité des péchés, mais à nos facultés sensibles.

Considérons-nous la contrition comme embrassant tous les péchés en général, ainsi qu'il arrive dans l'acte de la justification ; alors, ou elle procède de la considération de chaque péché en particulier, ou elle implique au moins le désir de penser à chacun d'eux. Dans le premier cas, tout en ne formant qu'un seul acte, elle garde

virtuellement la distinction des péchés ; dans le second, elle renferme encore implicitement plus de douleur pour l'un que pour l'autre.



QUESTION 4.

DE LA DURÉE DE LA CONTRITION.

En quel sens la vie présente est un temps de contrition. — De la douleur continuelle du péché. — Que la contrition n'existe plus après la mort.

1. — Toute la vie présente est-elle un temps de contrition ?

« Ne soyez pas sans crainte au sujet du péché par-
« donné. » (Eccl. v, 5.)

Le péché, retardant notre marche vers Dieu, nous a fait perdre un temps irréparable. Nous devons le détester pendant toute la durée de notre vie. « En délivrant
« l'homme de ses fautes et de la peine éternelle, disait
« Hugues de Saint-Victor, Dieu l'enchaîne à une con-
« trition perpétuelle. »

2. — Est-il utile d'avoir continuellement la douleur du péché ?

« Bienheureux ceux qui pleurent. » (Matth. v, 4.)

Il est utile de conserver sans cesse la douleur du péché pour ce qui est du déplaisir de la raison. Sous ce

rapport, la durée et l'intensité de la contrition n'ont rien d'excessif; plus l'homme en exerce fréquemment les actes, plus il plaît à Dieu. Mais la passion même de la douleur excitée par la volonté doit être modérée dans son intensité et dans sa durée, de peur qu'elle ne jette l'homme dans le désespoir, dans la pusillanimité ou dans d'autres vices pareils.

3. — Les âmes, après cette vie, ont-elles encore la contrition du péché ?

Au ciel, les saints n'éprouvent aucune douleur. — En enfer, la douleur des damnés n'est ni produite par la grâce ni méritoire. — Dans le purgatoire, le regret du péché, quoique formé par la grâce, n'en mérite pas directement la rémission. — La véritable contrition du péché, douleur à la fois formée par la charité et méritoire, n'existe donc pas après cette vie.



QUESTION 5.

DE L'EFFET DE LA CONTRITION.

La rémission du péché, et parfois celle de toute la peine, est l'effet de la vraie contrition.

1. — La rémission du péché est-elle un effet de la contrition ?

Comme partie du sacrement de Pénitence, la contrition

contribue d'une manière instrumentale à la rémission du péché. Comme acte de vertu, elle donne à notre âme une disposition qui amène comme nécessairement la justification. Ainsi la rémission du péché est son effet.

Dans l'un et l'autre cas, Dieu seul est la cause efficiente et principale de la rémission des péchés ; mais la cause dispositive, et pour ainsi dire matérielle, se trouve dans l'homme. Observons ici que, quand les péchés sont pardonnés devant Dieu en vertu de la contrition seule, il n'est pas permis pour cela de communier avant d'avoir reçu l'absolution des ministres de l'Eglise, auxquels appartient la dispensation de l'Eucharistie.

2. — La contrition peut-elle anéantir toute la peine du péché ?

L'exemple du bon larron, à qui Notre-Seigneur dit : « Vous serez aujourd'hui dans le paradis avec moi, » nous prouve que la contrition anéantit parfois toute la peine des péchés, bien que, comme nous l'avons vu ailleurs, il n'en soit pas toujours de la sorte. — Envisagée dans la charité qui la produit, elle peut mériter non-seulement la rémission de la faute, mais encore l'exemption de toute la peine. Son intensité, en tant que douleur sensible excitée par la volonté, peut même constituer un châtement assez grand pour anéantir la faute et la peine.

L'homme n'en est pas moins obligé de se confesser et de satisfaire à la justice divine ; car, outre qu'il n'est jamais assuré que sa contrition a été suffisante pour effacer son péché et la peine méritée, sa contrition ne serait pas véritable sans le propos de se confesser ; et ce propos, il doit l'accomplir, d'autant plus que la confession est l'objet d'un précepte.

Si la douleur de la contrition est finie, la peine du péché mortel, pour ce qui est de l'intensité, l'est aussi. Mais la contrition a surtout l'avantage

de tirer de la charité une vertu infinie par laquelle elle peut détruire la faute et la peine.

3. — La contrition, si petite qu'elle soit, peut-elle détruire les grands péchés ?

Si la douleur de la raison, qui est la détestation du péché, est si petite qu'elle ne suffise pas à l'essence de la contrition, comme lorsqu'on a moins de déplaisir d'une faute mortelle que ne doit en inspirer la séparation de la fin dernière, elle ne remet aucunement le péché. C'est ainsi que l'amour peut ne pas arriver à l'essence de la charité. Nous disons la douleur de la raison; car la douleur sensible n'est point essentielle à la contrition, et, d'ailleurs, elle n'est point en notre pouvoir. Mais, lorsque la douleur d'avoir offensé Dieu, si faible qu'elle soit, suffit à l'essence de la contrition, elle détruit les plus grands péchés.

Les médecines spirituelles tirent leur efficacité de la vertu infinie qui opère en elles. Comme le Baptême remet également les crimes énormes et les fautes légères; ainsi la vraie contrition efface tous les péchés.



QUESTION 6.

DE LA NÉCESSITÉ DE LA CONFESSION.

La confession est nécessaire au salut de tous ceux qui ont péché mortellement depuis le baptême. — Le Pape lui-même n'en pourrait pas dispenser quelqu'un. — Est-on obligé de se confesser immédiatement après un péché mortel ?

1. — La confession est-elle nécessaire pour le salut ?

Boëce disait: « Si vous attendez du médecin le soulagement de votre mal, il est nécessaire de le lui découvrir. »

La passion du Christ produit son efficacité par les sacrements de l'Eglise. A moins qu'on ne les reçoive, ou de fait, ou du moins d'intention, si la nécessité empêche de les recevoir réellement, aucun péché, soit actuel, soit originel, ne saurait être remis. Il suit de là que les sacrements institués pour la rémission des péchés qui ferment l'entrée du ciel sont de nécessité de salut, et tels sont le Baptême et la Pénitence. Or, de même que, en demandant le baptême, on se soumet aux ministres de l'Eglise, à qui en appartient la dispensation; de même doit-on, pour recevoir le sacrement de Pénitence en rémission de ses péchés, s'y soumettre par la confession: car s'ils n'avaient pas la connaissance des fautes commises, ils ne pourraient pas y appliquer les remèdes convenables. Donc, pour quiconque est tombé dans quelque péché mortel depuis le baptême, la confession est de nécessité de salut.

On nous dira peut-être qu'on ne lit nulle part que saint Pierre, ou sainte Magdeleine, ou saint Paul, se soient confessés. — Beaucoup de faits n'ont pas été écrits; mais, d'ailleurs, Jésus-Christ avait sur les sacrements un pouvoir d'excellence en vertu duquel il pouvait en produire l'effet sans le rit extérieur.

2. — La confession est-elle de droit naturel ?

Les sacrements sont de droit divin et non de droit naturel : la confession, dont la nécessité repose sur celle d'un sacrement, n'appartient pas au droit naturel; elle est de droit divin.

Il est de droit naturel de confesser ses péchés, non à l'homme, mais à Dieu. Adam fut blâmé d'avoir excusé sa faute; Caïn, d'avoir nié la sienne. Sous la loi de nature, il suffisait de se reconnaître coupable devant Dieu, au moyen d'un acte intérieur. La loi mosaïque exigeait que l'on fit une certaine déclaration de ses péchés, en se conformant à certains rites extérieurs; par exemple, en offrant des victimes. La loi nouvelle prescrit un aveu spécial et circonstancié.

3. — Tout homme est-il obligé de se confesser ?

Tout homme est obligé de se confesser. D'abord, le droit divin nous en fait un devoir, puisque la confession doit servir de remède à nos péchés. Ceux-là y sont strictement astreints qui sont tombés dans quelque péché mortel depuis leur baptême. L'Eglise, de son côté, nous prescrit la confession dans le décret du concile de Latran, où il est dit : « Que tout fidèle de l'un et de l'autre « sexe, parvenu à l'âge de discrétion, confesse ses pé-
« chés, etc... »

Il ne nous est pas possible d'éviter tous les péchés véniels; c'est pourquoi il y a toujours lieu, même pour les personnes qui n'ont pas péché mortellement, de recourir à la Pénitence, et, par conséquent, à la confes-

sion. Ce n'est pas que nous soyons tenus, en raison même du sacrement, à confesser les péchés légers; mais l'Eglise peut très-bien y obliger ceux qui n'ont pas d'autres fautes à se reprocher, à moins que l'on ne dise avec quelques-uns que celui qui ne se sent coupable d'aucun péché mortel n'est pas pour cela obligé de confesser ses péchés véniels, et que, pour satisfaire au précepte de l'Eglise, il suffit qu'il se présente au prêtre pour lui déclarer qu'il n'a sur la conscience aucune faute grave.

4. — Est-il permis de confesser un péché qu'on n'a pas commis ?

Non; ce serait un mensonge. On se confesse pour faire connaître l'état de sa conscience, et, au lieu de le découvrir, on le cacherait. Une telle confession ne remplirait pas le but de l'institution divine.

Un juste craint toujours d'avoir vicié par quelque endroit le bien qu'il a fait, et c'est ce qui faisait dire à Job : « Je redoutais toutes mes œuvres. » (ix, 28.) Il est d'une bonne âme de manifester une telle crainte. — Quand on ne sait si un péché est mortel, on est tenu de le confesser, tant que subsiste le doute, mais non d'affirmer qu'il soit mortel; on doit se contenter de dire que l'on en doute, et attendre le jugement du confesseur.

5. — Est-on obligé de se confesser immédiatement après avoir péché ?

Dire que l'on commet un nouveau péché mortel si l'on ne confesse pas immédiatement celui dont on est coupable, ce serait multiplier les fautes mortelles à l'infini; cela ne paraît pas raisonnable.

La résolution de se confesser étant liée à la contrition, on est obligé de la former du moment où l'on doit avoir la contrition d'un péché, c'est-à-dire lorsque les péchés se présentent à la mémoire, surtout dans le danger de mort ou dans telle conjoncture qui en fera commettre un nouveau, si les premiers ne sont pas pardonnés. Un prêtre,

par exemple, qui serait tenu de dire la messe, devrait se confesser auparavant du péché mortel qu'il aurait sur la conscience, et s'il ne le pouvait pas, faute de confesseur, il devrait au moins avoir la contrition et le ferme-propos de se confesser à la première occasion. — Quant à la confession réelle, on peut y être obligé de deux manières : 1^o par accident, quand on est tenu, comme nous le disions tout à l'heure, de remplir une obligation dont on ne peut s'acquitter sans commettre un nouveau péché, à moins de s'être confessé préalablement, dans le cas où on en a la commodité ; 2^o par le précepte même, et, sous ce rapport, le délai de la confession peut, ce semble, être assimilé à celui du baptême, que l'on n'est pas tellement tenu de recevoir au moment où l'on en a formé le propos que l'on doit encourir un péché mortel, si on ne le reçoit pas tout aussitôt, puisqu'il n'y a pas même de temps déterminé au-delà duquel ce délai soit imputé à péché mortel. La nécessité de la confession n'est pas plus pressante en elle-même que celle du baptême. Mais, comme il y a obligation d'accomplir, dans le cours de la vie, ce qui est de nécessité de salut, le précepte de la confession oblige par lui-même dans le danger de mort, comme celui du baptême. Aussi saint Jacques recommande-t-il en même temps de se confesser et de recevoir l'Extrême-Onction. On peut ainsi regarder comme fondée l'opinion de ceux qui disent que, malgré les périls du retard, il n'y a pas d'obligation stricte de se confesser aussitôt que l'on a péché. L'Eglise accorde le délai d'une année (1).

(1) Il ne s'agit, dans cet article, que des cas où l'on encourt un nouveau péché mortel en retardant sa confession. Tout le monde comprend qu'un tel délai est toujours très-dangereux pour le salut, à cause des surprises de la mort.

6. — Quelqu'un peut-il être dispensé de la confession ?

La Pénitence, dont la confession fait partie, est nécessaire au salut, comme le Baptême. Nul, conséquemment, n'en saurait être dispensé.

Fondée sur la foi et sur les sacrements, l'Eglise ne saurait y rien changer. De même que le Pape n'a pas le pouvoir de dispenser du baptême, il ne peut pas non plus exempter de la confession ceux qui se trouvent dans la nécessité de recourir au sacrement de Pénitence. Il pourrait seulement les dispenser du précepte positif de l'Eglise, en leur permettant de différer leur confession annuelle au-delà du temps fixé par la loi ecclésiastique.



QUESTION 7.

DE LA DÉFINITION DE LA CONFSSION.

Définition donnée par saint Augustin. — La confession est un acte de la vertu de pénitence.

1. — Saint Augustin a-t-il bien défini la confession ?

Voici la définition donnée par saint Augustin : « La confession est ce qui, par l'espérance du pardon, fait sortir le mal recélé dans l'âme. » — Cette définition a cela de très-bon qu'elle indique tout à la fois et la substance de l'acte de la confession, qui consiste à révéler ce qui est caché dans l'âme ; et la matière de cet acte, le mal spirituel ; et le motif de cet acte, l'espérance du pardon.

D'autres, pour compléter la définition du saint Docteur, ajoutent avec raison que la confession est faite au prêtre en vue du sacrement de Pénitence.

Le confesseur connaît quelquefois à l'avance les péchés du pénitent; mais, s'il les connaît comme homme, il les ignore comme ministre de Jésus-Christ avant la confession sacramentelle; et, de plus, les actes intérieurs qui ont présidé aux actes extérieurs doivent lui être découverts par l'aveu du pénitent.

2. — La confession est-elle un acte de vertu ?

La confession est une action méritoire qui nous ouvre le ciel. Donc elle est un acte de vertu.

Il suffit, pour qu'un acte soit appelé acte de vertu, qu'il rappelle par sa nature l'idée d'une vertu. Telle est la confession. Elle ne renferme pas, sans doute, tout ce qui constitue la vertu; mais, comme on trouve en elle, ainsi que son nom même l'indique, la manifestation de ce qui est dans la conscience, et, partant, un accord entre la bouche de l'homme et son cœur, elle se rattache à la vertu de vérité.

Si la confession n'était pas un acte de vertu, elle ne serait point prescrite.

3. — La confession est-elle un acte de la vertu de pénitence ?

Bien que la confession soit un acte de la vertu de vérité, elle est aussi un acte de la vertu de pénitence, puisqu'on s'y propose la destruction du péché, que la pénitence a pour objet.



QUESTION 8.

DU MINISTRE DE LA CONFESSION.

On doit se confesser à son propre prêtre, sauf dispense. — Tout prêtre peut absoudre un pénitent à l'article de la mort. — De la pénitence à imposer.

1. — Est-il nécessaire de se confesser à un prêtre ?

L'absolution sacramentelle, qui est le but de la confession, ne peut être donnée que par les prêtres, à qui ont été confiées les clefs de l'Eglise.

Si la grâce des sacrements se répand du chef dans les membres, celui-là seul est le ministre des sacrements de la grâce qui a pouvoir sur le vrai corps du Christ. Tel est le prêtre, qui seul peut consacrer l'Eucharistie. Puisque la grâce est conférée dans le sacrement de Pénitence, le prêtre seul en est le ministre, et c'est conséquemment à lui que doit se faire la confession sacramentelle.

Saint Jacques, il est vrai, a dit : « Confessez vos péchés les uns aux autres. (v, 16.) Mais ces paroles doivent s'entendre d'un avertissement donné aux fidèles de se confesser aux prêtres ; car Jésus-Christ avait réglé d'avance que la confession se ferait aux prêtres, auxquels, dans la personne des Apôtres, il avait conféré le pouvoir de remettre les péchés.

2. — Est-il permis, en certains cas, de se confesser à d'autres qu'à des prêtres ?

Le Maître des Sentences a enseigné qu'il est des cas où il est permis de se confesser à un laïque, à défaut de

prêtre. Nous croyons avec lui que cela pourrait avoir lieu dans la nécessité.

Le vrai ministre du sacrement de Pénitence serait alors suppléé par le Souverain-Prêtre, qui est Jésus-Christ. Une telle confession, toutefois, ne serait sacramentelle que d'une certaine façon (1).

3. — Peut-on, sans être prêtre, entendre, hors le cas de nécessité, la confession des péchés véniels ?

Bède, cité par le Maître des Sentences, a dit : « Découvrons à nos égaux les fautes journalières et légères, mais au prêtre nos fautes plus graves, pour en être purifiés (2). »

Les péchés véniels n'exigent pas le recours à un sacrement pour être pardonnés. L'aveu que l'on en ferait, par un principe de charité, à un simple laïque, pourrait en obtenir la rémission, comme l'action de se frapper la poitrine ou de recevoir l'aspersion de l'eau bénite.

4. — Est-il nécessaire de se confesser à son propre prêtre ?

Le décret d'Innocent III oblige « tous les fidèles de l'un et de l'autre sexe à se confesser à leur propre prêtre, au moins une fois chaque année. »

Il est de l'essence du sacrement de Pénitence que celui qui l'administre possède, outre la puissance d'ordre, la puissance de juridiction. De même qu'un laïque ne pourrait le conférer, ainsi en serait-il du prêtre qui n'au-

(1) Cette pratique, en vigueur du temps de saint Thomas, n'existe plus maintenant. L'Église n'en a jamais fait une loi.

(2) Ce conseil n'est peut-être pas sans utilité pour les communautés religieuses, où il est bon de faire connaître à ses supérieurs les fautes légères, surtout celles qui sont contre la règle du monastère.

rait pas de juridiction. Il n'est donc pas moins nécessaire de se confesser à son propre prêtre qu'il ne l'est de se confesser à un prêtre. Et, en effet, le prêtre ne donnant point l'absolution sans imposer quelque obligation à remplir, celui-là seul peut absoudre un pénitent qui a le droit de l'obliger à faire une chose.

Le pénitent qui verrait un danger probable, soit pour lui-même, soit pour son propre prêtre, dans la confession qu'il doit faire, devrait s'adresser à un supérieur ou demander la permission de se confesser à un autre prêtre. S'il n'y était pas autorisé, il pourrait se conduire comme celui qui manque de confesseur. — Ce serait pécher que de se montrer difficile dans la permission de se confesser à d'autres qu'à soi. La conscience de beaucoup de fidèles est si faible qu'ils mourraient sans confession plutôt que de s'adresser à tel prêtre qui ne leur convient pas. Les curés qui tiennent trop à confesser leurs paroissiens tendent à plusieurs un filet de damnation, dans lequel ils s'engagent eux-mêmes.

5. — Peut-on, en vertu d'un privilège ou d'une permission, se confesser à d'autres qu'à son propre prêtre ?

Oui ; l'évêque, comme pasteur principal, a le droit non-seulement de confesser tous les fidèles de son diocèse, mais encore de se réserver l'absolution de certains cas, et de conférer la juridiction à d'autres qu'au propre prêtre (1).

Le curé, l'évêque et le pape, qui ont un pouvoir immédiat sur un même peuple, peuvent déléguer la juridiction qui leur appartient, mais de telle

(1) C'est ce qui a lieu dans la plupart des diocèses de France, et notamment dans celui de Bayeux, où Mgr l'évêque autorise les curés et les vicaires à entendre les confessions de tous les fidèles qui se présentent à eux, et où, réciproquement, les fidèles ont la permission de s'adresser pour la confession à tout prêtre approuvé.

façon que le pénitencier du pape a une autorité supérieure à celle de l'évêque, et le pénitencier de l'évêque une autorité supérieure à celle du curé. Le pénitent qui s'est confessé au pénitencier de l'évêque n'est jamais obligé de répéter sa confession à son propre prêtre. Il peut se borner à lui confesser des péchés véniels, en déclarant qu'il ne se reproche aucun péché mortel; et le prêtre est obligé de s'en tenir à sa déclaration dans le for de la conscience.

6. — Tout prêtre peut-il absoudre un pénitent à l'article de la mort ?

La nécessité autorise tous les prêtres à absoudre un pénitent à l'article de la mort et à le relever de toutes les excommunications qu'il a encourues; l'Eglise le veut ainsi.

7. — La peine temporelle doit-elle être proportionnée à la grandeur du péché ?

Après le pardon du péché on inflige une peine, comme paiement d'une dette et comme remède salutaire. — Sous le premier rapport, la grandeur de la peine doit, en principe, répondre à celle de la faute; mais on peut considérer que plus la contrition a été grande, moins est considérable la dette qui reste à payer. — La peine, sous le second rapport, ne se mesure pas toujours sur la faute commise. Elle peut être plus forte pour un péché moindre, tantôt parce que, tel péché offrant plus d'attrait que tel autre, on y résiste plus difficilement; tantôt parce que le scandale qui en est résulté est plus grand, et que la multitude doit en être détournée par la perspective de la peine (1).

(1) Ceci s'applique principalement, ce semble, aux pénitences publiques et solennelles.



QUESTION 9.

DES QUALITÉS DE LA CONFESSION.

Il n'est pas nécessaire que la confession soit faite dans la charité. — Elle doit être entière. — Seize qualités que lui assignent les Théologiens.

1. — La confession peut-elle être informe ?

Il n'est pas nécessaire que la confession soit faite dans la charité ; elle peut être informe, comme parlent les Théologiens : autrement, comme on n'est jamais certain d'avoir la charité, nul ne le serait de s'être réellement confessé. C'est pourquoi l'homme qui n'a pas la contrition peut découvrir ses péchés à un prêtre dépositaire des clefs de l'Eglise, et, quoiqu'il ne recueille pas alors les fruits de l'absolution sacramentelle, il pourra, sans réitérer sa confession, être absous lorsqu'il aura changé ses dispositions et qu'il en aura accusé toute la perversité.

2. — La confession doit-elle être entière ?

Il y aurait de l'hypocrisie à partager sa confession en la faisant à plusieurs prêtres.

Les médecins du corps savent très-bien que les maladies s'aggravent du moment qu'un mal différent vient s'y joindre, et que le traitement qui convient à l'une ne convient pas toujours à l'autre : aussi ont-ils besoin de connaître non-seulement l'infirmité qu'ils doivent traiter, mais l'état général de leur malade. Il en est ainsi des péchés. Outre qu'ils s'aggravent par l'adjonction d'un autre, le remède qui conviendrait à quelques-uns pourrait être

une amorce pour en commettre d'autres, l'homme étant sujet à des vices très-opposés. Il est nécessaire, par conséquent, de confesser au même prêtre tous les péchés mortels que l'on a présents à la mémoire; autrement on ne ferait qu'un simulacre de confession.

Le prêtre tient la place de Dieu; il doit pouvoir juger jusqu'à quel point le pénitent est coupable. — Un seul péché ne révèle pas suffisamment la malice de celui qui en a commis plusieurs. — Quant aux péchés oubliés, il suffit de les accuser, sans répéter la confession faite à un autre prêtre (1).

3. — Peut-on se confesser par interprète ou par écrit ?

Considérée comme partie du sacrement de Pénitence, la confession consiste dans un acte déterminé, car tous les sacrements ont une matière déterminée. Or, de même que, pour signifier la sanctification de l'âme, on se sert, dans le baptême, de l'élément le plus souvent employé pour la purification des corps; de même, dans le sacrement de Pénitence, on doit, pour manifester sa conscience, user du moyen principal qui révèle la pensée humaine, c'est-à-dire de la parole elle-même. Les autres moyens ne sont que le supplément de celui-là.

Chacun n'étant tenu qu'à ce qu'il peut, si une personne, soit par mutisme, soit par ignorance d'une langue, ne peut faire usage de la parole, il lui suffira de se confesser par écrit, par signes ou par l'entremise d'une autre personne.

4. — Les seize qualités assignées à la confession par les Ecoles lui sont-elles nécessaires ?

Les Maîtres de la Théologie veulent que la confession soit :

1 ^o Simple,	5 ^o Fréquente,	9 ^o Modeste,	13 ^o Prompte,
2 ^o Humble,	6 ^o Ingénue,	10 ^o Entière,	14 ^o Courageuse,
3 ^o Pure,	7 ^o Discrète,	11 ^o Secrète,	15 ^o Accusatrice,
4 ^o Fidèle,	8 ^o Volontaire,	12 ^o Attendrie,	16 ^o Docile.

(1) Sous-entendez : dont on a reçu l'absolution.

Parmi ces conditions ou qualités, les unes sont essentielles à la confession, les autres sont simplement utiles.

Comme acte de vertu en général, elle doit être *discrète*, c'est-à-dire faite avec intelligence, de manière que le pénitent attache plus d'importance aux péchés les plus considérables; *volontaire* et libre, comme tous les actes vertueux; *pure*, par l'intention que l'on s'y propose; *courageuse*, de telle sorte que la crainte ou la honte n'empêche pas de déclarer toute la vérité. — Comme acte spécial de la vertu de pénitence, elle doit être *modeste*, accompagnée d'une certaine honte qui éloigne la vanité du siècle; *attendrie*, à raison du regret des péchés; *humble*, puisqu'il s'agit de s'avouer faible et misérable. — Comme acte particulièrement propre à elle, elle doit être *fidèle*, vraie; *ingénue*, sans fard, sans ambiguïté; *simple*, expliquant seulement ce qui fait connaître la grandeur du péché; *entière*, n'omettant rien des choses qui doivent être déclarées. — Comme partie du sacrement de Pénitence, qui a le prêtre pour ministre, elle doit être *accusatrice*, de la part du pénitent; *docile*, à la voix du prêtre; *secrète*, par respect pour le tribunal où se confient les secrets de la conscience. — Il est utile, enfin, qu'elle soit *fréquente*, à cause des grâces qui y sont attachées; *prompte*, exempte de délais.

Ces qualités de la confession sont résumées dans les quatre vers latins que voici :

*Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis,
Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda,
Integra, secreta, lacrymabilis, accelerata,
Fortis et accusans, ét sit parere parata.*



QUESTION 10.

DES EFFETS DE LA CONFESSION.

La confession délivre de la mort du péché — et contribue, surtout par sa réitération, à la diminution de la peine temporelle. — Elle ouvre le paradis — et nous donne l'espérance du salut. — Un mot sur les péchés mortels oubliés.

1. — La confession délivre-t-elle de la mort du péché ? Par la confession, on se soumet aux ministres de l'Eglise, dispensateurs des sacrements. La contrition en suppose le vœu, et la mesure de la satisfaction y est déterminée selon le jugement du prêtre. La confession, en un mot, suivie de l'absolution, consomme principalement le sacrement de Pénitence, où s'opère, comme dans le Baptême, la rémission des péchés. C'est pourquoi on peut en raisonner comme du Baptême lui-même, et dire qu'elle délivre de la mort du péché, non-seulement les hommes qui se confessent réellement, mais même ceux qui se confessent de vœu ; que, quand ces derniers accomplissent leur désir, ils reçoivent, comme les personnes déjà justifiées que l'on baptise, une augmentation de la grâce sanctifiante ; et que, si la douleur conçue dès auparavant n'avait pas suffi pour la contrition, ils recevraient néanmoins la rémission de leurs péchés, pourvu qu'en ce moment même ils ne missent point obstacle à la grâce. Il est donc permis d'enseigner que la confession délivre de la mort du péché.

2. — La confession délivre-t-elle, sous certains rapports, de la peine du péché ?

Lorsque la confession est suivie de l'absolution, elle peut délivrer, à deux titres différents, de la peine due au péché : premièrement, par la force même de l'absolution. Sous ce rapport, le vœu seul que l'on en forme suffit pour décharger de la peine éternelle. Je dis de la peine éternelle ; car le pénitent, après le péché pardonné, est encore sujet à une peine temporelle réparatrice et propre à l'exciter au bien, qu'il doit subir dans le purgatoire, mais que le pouvoir des clefs rend assez faible pour qu'il s'en acquitte ici-bas par la satisfaction. Secondement, la confession diminue la peine à subir en vertu de son acte même, qui n'est point sans causer une certaine honte : aussi plus on réitère l'accusation de ses péchés, plus la peine temporelle diminue.

La contrition jointe au désir de se confesser suffit pour délivrer de la peine éternelle, ainsi que du péché lui-même ; mais celui qui se sera confessé et aura reçu l'absolution sera moins puni dans le purgatoire que celui qui n'aura eu que la contrition sans le sacrement de Pénitence.

3. — La confession ouvre-t-elle le paradis ?

Le paradis est fermé à l'homme par le péché et par la peine que le péché mérite. La confession, anéantissant ce double obstacle, nous en ouvre évidemment l'entrée.

On dira peut-être que ce n'est pas la confession qui ouvre le paradis, puisque celui qui meurt avant de s'être confessé peut cependant y entrer. — On répondra que le paradis est fermé à tout homme qui a péché mortellement, jusqu'à ce qu'il ait la volonté de se confesser ; et que, s'il lui est ensuite ouvert par la contrition, qui suppose le ferme-propos de se confesser, la peine qu'il a méritée n'est pas totalement effacée, tant qu'il ne s'est pas confessé réellement et qu'il n'a pas satisfait.

4. — La confession donne-t-elle l'espérance du salut ?

La confession nous donne l'espérance du salut, non-seulement à la façon de nos autres actes méritoires, mais surtout comme faisant partie d'un sacrement qui nous communique les mérites de la passion du Christ.

5. — La confession générale suffit-elle pour effacer les péchés mortels oubliés ?

Il est écrit : « Approchez-vous de Dieu, éclairez-vous de sa lumière, et vous ne serez point confondus. » (Ps. xxxiii, 6.) Celui qui confesse tous ses péchés comme il les connaît, s'approche de Dieu selon son pouvoir. Il ne sera donc pas confondu.

Quiconque, en effet, apporte tous ses soins à se confesser de chacun de ses péchés en particulier et qui s'accuse en termes généraux de ceux qu'il oublie, fait tout ce qui dépend de lui ; on ne peut lui en demander davantage. Dans ce cas, la confession générale de ses péchés, faite au prêtre, en obtient la rémission ; il lui reste seulement à subir, tant qu'il n'en a pas fait la confession spéciale, la confusion qu'il en éprouverait en les confessant.

Pour suppléer à ce qui a manqué à la confession sacramentelle, on est tenu, même après l'absolution reçue, de se confesser des péchés oubliés, lorsqu'ils reviennent à la mémoire, afin que le prêtre puisse imposer une pénitence, et qu'ainsi la rémission en soit plus complète (1).

(1) Il est bon de ne pas oublier que, dans toutes ces questions, le mot péché désigne le péché mortel.



QUESTION 11.

DU SCEAU DE LA CONFESSION.

Stricte obligation du sceau de la confession. — Son étendue quant aux péchés et aux personnes. — De la permission donnée par le pénitent. — De la connaissance extérieure que l'on a du péché.

1. — Un prêtre est-il toujours obligé de taire ce qu'il ne connaît que sous le sceau de la confession ?

Dans les sacrements, les choses extérieures signifient ce qui se passe à l'intérieur. Il en est ainsi dans la Pénitence. La confession faite extérieurement au prêtre est le signe de la confession intérieure par laquelle on se soumet à Dieu. Or, si Dieu couvre le péché de celui qui se soumet à lui par la pénitence intérieure, il faut un signe extérieur de ce silence divin. Ce signe, qui entre dans la nature du sacrement de Pénitence, c'est le secret de la confession. Le prêtre qui le révélerait, violerait le sacrement lui-même. Le secret de la confession présente d'ailleurs de très-grands avantages : les hommes, attirés par lui, confessent leurs péchés avec plus de simplicité.

Le prêtre est censé ignorer ce qu'il sait par la confession, puisqu'il ne le sait nullement comme homme ; il doit prendre garde de trahir son pénitent par parole ou par signe. — Aucune puissance ne peut lui ordonner ou lui permettre de révéler une confession. — Nul n'étant appelé en témoignage autrement que comme homme, il peut, sans blesser sa conscience, jurer qu'il ignore ce qu'il ne sait que comme Dieu. — Un supérieur doit laisser impuni et sans remède le péché qu'il ne connaît pas par une autre voie que celle de la confession.

2. — Le sceau de la confession s'étend-il à autre chose qu'à ce qui est de la confession ?

Le sceau de la confession ne s'étend directement qu'aux péchés qui font l'objet de la confession sacramentelle ; mais, indirectement, il comprend aussi les choses qui serviraient à découvrir le pécheur ou son péché. Le prêtre doit garder sur tout ce qu'il sait un profond silence.

3. — Le sceau de la confession n'oblige-t-il que le prêtre ?

Oui, à proprement parler, parce que le prêtre seul est ministre du sacrement de Pénitence. Néanmoins, toute personne qui participe d'une certaine manière au pouvoir des clefs, soit comme interprète, soit de toute autre façon, est tenue de garder le secret sur ce qu'elle a entendu.

4. — Le prêtre peut-il, avec l'autorisation du pénitent, faire connaître à quelqu'un ce qui lui a été confié sous le sceau de la confession ?

Le pénitent peut faire que le confesseur sache comme homme ce qu'il lui a confessé comme au représentant de Dieu ; il suffit pour cela qu'il lui donne la permission d'en parler. Le prêtre qui use de cette permission ne rompt pas le sceau de la confession ; mais il doit prendre garde que personne ne s'en scandalise et ne soupçonne une violation du sceau.

Il dépend du pénitent que le prêtre acquière la connaissance de son péché par une autre voie que par la confession. La permission qu'il donne fait qu'il n'y a pas rupture du sceau sacramentel.

5. — Peut-on révéler à d'autres ce que l'on sait par la confession, quand on le sait aussi par d'autres voies ?

Si, par cela seul que l'on a entendu un péché en con-

fession, on perdait le droit d'en parler quand on le connaît par une autre voie, la justice sociale en souffrirait notablement: il arriverait que des coupables s'enhardiraient dans le crime par la pensée qu'ils n'ont point à redouter un accusateur dans celui qui les aurait entendus en confession. Les prêtres ne sont pas tenus au secret sur ce qu'ils ont appris comme hommes, soit avant, soit après la confession. Ils peuvent très-bien dire, par exemple: J'ai vu cela. Mais, pour éviter le scandale, ils doivent se taire hors le cas de nécessité.



QUESTION 12.

DÉFINITION DE LA SATISFACTION.

La satisfaction est un acte de la vertu de justice. — Appréciation de la définition qu'en donne le Maître des Sentences.

1. — La satisfaction est-elle un acte de vertu ?

Un acte qui fait partie de la vertu de pénitence et qui contribue efficacement à détruire le péché, est évidemment un acte de vertu. Telle est la satisfaction, qui achève en nous l'anéantissement du péché.—Elle est un acte de vertu, non-seulement parce qu'elle n'implique rien de mauvais ou de défectueux, mais encore parce qu'elle rappelle par son nom même une sorte de milieu et d'égalité pro-

portionnelle entre une chose et une autre, ainsi que le veut la notion de la vertu morale.

2. — La satisfaction est-elle un acte de justice?

La satisfaction, rendant à Dieu ce qui lui est dû, est manifestement un acte de justice; elle établit, comme son nom même l'indique, une sorte d'égalité entre l'offense et la réparation de l'offense, ce qui est précisément le milieu requis par la justice.

3. — La définition de la satisfaction donnée par le Maître des Sentences est-elle admissible?

Cette définition, la voici : « La satisfaction consiste à détruire les causes du péché et les occasions qui nous portent à le commettre. »

Donner satisfaction à quelqu'un, c'est lui offrir une garantie pour l'avenir et une indemnité pour le passé. En ce qui est de l'avenir, la définition que nous venons de rapporter est très-bonne; mais, pour ce qui regarde le passé, il faut y joindre celle de saint Anselme, qui dit : « La satisfaction consiste à restituer à Dieu l'honneur qui lui est dû. » La satisfaction est, en effet, une juste compensation offerte en réparation d'une injure, le paiement d'une dette contractée par le péché.



QUESTION 13.

DE LA POSSIBILITÉ DE LA SATISFACTION.

En quel sens l'homme peut satisfaire à Dieu. — De la satisfaction accomplie par un autre.

1. — L'homme peut-il satisfaire à Dieu ?

La satisfaction est de précepte, puisqu'il est écrit : « Faites de dignes fruits de pénitence. » (Luc, III, 8.) Donc il est possible de satisfaire à Dieu.

Et, en effet, Dieu est plus miséricordieux que les hommes, auxquels il est possible de donner satisfaction. Si l'on entend par ce mot une égalité rigoureuse entre la faute et sa réparation, il nous est, sans aucun doute, impossible d'acquitter la dette de nos péchés. Mais, de même que, dans la reconnaissance, il suffit de rendre ce que l'on peut, parce que l'amitié n'exige pas l'équivalent de ce qu'elle donne, il suffit aussi, dans la satisfaction, de faire tous ses efforts pour rendre à Dieu ce qui lui est dû.

Une offense, direz-vous, emprunte une sorte d'infinité à l'infinité de la majesté divine.—Nous en convenons ; mais la satisfaction, ennoblie et sanctifiée par la grâce, emprunte aussi à la miséricorde divine et aux mérites de Jésus-Christ une sorte d'infinité. Nous sommes incapables d'offrir à Dieu une satisfaction équivalente à l'offense, cela est vrai ; mais il ne nous est pas impossible de lui en offrir une qui suffise.

2. — Peut-on satisfaire pour un autre ?

Il est écrit : « Portez les fardeaux les uns des autres. »

(Gal. vi, 2.) Ces paroles semblent indiquer que l'un peut porter pour l'autre le fardeau d'une pénitence. Cette déduction se confirme par cette autre raison que la charité est plus puissante devant Dieu qu'elle ne l'est auprès des hommes. Parmi les hommes, l'un peut, par amour, payer la dette de l'autre ; à plus forte raison, cela peut-il se faire vis-à-vis le souverain Juge.

Distinguons, toutefois, dans la satisfaction un double objet : le paiement de la dette du passé, et le préservatif pour l'avenir. — En tant que préservatif pour l'avenir, la peine satisfaisante offerte par l'un ne peut pas servir à l'autre ; le jeûne de celui-là ne dompte pas la chair de celui-ci. — Comme paiement de la dette du péché, la satisfaction de l'un, accomplie dans l'état de grâce, peut profiter à l'autre. Nous lisons, dans la vie des Pères, qu'un religieux, guidé par la charité, obtint le pardon de son frère, en faisant sa pénitence. — Quoi qu'il en soit, il ne faut pas permettre, en général, que les uns fassent pénitence pour les autres, puisque la peine satisfaisante doit servir aussi de préservatif pour l'avenir.

Lorsque quelqu'un s'est engagé à accomplir la pénitence d'un autre, celui qui l'a méritée souffre dans le purgatoire jusqu'à ce que l'engagement soit rempli ; et si celui qui a pris l'engagement ne s'en acquitte pas, tous les deux seront punis, l'un pour les péchés qui demandent satisfaction, l'autre pour avoir manqué à sa promesse.



QUESTION 14.

DE LA QUALITÉ DE LA SATISFACTION.

On ne satisfait pas pour un péché mortel sans satisfaire pour les autres. — Peut-on satisfaire pour les péchés remis antérieurement?—Des œuvres faites en péché mortel. — Leur utilité.

1. — Peut-on satisfaire pour un péché sans satisfaire en même temps pour les autres ?

« Dieu a réprouvé certains jeûnes, parce que les gens « qui les pratiquaient se livraient à des querelles et à des « procès. » (Isaïe, LVIII, 3.)

Un péché n'est effacé qu'autant que l'amitié de Dieu nous est rendue. Donc, puisque tout péché mortel, détruisant la charité, nous ravit l'amitié de Dieu, ce serait en vain qu'un pécheur prétendrait satisfaire pour l'un de ses péchés mortels en gardant les autres. Même parmi les hommes, on ne satisfait pas pour un soufflet donné à quelqu'un, si, tout en se prosternant pour lui en faire des excuses, on lui en donne un autre pareil.

2. — Celui qui n'est pas en état de grâce peut-il satisfaire pour des péchés remis antérieurement par la contrition ?

L'Apôtre disait de l'aumône, la principale œuvre satisfactoire : « Quand je distribuerais tous mes biens aux « pauvres, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. » (Cor. XIII, 3.) S'il en est ainsi, la satisfaction accomplie

en état de péché mortel n'a point d'efficacité. Il ne suffit pas, en effet, que la contrition antérieure ait fait pardonner une offense, il faut que Dieu ait pour agréables les œuvres satisfaites qu'on lui offre, et la charité seule, c'est-à-dire l'état de grâce, les lui fait agréer.

Ce conseil de Daniel à Nabuchodonosor : « Rachez vos péchés par des aumônes » (iv, 24), supposait que ce roi cesserait ses péchés, en ferait pénitence et satisferait ensuite par des aumônes.

On nous dira peut-être que si, pour la satisfaction, il faut être en état de grâce, personne n'est assuré d'avoir satisfait. — Voilà précisément pourquoi il est écrit : « Ne soyez point sans inquiétude au sujet de vos péchés même pardonnés. » (Eccl. v, 5.) On n'exige pas cependant que celui qui ne se sent coupable d'aucun péché mortel réitère, à cause de cette crainte, une pénitence accomplie. Celle-ci ne fût-elle pas proprement satisfait, ce dont elle manque à l'insu du pénitent ne le rend pas coupable d'un nouveau péché (1).

3. — La satisfaction accomplie en état de péché commence-t-elle à valoir du moment où l'on recouvre l'état de grâce ?

Non ; car si les œuvres faites hors l'état de grâce sont des œuvres mortes, la pénitence, qui ne leur donne point la vie, ne saurait les rendre satisfaites. Dépourvues du principe de la charité et incapables d'en émaner dans la suite, elles ne sauraient être ni méritoires de la vie éternelle, ni satisfaites.

Ceci ne s'applique pas à l'homme qui aurait obtenu, par la contrition, le pardon de son péché aussitôt après l'avoir commis, et qui, avant de se confesser, aurait fait beaucoup de bonnes œuvres. — Plus la contrition

(1) La conséquence pratique de ces principes, c'est que l'on doit faire sa pénitence en état de grâce.

est grande, plus la peine temporelle est diminuée; or plus on fait de bonnes œuvres, même dans l'état du péché, plus on se dispose à la grâce de la contrition, et dès-lors, selon toute probabilité, moins grande sera la peine à subir. Le confesseur doit prendre cela en considération dans l'imposition de la pénitence.

4. — Les œuvres faites hors de la charité ont-elles quelque mérite?

Il y a deux sortes de mérites : celui de condignité, qui donne un droit strict à la récompense; et celui de congruité, qui engage quelqu'un à donner, en vertu de la bienséance, une récompense pour telle action. — Les bonnes œuvres faites hors de l'état de grâce ne méritent rien *de condigno*, comme parlent les Théologiens; mais elles peuvent mériter *de congruo* trois sortes de biens: les biens temporels, la disposition à recevoir la grâce, et l'inclination aux bonnes actions.

Nos actions n'ont pas par elles-mêmes un mérite rigoureux devant Dieu; elles ne deviennent véritablement méritoires qu'en vertu de la charité, qui rend les biens communs entre les amis, et conséquemment entre Dieu et nous.

5. — Les œuvres de cette espèce mitigent-elles les peines de l'enfer?

Si, par le mot mitiger, on entend que quelqu'un peut être délivré en partie de la peine éternelle déjà méritée, il n'est pas vrai que les œuvres faites hors de l'état de grâce diminuent les peines de l'enfer. Personne n'est délivré de ces peines sans être absous du péché qui les a méritées. Or ces œuvres n'ont le pouvoir, ni d'effacer, ni même d'atténuer le péché mortel. — Si le mot mitiger signifie que ces œuvres amoindrissent, en les prévenant, les peines qu'on encourrait par d'autres péchés, ces œuvres

peuvent servir à mitiger les peines de l'enfer : car, d'abord, elles font éviter des fautes d'omission ; ensuite, disposant d'une certaine façon le pécheur au bien, elles l'empêchent de commettre le mal avec autant de mépris, en même temps qu'elles le portent à s'abstenir d'un grand nombre de fautes. Ces mêmes œuvres méritent parfois une diminution ou un délai de la peine temporelle, comme on le voit par l'exemple d'Achab. (3 Rois, XXI.) Elles méritent aussi, nous l'avons vu, certains biens temporels (1).



QUESTION 15.

DES MOYENS DE SATISFAIRE.

Toute satisfaction implique une œuvre pénale. — Les fléaux de cette vie peuvent être satisfaisants. — Trois espèces de satisfaction : l'aumône, le jeûne et la prière.

1. — Faut-il des œuvres pénales pour satisfaire ?

Soit que nous regardions le passé, soit que nous envisagions l'avenir, la satisfaction doit se faire au moyen de certaines œuvres pénales. Comme compensation des offenses, elle doit consister, de la part du pécheur, dans une privation qui honore Dieu ; et, pour cela, l'œuvre qui

(1) Il est vraisemblable que celui qui aura fait de telles œuvres trouvera, au dernier jour, un Juge moins sévère.

la constitue doit être tout à la fois bonne et pénale : bonne, afin qu'elle puisse rendre hommage à Dieu ; pénale, pour qu'elle dépouille le pécheur de quelque chose. La satisfaction, ayant aussi pour but de faire éviter les fautes à l'avenir, doit, sous cet autre rapport, consister dans des œuvres pénales dont le souvenir portera désormais le pénitent à s'éloigner du péché avec plus de vigilance.

2. — Les fléaux de la vie présente sont-ils satisfactoirs ?

Lorsque les maux que Dieu inflige à nos péchés sont acceptés et reçus de nous avec patience, ils deviennent, pour ainsi parler, un bien que nous nous approprions, et nous nous en faisons par là autant de moyens satisfactoirs. Mais si nous les repoussons avec impatience, ils ne sont point à nous ; et, au lieu de se transformer en satisfactions, ils restent de purs châtiments.

Le même feu, a dit saint Grégoire, fait briller l'or et fumer la paille : ainsi, les fléaux purifient les bons et endurecissent les méchants. Communs aux uns et aux autres, ils ne sont satisfactoirs que chez les bons.

3. — Y a-t-il trois espèces d'œuvres satisfactoirs ?

Les œuvres satisfactoirs sont convenablement divisés en trois espèces, qui sont : l'aumône, le jeûne et la prière.

En effet, la satisfaction doit consister, premièrement, à se priver de quelque chose pour l'honneur de Dieu : or l'aumône cause une privation dans les biens de la fortune ; le jeûne, une privation dans les biens du corps ; et la prière consacre à Dieu tous les biens de notre âme. — La satisfaction doit, en second lieu, sauvegarder la vertu pour l'avenir ; et cette triple satisfaction a pour effet de tarir la concupiscence de la chair, la concupiscence

des yeux et l'orgueil de la vie, les trois principales sources du péché.

Tout ce qui contribue à dompter la chair est compris sous le jeûne; tout ce qui rend service au prochain est renfermé sous l'aumône; tout moyen de rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû rentre dans la prière.



DE LA PÉNITENCE. (Suite.)

DE LA PÉNITENCE. (Suite.)

		Quest.	
DE LA PÉNITENCE. (V. p. 404.)	Sujet.....	16	
	Pouvoir des clefs.	Les clefs. {	Existence de ce pouvoir..... 17
			Effets..... 18
			Ministres de ce pouvoir..... 19
		Sujets sur lesquels il peut être exercé... 20	
		Nature de l'excommunication..... 21	
	L'excom- munication.	{	Qui peut la lancer ou la subir. 22
			De la communication avec les excom- muniés..... 23
			Absolution de l'excommunication. 24
		Les indulgences. {	En elles-mêmes..... 25
			Ceux qui peuvent en accorder..... 26
		Ceux qui peuvent les gagner..... 27	
	Rit solennel de la Pénitence.....	28	

EXPLICATION.

Nous allons maintenant traiter du sujet de la Pénitence¹⁶, — du pouvoir des clefs — et du rit solennel de la Pénitence.

Le pouvoir des clefs comprend le pouvoir des clefs en général, l'excommunication et les indulgences.

Le pouvoir des clefs existe¹⁷. — Ses effets¹⁸, — ses ministres¹⁹, — ses sujets²⁰.

Nature de l'excommunication²¹. — Auteur et sujet²². — Règle sur la communication avec les excommuniés²³. — Absolution de l'excommunication²⁴.

Les indulgences en elles-mêmes²⁵. — Qui peut les accorder²⁶. — Qui peut les gagner²⁷.

Rit solennel de la Pénitence²⁸.

QUESTION 16.

DU SUJET DE LA PÉNITENCE.

On examine si les innocents, les saints et les anges sont susceptibles de la vertu de pénitence.

1. — La vertu de pénitence peut-elle convenir à ceux qui sont innocents ?

Ceux qui sont dans l'état d'innocence n'ont point de péchés qui puissent servir de matière à la pénitence : ainsi, ils n'ont pas lieu d'en exercer les actes. Mais, susceptibles de pécher, ils peuvent avoir la pénitence comme habitude, et ils l'ont, en effet, par la grâce sanctifiante qui communique à l'homme toutes les vertus en même temps. Tel un indigent peut avoir la vertu de magnificence comme habitude, quoiqu'il ne lui soit pas donné d'en exercer les actes, faute de moyens.

2. — Les saints qui sont dans la gloire ont-ils la vertu de pénitence ?

La vertu de pénitence, faisant partie de la justice, vertu cardinale, subsistera, comme ici-bas, dans la vie future, avec cette différence que ses actes ne seront plus les mêmes : ils consisteront alors dans des actions de grâces

rendues à Dieu pour sa miséricordieuse bonté qui pardonne les péchés.

3. — Les anges sont-ils susceptibles de la vertu de pénitence ?

La pénitence, comme repentir, ne se rencontre point dans les bons anges, qui n'ont commis aucun péché. Elle existe, comme telle, d'une certaine façon, dans les démons, dont la nature n'a pas été tellement altérée qu'elle soit absolument incapable de haïr le mal ; mais, en tant que vertu, elle leur est impossible, leur péché n'étant susceptible ni d'expiation, ni de pardon. Les anges, en un mot, n'ont point, à proprement parler, la vertu de pénitence.



QUESTION 17.

EXISTENCE DU POUVOIR DES CLEFS.

Il y a dans l'Eglise un pouvoir des clefs. — Ces clefs consistent dans le pouvoir de lier et de délier. — Pourquoi Notre-Seigneur promettait à saint Pierre les clefs, et non pas seulement la clef du royaume des cieux.

1. — Y a-t-il des clefs dans l'Eglise ?

Jésus-Christ a dit à saint Pierre : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux. » (Matth. xvi, 19.) Il y a donc dans l'Eglise un pouvoir des clefs. Et, en effet, si tout dispensateur possède la clef des biens qu'il distri-

bue, les ministres de l'Eglise doivent avoir celle des mystères divins, dont, selon saint Paul, ils sont les dispensateurs. (1 Cor. iv, 1.)

Une clef, dans le sens matériel, sert à ouvrir une porte. La porte du ciel nous étant fermée par le péché, tant à cause de la tache produite dans l'âme qu'à cause de la peine méritée, le nom de clef convient au pouvoir qui lève un tel obstacle. Dans la Trinité divine, où ce pouvoir est souverain, il s'appelle la clef d'autorité. Dans Jésus-Christ considéré comme homme, où il avait pour attribution d'écarter le péché par le mérite seul de la passion qui nous ouvre aussi la porte, il est appelé par quelques-uns la clef d'excellence. Mais, comme le côté du Sauveur, étendu sur la croix, fut ouvert pour communiquer aux sacrements qui ont formé l'Eglise la vertu de sa passion, les ministres de l'Eglise, dispensateurs des sacrements, tiennent aussi, non de leur vertu propre, mais de la vertu de Dieu et de la passion du Christ, un certain pouvoir d'écarter l'obstacle du péché, et ce pouvoir, nous l'appelons, par figure, la clef de l'Eglise ou la clef ministérielle. L'Eglise a donc une clef.

Le ciel est toujours ouvert ; mais les pécheurs eux-mêmes mettent obstacle à ce qu'ils puissent y entrer : de là le besoin pour eux de recourir aux sacrements et au ministère des clefs.

Il convient mieux d'attribuer à l'Eglise la clef du ciel que celle de l'enfer ; car, par la clef du ciel, on entend le pouvoir de remettre non-seulement la peine éternelle, mais encore les peines temporelles qui s'opposent à l'entrée immédiate dans le royaume des cieux. Après tout, si la clef du ciel est la même que celle de l'enfer, il vaut mieux la désigner par son usage le plus digne.

2. — La clef a-t-elle le pouvoir de lier et de délier ?

On peut définir la clef de l'Eglise : « le pouvoir de lier

« et de délier, dont le juge ecclésiastique fait usage pour
 « recevoir dans le royaume des cieux ceux qui en sont
 « dignes et en exclure les indignes. »

En effet, l'exercice de la puissance confiée à l'Eglise ne consiste pas à ouvrir en général le ciel, qui, comme nous l'avons dit, est toujours ouvert; mais il consiste à l'ouvrir pour celui-ci ou pour celui-là, ce qui ne peut se faire régulièrement qu'après avoir pris connaissance de l'état spirituel de ceux qu'il s'agit d'y introduire. Notre définition, exprimant donc d'abord le genre de la chose, dit que c'est un pouvoir. Elle en désigne le sujet, qui est le juge ecclésiastique; puis elle mentionne l'exercice de ce pouvoir, qui consiste à exclure et à recevoir, double effet correspondant à celui d'une clef qui ouvre et qui ferme. Elle indique le royaume des cieux comme objet de cet exercice, et trace enfin par ces mots: « dignes et indignes, » la règle à suivre.

Le pouvoir des clefs, conféré avec le sacerdoce, a besoin, pour être exercé, d'une matière légitime qui lui soit soumise. Cette matière, ce sont les sujets sur lesquels on a juridiction. Avant d'avoir reçu la juridiction, le prêtre possède le pouvoir des clefs; mais il ne lui est pas possible de le réduire à l'acte. C'est pour cela que, dans la définition de la clef, on a fait entrer un mot qui concerne la juridiction.

3. — Y a-t-il deux clefs ou une seule ?

Comme le prêtre doit porter un jugement éclairé sur les dispositions du pénitent avant de le recevoir ou de l'exclure, on distingue deux sortes de clefs : l'une consiste à prendre connaissance des dispositions du sujet et à les juger avec discernement; l'autre s'exerce dans l'absolution même. Elles supposent au fond la même autorité; mais elles se distinguent quant à leur usage : l'une doit préparer l'autre.

Dans le sacrement de l'Ordre, on reçoit deux clefs, et non pas une seule : la clef de la connaissance, ou le droit de juger les consciences ; et la clef du juge, qui lie ou délie. Voilà pourquoi le Seigneur promet à saint Pierre, non pas seulement la clef, mais « les clefs du royaume des cieux » (1).



QUESTION 18.

DES EFFETS DU POUVOIR DES CLEFS.

Le pouvoir des clefs s'étend à la rémission du péché, — à la peine éternelle, — et parfois à la peine temporelle. — Le prêtre peut lier et délier, — mais non arbitrairement.

1. — Le pouvoir des clefs s'étend-il à la rémission du péché ?

Quoique Dieu seul remette les péchés comme auteur principal, le pouvoir des clefs contribue à leur rémission, soit que le pécheur y ait actuellement recours, soit qu'il en forme le vœu. Le baptême lui-même agit comme instrument, et non comme principal agent.

Le sacrement de Pénitence est à la fois le moyen préparatoire et l'instrument de la rémission des péchés.

2. — Les prêtres peuvent-ils remettre la peine du péché ?

Les prêtres remettent la peine éternelle méritée par le

(1) On verra plus loin, q. 19, a. 3, que cette expression est encore susceptible d'une autre interprétation.

péché, mais ils ne remettent pas toujours en totalité la peine temporelle : le sacrement de Pénitence diffère en cela du Baptême.

De là l'obligation d'acquitter une peine satisfactoire. — Si le pénitent est parfaitement contrit, rien n'empêche qu'il ne reçoive la rémission totale de la peine temporelle aussi bien que celle de la peine éternelle. — La confession fréquente, accompagnée de l'absolution, obtient chaque fois une diminution de la peine; or l'augmentation de la grâce peut certainement avoir pour effet de remettre la peine entière.

3. — Le prêtre peut-il lier par le pouvoir des clefs ? Notre-Seigneur a dit à saint Pierre : « Tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel. » (Matth. xvi, 19.) Le prêtre peut donc lier aussi bien que délier.

Le prêtre, il est vrai, délie directement le pénitent qu'il absout et ne lie qu'indirectement celui auquel il refuse l'absolution ; mais, si l'on envisage la peine que le péché mérite, il lie directement son pénitent en lui imposant l'obligation d'accomplir l'œuvre satisfactoire qu'il détermine.

4. — Les prêtres peuvent-ils lier et délier arbitrairement ?

Un instrument n'a son efficacité qu'autant qu'il est mû par le principal agent. Saint Denis observe très-bien que les prêtres, instruments et ministres de Dieu, doivent exercer leurs fonctions sous l'impulsion divine. Pour nous le marquer, Notre-Seigneur, avant de conférer à saint Pierre le pouvoir des clefs, l'assura que Dieu même lui avait inspiré sa confession (Matth. xvi, 17), et, avant d'investir ses Apôtres de la puissance de remettre les péchés, il leur donna l'Esprit-Saint, qui dirige les enfants de Dieu. (Jean, xx, 22.) Un ministre qui aurait la présomp-

tion d'exercer ses fonctions en dehors de l'impulsion divine n'atteindrait pas son but; en s'écartant de l'ordre de la divine Providence, il se rendrait coupable devant Dieu. D'ailleurs, les mêmes médecines ne convenant pas également à tous les malades, les peines satisfactoires indiquées dans les Canons, au lieu d'être imposées indifféremment à tous les pénitents, doivent être modifiées selon le jugement du prêtre, d'après les inspirations de l'Esprit-Saint. Si un médecin fait preuve de prudence en s'abstenant parfois de prescrire des remèdes d'ailleurs efficaces, dans la crainte qu'ils ne soient dangereux à son malade, qui est d'une faible complexion, le prêtre, conduit par l'Esprit divin, prouve aussi sa sagesse en n'imposant pas toujours à son pénitent, pour ne pas le décourager, toute la peine qu'il devrait subir. On juge bien par là que les prêtres ne sauraient exercer arbitrairement le pouvoir de lier et de délier.



QUESTION 19.

DES MINISTRES DES CLEFS.

Les prêtres de l'ancienne loi n'avaient pas le pouvoir des clefs. — Jésus l'a possédé dans toute son excellence. — Les prêtres seuls, à l'exclusion des laïques, jouissent de ce pouvoir. — Les mauvais prêtres le conservent, tant que l'Eglise ne leur retire pas la juridiction.

1. — Les prêtres de l'ancienne loi avaient-ils le pouvoir des clefs ?

Les prêtres de l'ancienne loi ne possédaient pas le pouvoir des clefs. Ils annonçaient bien ce pouvoir dans leur ministère et dans leurs sacrements ; mais, comme le royaume des cieux ne devait pas être ouvert avant la passion de Jésus-Christ, leur sacerdoce ne s'étendait point aux biens célestes, il s'arrêtait à ce qui en était la figure.

Ils n'avaient les clefs que du tabernacle terrestre, figure des biens éternels.

2. — Jésus-Christ a-t-il eu le pouvoir des clefs ?

Le pouvoir de faire une chose réside à la fois dans l'instrument et dans l'agent principal, mais d'une manière différente ; il est plus parfait dans l'agent principal. Or nous possédons le pouvoir des clefs seulement à titre d'instrument, au lieu que le Christ le possède en qualité de principal agent dans l'œuvre de notre salut. Il le possède d'autorité propre en tant qu'il est Dieu, et par ses mérites en tant qu'il est homme. Qui dit les

clefs dit le pouvoir d'ouvrir et de fermer, soit en qualité d'agent principal, soit en qualité de ministre. Donc le Christ a eu le pouvoir des clefs à un degré plus élevé que les prêtres ; il a eu le pouvoir d'excellence.

Les clefs du Christ n'étaient pas les clefs sacramentelles ; elles en étaient le principe.

3. — Les prêtres ont-ils seuls le pouvoir des clefs ?

On distingue deux sortes de clefs : la clef d'ordre et la clef de juridiction. — La clef d'ordre ouvre immédiatement le ciel par la rémission du péché. Les prêtres seuls la possèdent. — La clef de juridiction ouvre seulement l'entrée de l'Eglise militante, à laquelle il faut appartenir pour aller au ciel ; elle s'applique à l'excommunication et à l'absolution des censures dans le for contentieux. D'autres que des prêtres ; par exemple, les archidiaques, les prélats élus et non sacrés, etc., peuvent en être dépositaires. Mais une telle clef ne s'appelle qu'improprement clef du ciel, elle ne fait que disposer à celle-ci.

La juridiction spirituelle peut être possédée par une seule personne ou par plusieurs à la fois : un chapitre, par exemple, en est quelquefois investi. — Les femmes ne doivent avoir ni la clef d'ordre ni la clef de juridiction ; elles peuvent seulement exercer une certaine surveillance sur les personnes de leur sexe qui leur sont soumises et leur imposer quelque correction.

4. — Un homme d'une grande sainteté pourrait-il, sans être prêtre, avoir l'usage des clefs ?

« L'action, dit Aristote, convient à celui qui a la puissance. Le pouvoir des clefs n'appartient qu'aux prêtres ; à eux seuls aussi en appartient l'usage. »

Il y a deux sortes d'agents : l'agent principal et l'agent instrumental. Celui-ci est simplement appliqué par l'a-

gent principal à la production d'un effet. Or, dans l'exercice des clefs, le Christ est, comme Dieu et comme homme, l'agent principal; aucun autre que lui ne peut en faire usage de son propre fonds. L'homme ne saurait être qu'agent instrumental. Quelles que soient donc les grâces dont un laïque soit enrichi, il ne produit point l'effet des clefs, jusqu'à ce qu'il ait reçu, par le sacrement de l'Ordre, la puissance de s'en servir, comme ministre.

On peut distinguer deux bénédictions : l'une que toute personne sainte peut mériter par ses actes propres et transmettre à une autre; puis la bénédiction spéciale qui vient des mérites de Jésus-Christ et où celui qui la donne n'agit que comme instrument: il faut, pour celle-ci, l'excellence de l'ordre, et non de la vertu.

5. — Les mauvais prêtres ont-ils l'usage des clefs ?

S'il fallait être en état de grâce pour donner valablement l'absolution, les fidèles ignoreraient s'ils sont absous de leurs péchés : qui peut savoir si un prêtre est en état de grâce? — Dieu ne veut pas que les dons de sa libéralité soient anéantis par l'iniquité du ministre qu'il charge de nous absoudre.

De même qu'il n'est pas essentiel à un instrument de ressembler à l'homme qui s'en sert, le prêtre, véritable instrument dans l'usage des clefs, peut cesser de ressembler à Jésus-Christ, sans perdre pour cela l'usage des clefs.

6. — Les prêtres schismatiques, hérétiques, excommuniés, suspens ou dégradés, ont-ils l'usage des clefs ?

Ces prêtres conservent le pouvoir des clefs, si on le considère dans son essence; mais ils n'en ont pas l'usage,

faute de matière, c'est-à-dire de sujets sur lesquels ils puissent l'exercer. L'Église peut soustraire ses enfants à l'autorité de qui elle veut. Puisqu'elle prive de juridiction les hérétiques, les schismatiques, etc., en leur retirant leurs sujets, soit d'une manière absolue, soit sous certains rapports, ils ne sauraient faire usage de leurs clefs sur les fidèles qu'elle a soustraits à leur juridiction.

C'est ainsi qu'un prêtre ne pourrait pas consacrer, si on ne laissait à sa disposition aucun pain de froment. Le prélat frappé d'interdiction pourrait encore baptiser et consacrer, mais pour sa condamnation.



QUESTION 20.

DE CEUX SUR QUI PEUT S'EXERCER LE POUVOIR DES CLEFS.



Pour exercer le pouvoir des clefs, il faut un pouvoir de juridiction. — Il y a, de plus, des cas réservés. — Un prêtre peut parfois exercer le pouvoir des clefs à l'égard de son supérieur.

1. — Un prêtre peut-il exercer le pouvoir des clefs sur toute personne ?

De même que, dans la hiérarchie céleste, sous les puissances qui président à tout indistinctement, il y a les principautés auxquelles est dévolu le gouvernement d'une province, et, sous les principautés, les anges préposés à la garde de chaque homme en particulier ; de même, dans la hiérarchie de l'Église militante, outre le chef dont l'autorité s'étend indistinctement sur le monde

entier, il doit y en avoir d'autres qui, avec subordination à sa puissance, aient une juridiction distincte sur plusieurs fidèles. Or, comme l'usage des clefs requiert une juridiction en vertu de laquelle ceux sur qui il s'exerce deviennent sa matière propre, celui à qui la juridiction appartient indistinctement sur tous peut exercer sur tous son pouvoir des clefs ; au lieu que ceux qui ont reçu sous lui des juridictions distinctes, ne pouvant exercer leurs clefs sur toute personne indistinctement, doivent les restreindre aux fidèles dont la direction leur est échue en partage, à l'exception du cas de nécessité dans lequel les sacrements ne doivent être refusés à personne.

Il faut, pour l'absolution d'un péché, deux sortes de pouvoir : le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. Le premier se trouve dans tous les prêtres ; il n'en est pas ainsi du second. Notre-Seigneur, qui donna à tous les Apôtres en commun le pouvoir de remettre et de retenir les péchés (Jean, xx, 22), confia à saint Pierre en particulier le pouvoir de lier et de délier (Matth. xvi, 19), pour nous faire entendre que l'usage du pouvoir d'ordre doit être subordonné à celui de Pierre et s'exercer sous sa juridiction.

2. — Un prêtre peut-il toujours absoudre les fidèles soumis à sa juridiction ?

Le pouvoir d'ordre s'étend à la rémission de tous les péchés ; mais, comme il doit être accompagné du pouvoir de juridiction qui descend des supérieurs aux inférieurs, le supérieur a le droit de se réserver l'absolution de certains cas, à l'égard desquels il ne donne aucune autorité à son subordonné (1).

(1) Pour les cas réservés, les prêtres doivent consulter le Rituel et les Statuts du diocèse où ils se trouvent.

3. — Un prêtre peut-il exercer le pouvoir des clefs à l'égard de son supérieur ?

Les supérieurs ecclésiastiques, sujets aussi à des infirmités spirituelles, ne sont pas exemptés du péché, qui a son remède dans le pouvoir des clefs. Ne pouvant être à la fois juges et accusés, ils ont besoin de trouver dans leurs inférieurs quelqu'un qui puisse les absoudre. — Le pouvoir des clefs, avons-nous dit, est applicable à toutes sortes de pécheurs ; seulement il peut être restreint à l'égard de quelques-uns. S'il plaît au supérieur d'étendre la juridiction de son subordonné, il peut très-bien lui permettre d'exercer sur sa propre personne le pouvoir des clefs, quoiqu'il ne puisse se servir pour lui-même d'un tel pouvoir, qui demande, dans son exercice, un sujet autre que soi sur lequel on ait juridiction : on n'est pas le sujet de soi-même.

L'évêque qui reçoit l'absolution d'un simple prêtre devient son subordonné comme pécheur ; il n'en demeure pas moins son supérieur sous tous les autres rapports.



QUESTION 21.

**DE L'EXCOMMUNICATION.—SA DÉFINITION.—SA CONVENANCE
ET SES CAUSES.**

Examen de la définition que l'on donne de l'excommunication. — Raisons qui obligent l'Eglise à excommunier. — S'il est permis d'excommunier pour un dommage temporel. — De l'excommunication injuste.

1. — L'excommunication a-t-elle été bien définie ?

Il y a deux sortes d'excommunication : l'une, appelée mineure, retranche de la participation aux sacrements ; l'autre, appelée majeure, prive à la fois des sacrements et de la communion des fidèles. Cette dernière peut très-bien se définir, comme on le fait d'ordinaire : « la séparation de la communion de l'Eglise quant aux biens et aux suffrages généraux. » Ces mots : « quant aux biens, » signifient la privation des sacrements ; et ces autres : « aux suffrages généraux, » expriment l'exclusion de la communion des fidèles dans les matières spirituelles, telles que les prières communes qui se font au nom de l'Eglise.

Quand un homme est frappé d'une excommunication majeure, il est défendu de lui donner le baiser de paix, de prier pour lui au nom de l'Eglise, de lui conférer les sacrements ou de les recevoir de sa main, de s'asseoir avec lui à la même table. Il est permis de prier pour lui, afin qu'il se convertisse ; mais on ne doit pas le comprendre dans les prières adressées à Dieu pour les membres de l'Eglise (1).

(1) Pour la conduite à tenir envers les excommuniés, voy. q. 23, a. 1.

2. — Est-ce un devoir pour l'Eglise de porter parfois des excommunications ?

Le Seigneur disait en parlant de l'homme qui n'écoute pas l'Eglise : « Qu'il vous soit comme un païen et comme un publicain. » (Matth. xviii, 17.) Les païens sont hors de l'Eglise ; donc les pécheurs qui dédaignent d'écouter l'Eglise doivent être bannis de son sein.

Dieu punit les méchants, tantôt par des fléaux, pour les ramener à la vertu ; tantôt par l'abandon à eux-mêmes, afin que, destitués de tous les secours propres à les préserver du mal, ils sentent enfin leur faiblesse et reviennent au bien par la voie de l'humilité. Sous ces deux rapports, l'Eglise, en portant des sentences d'excommunication, imite les jugements de Dieu : elle engage les pécheurs à rougir de leur état, à la vue de leur misère, et à revenir à Dieu par la voie de l'humilité.

Elle imite le médecin qui pratique une incision pour sauver un malade.

3. — Est-il permis à l'Eglise d'excommunier pour des dommages temporels ?

En principe, personne ne doit être excommunié que pour des fautes mortelles ; mais, comme on pèche mortellement contre la justice et la charité en causant au prochain, soit dans sa personne, soit dans ses biens temporels, un préjudice considérable, l'Eglise peut excommunier quelqu'un pour des dommages temporels dont il est l'auteur. L'excommunication étant toutefois la plus grave des peines, elle imitera, avant d'y recourir, un sage médecin qui emploie d'abord les remèdes les plus doux : elle commence par les admonitions, et elle ne frappe de l'excommunication que les contumaces.

4. — Une excommunication injuste a-t-elle quelque effet ?

Supposez-vous que cette excommunication est juste en elle-même, mais qu'elle a été portée par haine ou par colère, si bien qu'elle n'est injuste que de la part de celui qui la porte ? Dans ce cas, elle produit son effet ; le coupable, malgré le péché de celui qui l'a portée, subit une juste sentence. — Supposez-vous que l'excommunication est injuste en elle-même, soit parce que la cause pour laquelle elle a été portée ne le méritait pas, soit parce que les règles du droit n'ont pas été observées ? De deux choses l'une : ou l'erreur est de telle nature qu'elle invalide la sentence, et alors il n'y a point d'excommunication ; ou bien l'erreur n'est pas assez considérable pour annuler la sentence, et l'excommunication obtient son effet. Celui qu'elle atteint doit se soumettre humblement, ou demander d'en être relevé, soit à celui qui l'a frappé, soit au juge supérieur.



QUESTION 22.

DE CEUX QUI PEUVENT PORTER L'EXCOMMUNICATION ET
DE CEUX QUI PEUVENT L'ENCOURIR.

Tout prêtre n'a pas le droit d'excommunier. — Un homme qui n'est pas prêtre a quelquefois ce droit. — L'excommunié et le suspens ne l'ont point. — On ne peut excommunier que son inférieur. — On n'excommunie point collectivement une corporation entière.—Réitération de l'excommunication.

1. — Tout prêtre peut-il excommunier ?

Il faut réserver aux plus élevés en dignité les fonctions dangereuses. Le pouvoir d'excommunier, offrant bien des périls si on ne l'emploie avec prudence, ne doit pas être confié indifféremment à tout prêtre. — Les évêques et les autres principaux prélats, qui ont juridiction dans le for contentieux, peuvent seuls en être investis. — Les curés ne sauraient en user par leur autorité propre.

2. — Ceux qui ne sont pas prêtres sont-ils parfois en droit de porter des sentences d'excommunication ?

Les archidiaques, les légats et les prélats élus ont le droit d'excommunier, et cependant il peut arriver qu'ils ne soient pas prêtres.

Les prêtres seuls dispensent les sacrements qui confèrent la grâce, et conséquemment eux seuls peuvent absoudre et lier dans le tribunal de la Pénitence ; mais l'excommunication n'ayant avec la grâce qu'un rapport éloigné, en ce sens qu'elle prive le sujet qu'elle atteint

des suffrages de l'Eglise qui disposent à la recevoir ou qui la conservent, ceux-là mêmes qui, sans être prêtres, ont juridiction dans le for contentieux, peuvent excommunier.

3. — Un excommunié ou un suspens peut-il excommunier les autres ?

Celui qui est enchaîné ne peut pas enchaîner autrui. Retranché de la communion des fidèles, l'excommunié est hors d'état d'exercer une juridiction, et par là même de lancer l'excommunication, acte de juridiction. Ainsi en est-il encore de ceux qui ont encouru la suspense par rapport à leur juridiction.

4. — Pourrait-on s'excommunier soi-même, excommunier son égal ou bien son supérieur ?

L'excommunication est un acte de juridiction ; et comme la juridiction constitue quelqu'un dans un état de supériorité à l'égard d'un autre, on ne peut excommunier ni son supérieur, ni son égal, ni soi-même.

5. — Peut-on excommunier une communauté entière ?

Comme on ne doit excommunier personne que pour des péchés mortels, et qu'il n'est pas vraisemblable que tous les membres d'une communauté sans exception s'accordent pour commettre une faute de ce genre, l'Eglise sagement réglé qu'on n'excommunierait point à la fois une communauté entière, de peur d'arracher le froment en même temps que l'ivraie et la zizanie. Il est permis d'excommunier à part chacun des membres d'une communauté, mais non la communauté prise collectivement (1).

(1) Le mot communauté peut s'entendre aussi d'un Etat ou d'une ville.

6. — Celui qui est excommunié une première fois peut-il l'être une seconde ?

Celui qui a déjà été excommunié peut l'être une seconde fois, soit par la réitération de la même excommunication, afin qu'une plus grande confusion le fasse sortir de son péché, soit pour une cause nouvelle ; et, dans ce dernier cas, il y aura autant d'excommunications distinctes qu'il y aura eu de causes d'en porter.

Ces excommunications ont pour effet d'exclure plus rigoureusement des suffrages de l'Eglise celui qui les mérite.



QUESTION 23.

DE LA COMMUNICATION AVEC LES EXCOMMUNIÉS.

Des cas où il est permis d'avoir des rapports avec un excommunié. — Des cas où l'on encourt soi-même l'excommunication. — Y a-t-il toujours péché mortel à communiquer avec un excommunié hors les cas permis par le droit ?

1. — Est-il permis de communiquer avec un excommunié pour les choses purement matérielles ?

Il y a deux sortes d'excommunication : l'excommunication mineure, et l'excommunication majeure. — Il est permis de communiquer pour des choses purement matérielles avec celui qui n'est atteint que de l'excommunication mineure, mais non avec celui qui est frappé d'une

excommunication majeure, laquelle a pour effet de l'exclure tout à la fois des sacrements et de la communion des fidèles. Cependant, l'Eglise, qui l'a établie pour la guérison spirituelle de ses enfants et non pour leur perte, a excepté de cette règle générale certains cas et certaines personnes. Elle permet de parler avec l'excommunié des besoins de son âme, et, dans ce but, de mêler à la conversation des entretiens étrangers. Un cas de justice ou une nécessité pressante autorisent pareillement à lui adresser la parole. Son épouse, ses enfants, ses esclaves, ses fermiers, ses serviteurs, spécialement chargés de pourvoir à ses besoins; les supérieurs et les inférieurs pour ce qui concerne leurs obligations spéciales, les voyageurs, les pèlerins et tous ceux qui ignorent son excommunication, sont encore exceptés.

Tous les cas d'exception sont exprimés dans ce vers latin :

Utile, lex, humile, res ignorata, necesse.

Le mot *utile* s'entend des paroles d'édification; *lex*, de la loi du mariage; *humile*, de l'état de sujétion. Les deux autres mots, *res ignorata*, *necesse*, indiquent le cas où l'on ignore l'excommunication portée, et la nécessité de pourvoir aux besoins d'un excommunié ou d'en recevoir quelque secours (1).

2. — Encourt-on l'excommunication en communiquant avec un excommunié ?

Quiconque communique avec un excommunié se sépare de la communion des fidèles et encourt par cela seul l'ex-

(1) Toutes ces règles ne sont applicables qu'aux excommuniés nommément dénoncés.

communication, soit majeure, soit mineure : l'excommunication majeure, si la sentence d'excommunication porte que tous ceux qui communiqueront avec lui seront eux-mêmes excommuniés, ou si, la sentence d'excommunication étant pure et simple, on communique avec lui dans les actes mêmes qui la lui ont méritée; par exemple, en lui donnant conseil, secours ou faveur (1); — l'excommunication mineure, si on ne se met en rapport avec lui que dans les autres choses, comme en lui donnant le baiser ou en mangeant à sa table.

L'excommunication mineure s'arrête à l'homme qui l'a encourue; il est permis de communiquer avec lui.

3. — Y a-t-il toujours péché mortel à communiquer avec un excommunié hors des cas permis par le droit?

Malgré ce qu'en ont pu dire certains auteurs, il paraît trop dur d'admettre qu'un simple mot adressé à un excommunié soit un péché mortel. Si cela était, on ne pourrait lancer aucune excommunication sans occasionner la damnation de plusieurs personnes. Aussi semble-t-il plus probable aux autres Théologiens que ceux-là seuls pèchent mortellement qui communiquent avec les excommuniés dans leur crime même, ou dans les choses sacrées, ou enfin par mépris de l'Eglise.

Communiquer *in divinis* avec un excommunié, c'est-à-dire dans les choses spirituelles, c'est agir contre le précepte de l'Eglise et pécher mortellement; mais communiquer avec lui en des choses d'elles-mêmes indifférentes, c'est agir simplement en dehors du précepte et pécher véniellement.

Ceci, dira quelqu'un, ne contredit-il point ce qui a été enseigné précé-

(1) « Si l'ordre ou le conseil, dit Mgr Gousset, est suivi de son effet. »

demment, à savoir que celui qui communique avec un excommunié encourt au moins l'excommunication mineure? — Non; on peut être privé de l'Eucharistie, ce qui est l'effet de l'excommunication mineure, sans même avoir commis aucun péché. Cette privation est parfois infligée à une personne pour en punir d'autres, comme on le voit par certains cas de suspense ou d'interdiction.



QUESTION 24.

DE L'ABSOLUTION DE L'EXCOMMUNICATION.

Qui peut relever de l'excommunication? — Un excommunié peut-il être absous contre sa volonté? — L'absolution d'une excommunication implique-t-elle toujours l'absolution de toutes celles que l'on a encourues?

1. — Tout prêtre peut-il relever de l'excommunication les fidèles dont il est chargé?

Oui, s'il s'agit d'une excommunication mineure; oui encore, s'il s'agit d'une excommunication majeure définie par le droit canon, et dont l'absolution n'est réservée à personne. Mais, pour ce qui est d'une excommunication portée par la sentence d'un juge ecclésiastique, cela ne se peut pas. Ici, l'excommunication ne peut être levée, hors le cas de nécessité, que par celui-là même qui l'a portée, ou par une autorité supérieure à la sienne. Pour les excommunications définies par le droit, voici six cas dont le pape s'est réservé l'absolution : 1^o une voie de fait commise contre un clerc ou un religieux par haine et de des-

sein prémédité; - 2° une effraction faite à une église, si le coupable a été dénoncé; 3° l'incendie d'une église, si le coupable a été dénoncé; 4° la communication *in divinis* avec celui qui a été nommément excommunié par le pape; 5° la falsification des lettres apostoliques; 6° la communication avec un excommunié dans le crime même qui lui a fait encourir l'excommunication. — La difficulté excessive de recourir au pape autorise le coupable à se faire absoudre par son évêque ou par son propre prêtre, en prêtant serment de se soumettre à ce qui sera décidé ultérieurement par l'auteur de la sentence. — A l'article de la mort, il n'y a ni cas réservés, ni excommunication dont tout prêtre ne puisse absoudre. — Quant au premier des six cas énoncés, il admet un grand nombre d'autres exceptions; par exemple, si l'on était le régent ou le supérieur ecclésiastique du clerc, ou si l'on ne faisait qu'opposer la violence à la violence.

2.—Peut-on être relevé d'une excommunication malgré soi ?

Il n'en est pas de l'excommunication comme du péché. Pouvant être portée contre quelqu'un malgré lui, elle peut aussi être levée contre sa propre volonté.

3. — Quelqu'un peut-il être absous d'une excommunication sans l'être de toutes celles qu'il a encourues ?

Cela n'est pas impossible, surtout si ces diverses excommunications ont été portées par différents juges : la remise d'une peine n'entraîne pas nécessairement celle d'une autre.

Les excommunications n'ont pas entre elles la même affinité que les péchés mortels, qui ne sauraient être remis tant que l'aversion de Dieu subsiste dans la volonté humaine.

QUESTION 25.

DES INDULGENCES CONSIDÉRÉES EN ELLES-MÊMES.

Efficacité des indulgences. — Elles ont la valeur qu'elles expriment. — Causes de leur concession.

1. — L'indulgence remet-elle une partie de la peine satisfactoire ?

L'Eglise universelle n'approuverait pas les indulgences, si elles n'avaient point quelque valeur. Ce serait une impiété de dire qu'elle favorise de vaines observances ; elle est infallible.

Beaucoup de membres de l'Eglise accomplissent plus d'œuvres satisfactives qu'ils n'en doivent pour leurs péchés. Plusieurs même endurent patiemment des tribulations injustes, qui, au besoin, suffiraient par elles-mêmes à l'expiation de leurs fautes. De plus, les mérites de Jésus-Christ, qui opèrent dans les sacrements, n'y sont pas tellement renfermés qu'ils n'en dépassent la puissance. Il se forme de tous ces mérites une réunion de grâces dont la surabondance s'élève bien au-dessus des peines que tous les hommes actuellement vivants ont méritées par leurs péchés. Comme cette surabondance de mérites n'a point été destinée par les saints à telle ou telle personne en particulier, elle appartient à l'Eglise, dont elle constitue le trésor commun. L'Apôtre nous le marque très-bien en disant : « J'accomplis dans ma chair pour l'Eglise ce qui restait à souffrir au Christ. » (Col. 1, 24.)

— Les biens d'une communauté devant être distribués à chacun de ses membres selon la volonté de celui qui en est le chef, il arrive que tel individu qui aurait obtenu la rémission de sa peine si Jésus-Christ ou les saints avaient satisfait pour lui en particulier, l'obtient également lorsque l'Eglise, qui peut disposer en sa faveur de leurs satisfactions, lui en fait l'application par les indulgences.

Les indulgences ne diminuent pas directement la peine, comme l'absolution sacramentelle ; elles donnent à celui qui les gagne des biens spirituels avec lesquels il peut payer ce qu'il doit.

2. — Les indulgences ont-elles toute la valeur de leur énoncé ?

« Dieu, s'écriait Job, a-t-il besoin de vos mensonges et de vos ruses pour le défendre ? » (XIII, 18.) — « Si notre prédication est vaine, ajoutait l'Apôtre, votre foi est vaine aussi. » (1 Cor. xv, 14.)

Si l'Eglise était convaincue de mensonge, même sur un seul point, c'en serait fait de son autorité pour nous confirmer dans la foi. Nous ne dirons donc pas, avec quelques-uns, qu'elle se sert d'une pieuse exagération dans l'énoncé des indulgences pour amener les hommes au bien, comme une mère qui promet un fruit à son enfant pour l'enhardir à marcher. Nous dirons, au contraire, que les indulgences ont toute la valeur qu'elle leur attribue, et que, par conséquent, chacun y obtient, selon l'application qui lui est faite des mérites surabondants de l'Eglise, la rémission de la peine due à ses péchés, pourvu que celui qui les accorde ait autorité pour cela, que celui à qui elles sont appliquées soit en union avec les saints par la charité, et que l'œuvre à laquelle elles sont attachées soit une œuvre pieuse qui

contribue à la gloire de Dieu et à l'avantage du prochain. Il n'y a pas à craindre que cet enseignement n'élargisse à l'excès la miséricorde de Dieu au préjudice de sa justice, comme on l'a parfois prétendu. Il ne résulte des indulgences aucune diminution de peine; seulement les satisfactions de l'un sont comptées à la décharge de l'autre.

Les indulgences sont du ressort de la clef de juridiction, qui n'a rien de sacramentel et dont l'effet est laissé à la libre disposition de l'homme; elles peuvent être accordées par tout délégué du Souverain-Pontife. Si elles étaient données sans mesure, de manière à détourner les fidèles de la piété, celui qui les accorderait ainsi pécherait; mais elles pourraient néanmoins être gagnées pleines et entières.

Quoique les indulgences puissent exempter de toute la peine temporelle, il n'en faut pas conclure que, laissant de côté les autres œuvres, on doit s'occuper uniquement à les gagner. Les autres œuvres satisfactoires ont plus de valeur qu'elles pour la récompense essentielle à obtenir, laquelle est un bien infiniment préférable à la remise de la peine temporelle.

Lorsqu'une indulgence est promise en termes indéterminés à quiconque fera des dons à la fabrique d'une église, il faut entendre que les secours seront proportionnés aux moyens de chacun, et alors chacun gagnera plus ou moins de l'indulgence, suivant la convenance de son offrande. Un pauvre, donnant un denier, la gagnera tout entière; tandis qu'un riche, à l'état duquel il ne conviendrait point de donner si peu de chose, ne la gagnerait pas.

Quoi qu'il en soit, comme la remise de la peine est en proportion des mérites appliqués et non du travail de chacun, toutes les fois qu'une indulgence est accordée indistinctement; par exemple, à la visite d'une église, ceux qui demeureront près de cette église la gagneront aussi bien que ceux qui viendront de loin. Et si à cette visite est attachée à perpétuité, je suppose, une indulgence de quarante jours, comme cela a lieu pour l'église de Saint-Pierre de Rome, on la gagnera autant de fois que l'on visitera cette église. La cause qui fait établir ou gagner une indulgence est requise, non pas comme une mesure de la rémission de la peine,

mais comme un moyen de diriger vers celui-ci plutôt que vers celui-là l'intention des saints auxquels appartenait les mérites appliqués.

3. — Doit-on accorder des indulgences pour des subsides temporels ?

Il y aurait simonie à donner des indulgences pour un subside temporel considéré en lui-même; mais rien ne s'oppose à ce qu'on en accorde pour des subsides temporels rapportés à une fin spirituelle; par exemple, à la répression des ennemis de la foi, à la construction d'un édifice religieux, ou à d'autres bonnes œuvres semblables. L'Eglise, en pareil cas, accorde un bien spirituel pour un autre bien spirituel.



QUESTION 26.

DE CEUX QUI PEUVENT ACCORDER DES INDULGENCES.

Ce pouvoir n'appartient pas aux curés. — Un diacre ou tout autre qui n'est pas prêtre peut le posséder par délégation. — Du pouvoir de l'évêque dans la concession des indulgences. — Que l'état de péché n'enlève pas ce pouvoir.

1. — Les curés peuvent-ils accorder des indulgences ? Les mérites des saints, qui, de concert avec ceux de Jésus-Christ, forment le trésor où puise l'Eglise pour accorder des indulgences, ne sont pas précisément les œuvres satisfactoires qu'une intention particulière avait

dirigées à l'avantage d'un individu ou d'une communauté ; ce sont celles qui proviennent de ces mêmes œuvres en tant qu'elles ont été rapportées par leurs auteurs au bien de l'Eglise en général. Ceux-là donc qui sont chargés du gouvernement général de l'Eglise, le pape et les évêques, peuvent seuls les appliquer à quelques membres en particulier. Les curés, les abbés et les autres prélats de second ordre n'ont aucun droit d'en disposer pour accorder des indulgences, si ce n'est par délégation.

2. — Un diacre ou tout autre qu'un prêtre peut-il accorder des indulgences ?

Le pouvoir des indulgences étant attaché à la juridiction, les diacones et les autres clercs peuvent en accorder lorsqu'ils sont investis à cet égard d'un pouvoir de juridiction, soit par commission, comme les légats ou les délégués, soit de droit ordinaire, comme les prélats élus, mais non sacrés.

3. — Un évêque peut-il accorder des indulgences ?

Le pape, qui a la plénitude de l'autorité dans l'Eglise, concède des indulgences aussi étendues qu'il le veut, pourvu qu'il se propose une fin légitime. Les évêques n'ont le pouvoir d'en accorder que dans une mesure fixée par le pape lui-même (1).

4. — Celui qui est en état de péché mortel perd-il le pouvoir d'accorder des indulgences ?

Le pouvoir des indulgences est attaché à la juridiction,

(1) Les évêques accordent une indulgence d'un an quand ils consacrent une église, et une indulgence de quarante jours dans les autres occasions.

que le péché mortel n'enlève pas. Données par celui qui est en état de péché ou par le plus saint des hommes, elles ont la même valeur; elles remettent la peine temporelle en vertu des mérites de l'Église, et non en vertu des mérites de celui qui les accorde.



QUESTION 27.

DE CEUX QUI PEUVENT GAGNER LES INDULGENCES.

Les indulgences ne profitent ni à ceux qui sont en état de péché mortel, — ni à ceux qui ne remplissent pas les conditions prescrites. — Rien ne s'oppose à ce que les religieux et celui-là même qui les établit puissent les gagner.

1. — Les indulgences profitent-elles à ceux qui sont en état de péché mortel ?

L'homme qui est en état de péché mortel est une sorte de membre mort qui ne reçoit point l'influence des membres vivants; les indulgences ne lui profitent pas. Et, en effet, la peine temporelle, pour laquelle elles sont établies, ne saurait être remise avant que le péché ne soit pardonné. Aussi, dans toutes les concessions d'indulgences, est-il toujours fait mention de la contrition et de la confession comme conditions indispensables pour les gagner.

2. — Les indulgences profitent-elles aux religieux ?

Si la perfection ne nuit à personne, la profession reli-

gieuse ne doit pas empêcher de profiter des indulgences.

Les religieux peuvent certainement en recueillir le fruit tout aussi bien que les séculiers, pourvu qu'ils soient en état de grâce et qu'ils observent ce qui est prescrit pour les gagner ; ils ne sont pas moins aptes que les autres fidèles à être aidés par les mérites d'autrui.

Quoique l'état religieux soit un état de perfection, nul n'y est exempt de fautes pour l'expiation desquelles les indulgences sont utiles. — Ce n'est pas que les indulgences doivent avoir pour effet la ruine de la discipline. Les religieux méritent plus pour la vie éternelle en observant leur règle, qu'en faisant des pèlerinages pour gagner des indulgences. Ils méritent moins, si l'on veut, quant à la remission de la peine temporelle ; mais ce dernier avantage doit être sacrifié au premier (1).

3. — Peut-on gagner des indulgences sans remplir les conditions prescrites ?

Les indulgences n'étant accordées que sous les conditions prescrites, on ne les gagne pas, si l'on ne s'y conforme point.

Il est un cas où les indulgences profitent à quelqu'un qui n'a rien fait ni rien donné : c'est celui où la bulle qui les accorde permet de les appliquer à qui l'on voudra ; par exemple, aux âmes du purgatoire.

4. — Les indulgences profitent-elles à celui qui les accorde ?

Quoiqu'un prélat ne puisse pas établir une indulgence pour lui seul, il peut cependant gagner celles qu'il établit pour les autres : il serait dans une condition pire que le reste des fidèles, s'il ne pouvait profiter pour lui-même des trésors de l'Eglise qu'il dispense à ses diocésains.

(1) Il y a, pour les religieux, des indulgences particulières qu'ils peuvent gagner facilement dans l'intérieur de leur cloître.



QUESTION 28.

DU RIT DE LA PÉNITENCE SOLENNELLE.

Utilité de la pénitence solennelle. — Elle ne doit pas être réitérée. — On ne l'impose ni aux femmes, ni aux clercs.

1. — Une pénitence doit-elle parfois être rendue publique ou solennelle ?

Réparer un péché public par une expiation publique ; — couvrir d'une grande confusion, même en ce monde, les crimes qui s'y commettent ; — inspirer aux méchants une juste terreur ; — encourager à faire pénitence ceux qui sont tombés dans des péchés graves : — voilà quatre motifs pour lesquels il est quelquefois nécessaire d'enjoindre une pénitence publique et solennelle.

Le prêtre qui prescrit une telle pénitence ne fait aucune révélation de confession, alors même que le pénitent est soupçonné de quelque crime secret ; on peut faire pénitence pour d'autres que pour soi-même. Nous lisons, dans les Vies des Pères, qu'un religieux, pour inviter son compagnon à se soumettre à une pénitence, la fit avec lui. Dans le cas où le péché est public, c'est le pénitent lui-même qui révèle sa confession en accomplissant sa pénitence.

2. — La pénitence solennelle se réitére-t-elle ?

La pénitence solennelle ne se réitére pas, de peur de la faire tomber dans le mépris, et à cause de sa signification même, qui est une profession de garder la pénitence toute la vie, en mémoire de l'expulsion du premier homme :

hors du paradis terrestre. La réitérer serait une contradiction. Si le coupable revient à pécher, on lui imposera une pénitence, mais une pénitence non solennelle (1).

3. — La pénitence solennelle peut-elle être imposée aux femmes et aux clercs, et tout prêtre peut-il l'imposer ?

Il ne faut pas confondre la pénitence solennelle avec la pénitence publique. La pénitence solennelle est toujours publique, mais non réciproquement. En voici le rit : Au commencement du carême, les pénitents, sous la conduite de leurs prêtres, se présentent à l'évêque de leur diocèse, à la porte de l'église, revêtus d'un sac, les pieds nus et les yeux baissés. Introduits dans l'église, ils récitent, avec l'évêque et le clergé, les Psaumes de la Pénitence. L'évêque leur impose les mains, leur met de la cendre sur la tête et un cilice autour du cou ; puis il leur annonce qu'ils sont chassés de l'église, comme Adam du paradis terrestre. La même cérémonie se renouvelle chaque année.—La pénitence solennelle n'est imposée que par l'évêque. Elle peut être prescrite aux femmes aussi bien qu'aux hommes, mais non aux clercs, à cause des scandales qui pourraient s'ensuivre. En tout cas, elle ne saurait être imposée que pour des crimes qui ont scandalisé tout un pays. — La pénitence publique se pratique aussi à la face de l'église, mais sans la solennité de la première ; elle consiste, par exemple, à faire un pèlerinage le bâton à la main. Elle peut se réitérer et être enjointe par de simples prêtres, même à des clercs.

(1) Cette question se rapporte à l'ancienne discipline de l'Eglise et aux Canons pénitentiels, qui ne sont plus en usage.



DE L'EXTRÊME-ONCTION

ET

DE L'ORDRE.

DE L'EXTRÊME-ONCTION ET DE L'ORDRE.

		Quest.		
DE L'EXTRÊME-ONCTION. (V. tab. 35.)	}	Nature et institution.....	29	
		Effets.....	30	
		Ministre.....	31	
		Sujet.....	32	
		Réitération.....	33	
DE L'ORDRE. (V. tab. 35.)	}	Ordre en général. {	Nature.....	34
			Effets.....	35
			Qualités requises.....	36
		Distinction des Ordres.....	37	
		Ministre de ce sacrement.....	38	
		Empêchements.....	39	
Certaines choses qui se rattachent à l'Ordre.....		40		

EXPLICATION.

L'Extrême-Onction nous présente les cinq questions suivantes : en quoi ce sacrement consiste et comment il a été institué²⁹ ; — quels sont ses effets³⁰ ; — quel en est le ministre³¹ ; — à qui il doit être conféré³² ; — s'il peut être réitéré³³.

Le sacrement de l'Ordre veut que nous traitions : premièrement, de la nature de l'Ordre en général³⁴, — de ses effets³⁵, — des qualités requises dans les ordinands³⁶ ; — deuxièmement, de la distinction à établir entre les divers Ordres³⁷ ; — troisièmement, du ministre de ce sacrement³⁸ ; — quatrièmement, des empêchements qui peuvent se rencontrer dans les ordinands³⁹ ; — cinquièmement, enfin, de certains accessoires de l'Ordre⁴⁰.

QUESTION 29.

DU SACREMENT DE L'EXTRÊME-ONCTION. — SA NATURE. — SON INSTITUTION.

L'Extrême-Onction est un sacrement qui a pour matière l'huile d'olive consacrée par l'évêque, et pour forme la prière usitée dans l'Eglise.

1. — L'Extrême-Onction est-elle un sacrement ?

L'Extrême-Onction est une cérémonie extérieure qui, d'après saint Jacques (5, 15), produit la rémission du péché par la grâce qu'elle confère. Donc elle est un des sacrements de l'Eglise.

2. — L'Extrême-Onction n'est-elle qu'un seul sacrement ?

Malgré la diversité et la multiplicité des opérations dont elle se compose, l'Extrême-Onction est un seul sacrement, dans lequel les onctions réunies ont pour objet de signifier et d'opérer un même effet, la guérison de l'âme.

Les onctions sur les sens que le péché a pu atteindre constituent une seule action, qui est le sacrement : à la dernière, l'effet se produit dans l'âme du malade.

3. — Ce sacrement a-t-il été institué par Jésus-Christ?

Jésus-Christ seul a institué les sacrements ; mais il a promulgué par lui-même ceux dont on se persuade plus difficilement la vertu, et il a laissé à ses Apôtres le soin de promulguer les autres; par exemple, l'Extrême-Onction et la Confirmation. Les sacrements, en effet, sont le fondement de la loi nouvelle; ils ont dû être institués par le Législateur lui-même. Il n'appartenait qu'à Dieu de leur donner l'efficacité dont ils sont doués.

Si l'on nous faisait observer que l'Évangile ne parle pas de l'institution de l'Extrême-Onction, nous répondrions que Notre-Seigneur a fait et dit beaucoup de choses que les Évangélistes n'ont pas rapportées. Mais saint Marc fait mention de certaines onctions pratiquées sur les malades : « Les Apôtres, dit-il, oignaient d'huile les infirmes. » (vi, 3.)

4. — L'huile d'olive est-elle une matière convenable pour l'Extrême-Onction ?

Saint Jacques nous enseigne expressément que « l'huile est la matière de l'Extrême-Onction. » (v, 14.)

Il nous fallait, pour la fin de notre vie, un sacrement propre à produire parfaitement et avec douceur notre guérison spirituelle : parfaitement, puisqu'il n'y a plus lieu de recourir à un autre moyen ; avec douceur, pour relever à ce moment suprême l'espérance, vertu si nécessaire aux mourants. L'huile est adoucissante, pénétrante et expansive ; elle est par là même la matière qui convient au sacrement de l'Extrême-Onction, pour en signifier les effets. Et comme on donne principalement ce nom à la liqueur de l'olive, les autres liqueurs ne l'ayant reçu qu'à cause de leur ressemblance avec elle, c'est l'huile d'olive qui doit servir de matière à l'Extrême-Onction.

L'huile d'olive, dira-t-on, ne se fabrique pas en tous lieux.—Il est vrai; mais on la transporte facilement d'un lieu à un autre. D'ailleurs, le sacrement de l'Extrême-Onction n'est pas d'une telle nécessité que les mourants ne puissent être sauvés sans l'avoir reçu.

5. — Est-il nécessaire que l'huile soit consacrée ?

S'il faut que, dans quelques sacrements, la matière soit sanctifiée, tandis que cette condition n'est pas nécessaire dans les autres, c'est que la matière de ceux que le Christ a reçus tire son efficacité de l'usage même qu'il en a fait : l'eau du baptême, par exemple, tient sa vertu régénératrice de sa chair qui a été plongée en elle. Comme il n'a fait usage ni de l'Extrême-Onction, ni d'aucune onction corporelle, il faut que la matière de tous les sacrements où il se fait des onctions soit soumise à une bénédiction spéciale.

6. — Est-il nécessaire que la matière de ce sacrement soit consacrée par l'évêque ?

La vertu des sacrements leur vient de Jésus-Christ, d'où elle découle non-seulement sur le peuple par les ministres, mais sur les ministres inférieurs par les ministres supérieurs auxquels il appartient d'en sanctifier la matière. De là vient que, dans tous les sacrements où il faut une matière sanctifiée, la première sanctification est réservée à l'évêque, alors même que c'est au prêtre d'en faire l'emploi, afin qu'il soit manifeste par là que les pouvoirs du prêtre sont une dérivation du pouvoir épiscopal. C'est ce qui a lieu pour la matière de l'Extrême-Onction ; elle doit être consacrée par l'évêque.

7.—Le sacrement de l'Extrême-Onction a-t-il une forme ? Une matière qui, d'elle-même, représente indifférem-

ment plusieurs choses, ne pouvant être déterminée à signifier tel effet plutôt que tel autre que par les paroles prononcées en l'employant, l'Extrême-Onction doit avoir, aussi bien que les autres sacrements de la loi nouvelle, une forme déterminée, d'autant plus que saint Jacques paraît ramener toute sa vertu à la prière, qui, comme nous le dirons bientôt, en est effectivement la forme.

On objecte que l'on ne trouve point la forme de l'Extrême-Onction dans l'Évangile, comme s'il ne suffisait pas que l'Église l'ait apprise par la tradition des Apôtres, qui la tenaient eux-mêmes de leur divin Maître, conformément à cette parole de saint Paul : « Ce que je vous ai enseigné, je l'ai appris du Seigneur même. » (1 Cor. xi, 23.)

8. — La forme de ce sacrement doit-elle être prononcée à l'indicatif ou bien par manière de prière ?

La forme déprécative, comme celle-ci : « Que par cette onction sainte et par sa douce miséricorde, le Seigneur vous pardonne tous les péchés que vous avez commis par la vue, etc. , » est en usage dans toute l'Église. Donc elle convient à l'Extrême-Onction. Il y a de plus cette autre considération, que saint Jacques attribue la vertu de ce sacrement à la prière. « La prière de la foi, dit-il, sauvera le malade. » L'Église romaine emploie uniquement cette forme dans l'administration de ce sacrement, parce que celui qui le reçoit, destitué de forces, a besoin de la prière des autres, et qu'il est très-important de recommander à Dieu le mourant qui, cessant d'être sous la juridiction de l'Église, va se reposer dans ses mains.

9. — La forme déprécative dont on vient de parler convient-elle au sacrement de l'Extrême-Onction ?

La prière précitée est certainement une forme conve-

nable pour l'Extrême-Onction. Elle indique le sacrement dans ces paroles : « Par cette sainte onction ; » elle marque le principe qui y opère, au moyen de ces mots : « Par sa tendre miséricorde ; » et elle en désigne l'effet : la rémission des péchés, par les expressions qui terminent la formule.



QUESTION 30.

DES EFFETS DE L'EXTRÊME-ONCTION.

Ce sacrement contribue indirectement à la rémission des péchés. — Il a pour effet direct de donner de la force à notre âme. — Il rétablit parfois la santé du corps. — Il n'imprime pas un caractère.

1. — L'Extrême-Onction a-t-elle la puissance de remettre les péchés ?

Administrée par forme de traitement, l'Extrême-Onction a pour objet principal de guérir les infirmités spirituelles que le péché, soit originel, soit actuel, laisse en nous, et de donner à notre âme la force nécessaire pour l'accomplissement des actes de la vie glorieuse.

On conçoit que, pour rendre la santé parfaite à notre âme, il faut qu'un tel sacrement y trouve la vie spirituelle ; ainsi tout traitement du corps présuppose la vie naturelle. C'est pourquoi, lorsque le malade est en état de péché, l'Extrême-Onction commence par l'en retirer, à moins qu'il ne mette lui-même obstacle à son efficacité,

faute de dispositions. Aussi saint Jacques disait-il : « Si le « malade a des péchés, ils lui seront remis. » Ceci n'est qu'accidentel. L'Extrême-Onction n'a pas pour effet direct et principal de remettre le péché mortel, dont le malade qui la reçoit est souvent exempt; elle n'est pas non plus principalement instituée contre le péché véniel, que la pénitence peut effacer suffisamment : elle a pour objet propre de guérir la faiblesse spirituelle produite en nous par les restes du péché.

Dans le cas où l'Extrême-Onction remet le péché lui-même, elle change en contrition le mouvement du libre arbitre : nous avons vu ailleurs que l'Eucharistie et la Confirmation en peuvent faire autant.

2. — La santé du corps est-elle un effet de ce sacrement ?

L'Extrême-Onction rend la santé du corps, comme les onctions que faisaient les Apôtres sur les malades avant la passion du Sauveur. Ce n'est là, toutefois, qu'un effet secondaire qui n'arrive, dans les desseins de la sagesse divine, qu'autant que la guérison corporelle peut concourir à celle de l'âme, effet principal de ce sacrement.

3. — L'Extrême-Onction imprime-t-elle un caractère ?

Nous verrons plus loin que l'Extrême-Onction peut se réitérer ; donc elle n'imprime point de caractère.

Conférée pour remédier aux infirmités de ceux qui la reçoivent, elle ne leur donne aucune aptitude pour des fonctions saintes dont ils puissent être le ministre ou le sujet.

Son effet consiste dans une certaine dévotion intérieure, sorte d'onction spirituelle.



QUESTION 31.

DU MINISTRE DE L'EXTRÊME-ONCTION.

**Ni les laïques ni les diacres ne confèrent ce sacrement. —
L'évêque n'est pas le seul qui puisse l'administrer.**

1. — Un laïque pourrait-il conférer l'Extrême-Onction ?
Aucun sacrement ne saurait être administré d'office par un laïque. Il est vrai qu'en cas de nécessité toute personne peut donner le baptême ; mais c'est en vertu d'une dispense que Dieu nous accorde, afin que nul ne soit privé du bienfait de la régénération spirituelle.

2. — Les diacres peuvent-ils conférer l'Extrême-Onction ?

Saint Jacques a dit : « Quelqu'un d'entre vous est-il « malade, qu'il fasse venir les prêtres de l'Eglise » (v, 14) ; les prêtres et non les diacres.

Les diacres ne peuvent administrer d'office aucun sacrement, pas plus l'Extrême-Onction que les autres.

Ils n'administrent pas même d'office le Baptême.

3. — N'y a-t-il que l'évêque qui puisse administrer ce sacrement ?

Les sacrements dont l'administration est réservée à l'évêque constituent celui qui les reçoit dans un état de perfection au-dessus des autres hommes. Cela n'ayant pas lieu dans l'Extrême-Onction, que tous peuvent recevoir, rien ne s'oppose à ce que de simples prêtres puissent administrer ce sacrement.

QUESTION 32.

DE LA RÉCEPTION DE L'EXTRÊME-ONCTION.

Les malades seuls reçoivent ce sacrement ; — encore faut-il qu'ils soient près de leur fin. — Les fous, les insensés et les enfants doivent-ils être administrés ? — Sur quelles parties du corps il faut faire les onctions.

1. — Doit-on donner l'Extrême-Onction à ceux qui se portent bien ?

« Quelqu'un d'entre vous, dit saint Jacques, est-il malade, qu'il fasse venir les prêtres de l'Eglise, etc. » (v, 14.) On voit par cette parole qu'aux malades seuls convient le sacrement de l'Extrême-Onction.

Puisque ce sacrement s'administre sous la forme d'un traitement corporel, il est clair qu'on ne doit pas le conférer à ceux qui se portent bien.

Ainsi, par exemple, on ne donne pas l'Extrême-Onction aux condamnés à qui on va trancher la tête.

2. — Ce sacrement doit-il être conféré dans toutes les maladies ?

Le sens même du mot *extrême-onction* témoigne que ce sacrement est le dernier remède que l'Eglise ait à nous offrir pour nous disposer immédiatement à la vie de la gloire. On ne doit donc pas le donner à toute sorte de malades, mais seulement à ceux qu'une maladie mortelle met en danger prochain de mourir.

3. — Doit-on donner ce sacrement aux fous et aux insensés ?

L'Extrême-Onction ne doit être administrée qu'à ceux qui en reconnaissent la vertu, et tels ne sont pas les fous et les insensés, qui, quand ils n'ont pas d'intervalles lucides où ils puissent comprendre ce qu'ils font, non-seulement sont incapables de dévotion, mais profaneraient peut-être ce sacrement par des actes inconvenants.

4. — Ce sacrement s'administre-t-il aux enfants ?

Supposant tout à la fois des sentiments de dévotion et quelques péchés commis, l'Extrême-Onction ne doit pas être donnée aux enfants qui n'ont point l'usage de raison.

Elle est principalement dirigée contre les restes du péché actuel, qui ne se trouve pas dans ces enfants.

5. — Le corps entier du malade doit-il recevoir des onctions ?

La pratique de l'Eglise est de ne faire les onctions sacramentelles que sur certaines parties du corps, où est la racine de nos infirmités spirituelles.

6. — A-t-on désigné convenablement les parties du corps où l'on doit faire les onctions ?

Les remèdes de nos péchés devant être appliqués là où en est la racine, les onctions se font de préférence aux organes de nos cinq sens : aux yeux, organes de la vue ; aux oreilles, organes de l'ouïe ; aux narines, organes de l'odorat ; à la bouche, organe du goût ; et aux mains, organes spéciaux du toucher. Ces cinq onctions sont généralement admises, dans toute l'Eglise, comme nécessaires au sacrement. Quant aux autres, telles que

l'onction des reins et celle des pieds, ceux-ci les observent, ceux-là ne les observent pas; d'autres, omettant celle des reins, ne font que celle des pieds.

7. — Les estropiés doivent-ils recevoir les mêmes onctions que les autres ?

Les estropiés doivent recevoir les onctions aux parties du corps les plus rapprochées des sens où on les fait d'ordinaire. Pour être privés de leurs membres, ils ne le sont pas des facultés de l'âme qui y correspondent; et, s'ils sont dans l'impuissance de commettre des péchés par quelques organes extérieurs, ils peuvent très-bien pécher par les puissances intérieures qui y correspondent.



QUESTION 33.

DE LA RÉITÉRATION DE L'EXTRÊME-ONCTION.

Que ce sacrement peut être réitéré. — Doit-il l'être dans le cours d'une même maladie ?

1. — Ce sacrement peut-il être réitéré ?

Sorte de traitement spirituel, l'Extrême-Onction peut être réitérée, comme le traitement des maladies du corps.

Les sacrements dont les effets doivent durer toujours ne se donnent pas deux fois, — ce serait les accuser d'impuissance; — mais on peut réitérer, sans leur faire in-

jure, ceux qui n'ont pas un effet indestructible, afin d'en faire recouvrer les fruits que l'on aurait perdus. Tel est celui de l'Extrême-Onction.

Le mot *extrême-onction* signifie la dernière onction que l'on donne à ceux que l'on croit être sur le point de mourir, et non pas celle qui est toujours la dernière en réalité.

2. — Doit-on réitérer ce sacrement dans le cours de la même maladie ?

L'Extrême-Onction ne se donne qu'aux malades qui touchent à leur fin : elle ne se réitère point, si la maladie est de courte durée ; mais elle peut se répéter dans une rechute. Les maladies sont-elles chroniques, telles que l'étiisie, l'hydropisie et autres semblables, on n'y doit administrer ce sacrement que dans le danger de mort ; et si le malade, échappant au danger, retombe dans un état pareil, il est permis de le lui réitérer. Pour n'avoir pas changé de nature, la maladie a néanmoins changé d'état.



QUESTION 34.

DU SACREMENT DE L'ORDRE, CONSIDÉRÉ DANS SA NATURE ET SES PARTIES.

Convenance d'un ordre dans l'Eglise.—Définition de l'Ordre.
—Que l'Ordre est un sacrement. — Sa forme. — Sa matière (1).

1. — Doit-il y avoir un ordre dans l'Eglise ?

Saint Paul écrivait : « Tout ce qui vient de Dieu a été ordonné. » (Rom. XIII, 1.) L'Eglise vient de Dieu, qui l'a lui-même cimentée de son sang. Donc elle a son ordre.— Elle tient, en effet, une sorte de milieu entre le monde de la nature et le monde de la gloire. Or, dans le monde de la nature, certains êtres sont supérieurs à d'autres, et il en est de même dans le monde de la gloire, comme on le voit par les anges.

Dieu a produit, autant que cela était possible, ses œuvres à sa ressemblance, afin que leur perfection servit à le faire connaître ; or, pour être représenté par elles, non-seulement dans ses propres attributs, mais encore dans l'action qu'il exerce sur ses créatures, il a imposé à l'univers entier cette loi naturelle, que les êtres inférieurs

(1) Voy. tab. syn., p. 510.

seraient dirigés et perfectionnés par ceux d'une nature moyenne, et ceux-ci par les êtres d'une nature supérieure. Ne pouvant pas priver l'Eglise de ce genre de beauté, il y a établi un ordre d'après lequel, comme dans le corps humain où certains membres influent sur les autres, certains hommes retracent à quelques égards sa ressemblance par leur coopération à son action divine, en dispensant les sacrements aux autres.

2. — A-t-on convenablement défini le sacrement de l'Ordre ?

La définition donnée par le Maître des Sentences nous paraît très-bonne ; la voici : « L'Ordre est un sceau par lequel l'Eglise confère un pouvoir spirituel à celui qu'elle consacre. » Cette définition, qui convient à l'Ordre, en tant qu'il est un sacrement de l'Eglise, en exprime à la fois le signe extérieur par le mot « sceau, » et l'effet intérieur par ces autres paroles : « un pouvoir spirituel. »

3. — L'Ordre est-il un sacrement ?

Tout le monde convient que l'Ordre est un sacrement. Il le faut bien, puisque c'est lui qui rend capable d'administrer les autres sacrements.

Un sacrement est une sanctification communiquée à l'homme par certains signes visibles. Dans la réception de l'Ordre, l'homme est non-seulement sanctifié, mais consacré à Dieu par certains signes extérieurs. L'Ordre est donc un sacrement.

4. — La forme de ce sacrement est-elle exprimée en termes convenables ?

La forme dont l'Eglise se sert pour conférer l'Ordre

est très-convenable ; elle marque quel usage on doit faire de ce sacrement et quel pouvoir y est transmis (1).

Le mode impératif : « Faites ou recevez, » dont on se sert dans la formule de l'ordination, montre le pouvoir de l'évêque et donne à entendre que le pouvoir d'Ordre en est une dérivation.

5. — Ce sacrement a-t-il une matière ?

Les sacrements consistent dans des choses et dans des paroles. Celui de l'Ordre a pour matière les choses mêmes dont il fait usage.

Constatons, toutefois, une différence entre cette matière et celle des autres sacrements. La matière de ceux-ci, dans lesquels l'effet produit vient de Dieu et non du ministre, contient principalement et signifie tout à la fois, en vertu de la sanctification qu'elle reçoit par le ministre, la vertu divine ; au lieu que, dans l'Ordre, où le pouvoir spirituel découle aussi du ministre qui confère ce sacrement, la matière sert moins à produire ce pouvoir particulier, transmis par celui qui en possède la plénitude, qu'à le rendre sensible.

Voilà pourquoi la présentation de la matière est plus essentielle à l'Ordre que son contact. Mais, cependant, les paroles de la forme semblent montrer qu'il faut toucher cette matière pour la validité de ce sacrement ; elles portent : « Recevez ceci ou cela. »

(1) Il serait trop long de rapporter les paroles que prononce l'évêque dans l'ordination du prêtre, du diacre et du sous-diacre. On peut consulter le Pontifical romain.



QUESTION 35.

DES EFFETS DE L'ORDRE.

La grâce sanctifiante. — Le caractère. — Condition de ces effets. — Le caractère baptismal. — L'ordinand doit-il être confirmé ? — Est-il nécessaire qu'il ait reçu les Ordres inférieurs ?

1. — Le sacrement de l'Ordre confère-t-il la grâce sanctifiante ?

Quiconque reçoit d'en haut un pouvoir particulier reçoit aussi la grâce de l'exercer dignement. La grâce sanctifiante est nécessaire pour administrer dignement tous les sacrements, non moins que pour les recevoir dignement. De même donc que le Baptême, qui donne l'aptitude à recevoir les autres sacrements, confère la grâce sanctifiante ; le sacrement de l'Ordre, par lequel on devient apte à les administrer tous, doit aussi la conférer.

Ce sacrement présuppose la grâce sanctifiante dans le sujet auquel il est conféré ; mais il ne suffit pas d'un degré quelconque de sainteté pour exercer dignement les fonctions des Ordres : il faut aux ministres de Dieu une vertu éminente qui les élève autant au-dessus des simples fidèles que l'Ordre même qu'ils ont reçu.

2. — L'Ordre pris dans tous ses degrés imprime-t-il un caractère ?

Le caractère est un signe qui sert à distinguer les chrétiens. Or l'Ordre, à tous ses degrés, établit une dis-

inction entre celui qui le reçoit et les autres fidèles. Il imprime donc toujours un caractère.

Quelques-uns disent que ce privilège est réservé à l'Ordre sacerdotal ; mais leur opinion est fautive, puisque les diacres exercent, en vertu d'un pouvoir spirituel relatif aux sacrements, des fonctions interdites aux personnes qui n'ont pas reçu l'Ordre du diaconat. D'autres prétendent que les Ordres majeurs seuls impriment un caractère. Cette opinion n'est pas mieux fondée que la première. Un Ordre quelconque élève celui qui le reçoit au-dessus du simple peuple, en lui conférant un certain pouvoir relatif à l'administration des sacrements. Si le caractère n'est autre chose qu'un signe qui distingue certains fidèles des autres, il faut dire que tous les Ordres l'impriment. L'Eglise, qui n'en réitère aucun, nous le fait d'ailleurs entendre.

3. — Le caractère de l'Ordre présuppose-t-il celui du Baptême ?

Oui, évidemment ; le Baptême est la porte des sacrements. L'homme qui n'aurait pas le caractère qu'il confère, ne pourrait pas en recevoir un seul.

Celui qui serait promu au sacerdoce sans avoir été baptisé ne pourrait ni consacrer, ni absoudre ; il ne serait pas prêtre. Il faudrait, d'après les Canons, le baptiser et l'ordonner ensuite. S'il avait été élevé à l'épiscopat, il n'aurait conféré le caractère de l'Ordre à personne. Mais on peut croire pieusement que Jésus-Christ, le souverain Prêtre, suppléerait l'effet définitif des sacrements, et qu'il ne permettrait pas qu'il résultât de ce mal un danger réel pour l'Eglise.

4. — L'Ordre présuppose-t-il nécessairement le caractère de la Confirmation ?

L'Ordre présuppose le caractère de la Confirmation,

non comme absolument nécessaire, mais comme une chose convenable : l'ordinand doit avoir toutes les qualités qui peuvent l'aider à exercer les fonctions de l'Ordre qu'il désire recevoir (1).

5. — Un Ordre présuppose-t-il de toute nécessité le caractère d'un autre ?

Il n'est pas absolument nécessaire que celui qui reçoit les Ordres majeurs ait auparavant reçu les Ordres mineurs ; ces pouvoirs sont séparés : l'un ne suit pas l'autre de toute nécessité dans le même sujet. Au temps de la primitive Eglise, on ordonnait prêtres des hommes qui remplissaient les fonctions des Ordres inférieurs qu'ils n'avaient pas reçus. Dans la suite des siècles, l'Eglise a décidé que l'on n'élèverait plus aux Ordres majeurs celui qui n'aurait pas passé par les Ordres moindres. Quoi qu'il en soit, ceux qui auraient été ordonnés *per saltum* ne seraient point réordonnés, bien que l'on dût, conformément aux Canons, leur suppléer les Ordres inférieurs qu'ils n'auraient pas reçus (2).

(1) Le concile de Trente défend de donner même la tonsure à quelqu'un qui n'a pas été confirmé. Ce n'est là, toutefois, qu'un précepte ecclésiastique qui n'atteint pas la validité du sacrement.

(2) Il n'y a d'exception que pour l'épiscopat, qui serait nul sans la prétrise. (V. q. 40, a. 5.)



QUESTION 36.

DES QUALITÉS REQUISES DANS LES ORDINANDS.

Que la sainteté de vie est nécessaire. — De la science. — Le pouvoir d'Ordre est attaché au sacrement et non au mérite de la vie. — Quel péché on commet en ordonnant des indignes — ou en exerçant les fonctions de son Ordre en état de péché.

1. — La sainteté de vie est-elle requise dans les ordinands ?

« Rien, disait très-bien saint Jérôme, ne contribue
« autant à la destruction de l'Eglise de Dieu que les
« clercs qui le cèdent en vertu aux laïques. »

« De même, selon la remarque de saint Denis, que les
« substances les plus pures, pénétrées par les rayons du
« soleil, deviennent resplendissantes et répandent, comme
« de nouveaux soleils, l'éclat de leur lumière sur les corps
« qui les environnent; ainsi faut-il que celui qui s'in-
« gère dans le ministère divin, en se donnant aux autres
« pour guide, se soit rendu très-semblable et très-con-
« forme à Dieu par l'imitation des perfections divines. »

Donc, puisque tous les Ordres donnent, dans les choses divines, une certaine préséance à celui qui les reçoit, ce serait se rendre mortellement coupable du péché de présomption que de s'y présenter avec un péché mortel sur la conscience. Ce n'est pas que la sainteté de vie soit essentielle pour la validité du sacrement, mais elle est requise de nécessité de précepte.

2. — Faut-il, pour recevoir les Ordres, connaître toute l'Écriture sainte ?

On lit, dans les Vies des Pères, que de simples moines ont été promus au sacerdoce uniquement pour leur sainteté.

Pour bien remplir les fonctions d'un Ordre, il faut une science suffisante de son exercice. On doit la requérir des ordinands, sans exiger qu'ils sachent à fond toute l'Écriture sainte. L'Église leur demande une érudition plus ou moins grande à proportion du ministère qui leur sera assigné. Il est nécessaire, par exemple, que ceux qui doivent être préposés au gouvernement des âmes sachent enseigner la foi et les mœurs; il suffit aux autres de connaître ce qui concerne leur Ordre.

Les prêtres ont deux sortes de fonctions à remplir : l'une regarde le corps réel de Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie ; l'autre est relative à son corps mystique . Ceux qui ne sont promus au sacerdoce que pour remplir la première de ces fonctions, les religieux, par exemple, à qui on ne donne pas charge d'âmes, n'ont besoin que du degré de science nécessaire à l'offrande du saint sacrifice. Les autres doivent connaître la loi divine, non au point de pouvoir résoudre toutes les difficultés,—il convient à cet égard d'avoir recours aux supérieurs,—mais de manière à pouvoir enseigner aux fidèles ce qu'il faut croire et pratiquer. Les évêques sont obligés à une science plus étendue.

3. — Peut-on acquérir par le mérite d'une vie sainte les divers Ordres ?

Les mérites d'une vie sainte se perdent parfois ; les degrés des Ordres, jamais.

Comme les ministres de l'Église confèrent, par les sacrements, la grâce dont la plénitude est en Jésus-Christ, et non leur propre grâce, c'est uniquement de leur par-

icipation au sacrement de l'Ordre, et non pas de la grâce qu'ils possèdent, que doivent se prendre les différents Ordres.

4. — L'évêque qui ordonne des indignes pêche-t-il ?

Le spirituel l'emporte sur le temporel. Si on peut pécher mortellement par l'atteinte aux biens temporels, à plus forte raison pêche-t-on de la sorte en compromettant les biens spirituels, et c'est ce qui a lieu dans l'ordination d'un sujet indigne. Le peuple méprise les enseignements des ministres dont il condamne la conduite, et du mépris des enseignements il passe à celui des biens spirituels dont ils sont les dispensateurs.

Traçant le portrait du serviteur fidèle, le Seigneur fait observer que, placé au-dessus d'une famille, il dispense à chacun sa mesure de froment. Il faut en conclure que celui-là est infidèle qui dépasse la mesure dans la distribution des mystères divins. Tel est le crime de l'évêque qui ordonne des sujets indignes. Il se rend coupable d'une infidélité d'autant plus grande que son action nuit beaucoup à l'Eglise et à la gloire de Dieu.

« L'Eglise préfère, comme l'a dit saint Clément, un petit nombre de bons prêtres à un grand nombre de mauvais. »

C'est un devoir pour l'évêque de s'assurer, au moins par le témoignage d'autrui, que les ordinands ont les qualités nécessaires; il doit se souvenir de ces paroles de saint Paul à Timothée : « N'imposez précipitamment les mains à personne. » (1 Tim. v, 22.)

5. — Quelqu'un qui se trouve en péché mortel peut-il, sans un nouveau péché, remplir les fonctions de son Ordre ?

Saint Denis disait : « Celui qui exerce indignement les

« fonctions sacerdotales est un téméraire qui n'a ni crainte, « ni respect en présence des divins mystères. Croit-il que « Dieu ignore ce qui est dans sa conscience, et que, en « l'appelant faussement son Père et en prononçant, au « nom même de Jésus-Christ, sur les divins symboles, « non pas des prières, mais d'immondes paroles, il saura « bien le tromper? » — On le voit, un prêtre est coupable d'imposture et de blasphème quand il exerce indignement les fonctions de son Ordre. Or, pour cela, il suffit qu'il soit en état de péché mortel. Donc il y commet un nouveau péché, et la même chose doit se dire de tout autre ministre des autels; car remplir en état de péché mortel une fonction de son Ordre, c'est la remplir indignement.

Un ministre n'est pas dans la nécessité de pécher; rien ne l'empêche de sortir de son état coupable ou de résilier ses fonctions. Les choses saintes veulent être traitées saintement.



QUESTION 37.

DE LA DISTINCTION DES ORDRES ENTRE EUX ; DE LEURS FONCTIONS ET DU CARACTÈRE QU'ILS IMPRIMENT.

On doit admettre sept Ordres distincts. — Il y a des Ordres sacrés et des Ordres non sacrés. — Fonctions de chaque Ordre. — A quel moment de l'ordination le caractère de l'Ordre est conféré à l'ordinand.

1. — Y a-t-il plusieurs Ordres ?

Si l'Ancien Testament donnait à ses prêtres et à ses lévites une consécration particulière, le Nouveau Testament, qui lui est très-supérieur en dignité, doit, à plus forte raison, consacrer ses ministres.

La pluralité des Ordres existe dans l'Eglise pour trois causes. — Elle fait admirer la sagesse de Dieu, qui se révèle surtout par l'harmonie et par la distinction des choses, comme le marque l'histoire de la reine de Saba, ravie hors d'elle-même à la vue de l'ordre qui régnait parmi les serviteurs de Salomon. (3 Rois, x, 5.) — Elle soulage la faiblesse humaine : un seul ministre aurait été trop surchargé ; elle y pourvoit en assignant à plusieurs une fonction particulière. Ainsi Dieu donna à Moïse, pour l'aider dans ses fonctions, soixante-dix vieillards choisis d'entre le peuple. — Elle facilite aux hommes le progrès dans la perfection. Les fonctions saintes se trouvent de la sorte partagées entre un grand nombre de ministres, devenus les coopérateurs de Dieu même.

2. — Y a-t-il sept Ordres ?

Le sacrement de l'Ordre se rapporte à celui de l'Eucharistie. Car si, pour le sacrement des sacrements, le temple, l'autel, les vases et les ornements ont besoin d'être consacrés, les ministres qui exercent des fonctions relatives à ce même sacrement, le plus auguste de tous, n'ont pas moins besoin d'une autre consécration, que donne le sacrement de l'Ordre. La distinction des Ordres doit donc être prise de leur rapport avec l'Eucharistie. — Le pouvoir d'Ordre a-t-il pour objet la consécration du corps et du sang de Jésus-Christ ? C'est le sacerdoce ; et voilà pourquoi, dans l'ordination, les prêtres reçoivent de l'évêque le calice avec le vin, et la patène avec le pain, comme signe du pouvoir de consacrer le corps et le sang du Christ. — Le pouvoir d'Ordre a-t-il pour objet quelque fonction subalterne relative à l'Eucharistie ou aux fidèles qui la reçoivent ? Dans le premier cas, la coopération des ministres a lieu de trois manières : l'une consiste à aider le prêtre, non dans la consécration, qui le regarde seul, mais dans la dispensation du sacrement, et cette fonction est celle du diacre ; l'autre, à en préparer la matière dans les vases destinés à le contenir, ce qui regarde l'Ordre du sous-diacre ; la troisième, à présenter cette matière, et tel est l'office de l'acolyte, qui prépare les burettes avec le vin et l'eau. — Quant au ministère établi pour disposer les fidèles à l'Eucharistie, il ne peut s'exercer que sur ceux dont la conscience n'est pas pure : les portiers sont chargés d'interdire aux infidèles tout accès aux divins mystères ; les lecteurs, d'instruire les catéchumènes ; et les exorcistes, de chasser les démons. — On voit par cette explication la raison du nombre des Ordres et le rang qui leur appartient.

Dans la primitive Eglise, tous les ministères inférieurs étaient confiés aux diacres. Le culte divin ayant pris plus d'extension par la suite, l'Eglise partagea en plusieurs classes les pouvoirs inférieurs, concentrés d'abord dans un seul Ordre qui les embrasse tous implicitement.

3. — Doit-on distinguer les Ordres en Ordres sacrés et en Ordres non sacrés ?

Un Ordre peut être dit sacré en deux sens : premièrement, en lui-même, et, en ce sens, tout Ordre est une chose sacrée, c'est-à-dire un sacrement ; secondement, sous le rapport de la matière sur laquelle il exerce ses fonctions, et, dans cette autre acception, celui-là est sacré qui fonctionne sur une matière consacrée. Il y en a trois de ce dernier genre : le sacerdoce et le diaconat, dont l'action s'exerce sur le corps et le sang consacrés du Christ ; puis le sous-diaconat, qui exerce la sienne sur les vases sacrés. Ce sont les seuls qui astreignent à la continence.

4. — Le Maître des Sentences assigne-t-il bien les fonctions des différents Ordres ?

Si, comme nous l'avons reconnu, l'Ordre se rapporte à l'Eucharistie, la principale fonction de chaque Ordre est celle qui y touche de plus près ; et, pour la même raison, un Ordre l'emporte sur un autre du moment que l'une de ses fonctions s'y rattache plus prochainement. D'un autre côté, il ne faut pas être surpris qu'un Ordre, outre sa fonction principale, en ait plusieurs autres à remplir. Plus il sera éminent, plus sera grande sa puissance, et plus il embrassera d'objets.

Tels sont les principes qui ont dirigé le Maître des Sentences. Parmi les fonctions du prêtre, il range l'absolution, préparation prochaine à l'E-

charistie, et l'offrande des oblations, qui ne peuvent être présentées immédiatement à Dieu, au nom de l'Eglise, que par un ministre investi du pouvoir de consacrer le sacrement de l'Eglise universelle. — Comme les oblations que présente le prêtre ont été fournies par les fidèles, il y est besoin de deux autres ministères. Le sous-diacre, qui tient la place du peuple, les dépose sur l'autel ou les présente au diacre; et le diacre, dont les fonctions consistent à assister le prêtre, les sert au prêtre lui-même. — La doctrine est une préparation à la réception de l'Eucharistie; de là vient que le diacre lit l'Evangile, et le sous-diacre l'Epître. — L'action de l'acolyte s'exerce sur les burettes vides; celle du sous-diacre, sur le vin et l'eau contenus dans les burettes; celle du diacre, sur le calice vide; celle du prêtre, sur ce qui est contenu dans le calice. Aussi le prêtre reçoit-il dans son ordination le calice préparé avec l'eau et le vin; le sous-diacre, le calice vide et les burettes garnies; l'acolyte, les burettes vides. Les fonctions de l'acolyte sont les plus rapprochées de celles des Ordres majeurs; et cela est vrai même de ses fonctions secondaires. Il figure, par le cierge qu'il porte, la doctrine du Nouveau Testament; le lecteur représente seulement l'ancienne Alliance. — Les Ordres d'exorciste et de portier se rattachent aux fonctions secondaires du prêtre, qui sont de lier et de délier. — Il existe, on le voit, entre les divers Ordres une progression très-régulière. Le prêtre y a pour coopérateurs, dans sa fonction principale, qui est la consécration du corps du Christ, les ministres des Ordres les plus rapprochés du sien; et, dans ses fonctions secondaires, qui consistent à lier et à délier, les ministres de tous les Ordres inférieurs au sien.

D'autres que les minorés peuvent remplir licitement les fonctions des Ordres mineurs; mais ils ne le font pas d'office.

5. — Est-ce à la présentation du calice que le prêtre reçoit le caractère sacerdotal?

L'évêque, dans l'ordination, fait deux choses: il prépare les ordinands pour l'Ordre qu'ils vont recevoir, et il leur confère cet Ordre même.—La bénédiction donnée à tous, l'imposition des mains sur les prêtres et sur les

diacres, l'onction faite sur les prêtres seuls, sur le calice et sur la patène, appartiennent à la préparation. — La fonction principale du prêtre étant de consacrer le corps et le sang du Christ, c'est au moment où l'évêque présente le calice à l'ordinand, en prononçant les paroles sacramentelles, que celui-ci reçoit le caractère sacerdotal.

Le pouvoir du diacre, qui tient le milieu entre celui du prêtre et celui du sous-diacre, mais qui ne s'exerce directement ni sur le corps du Christ, ni sur les vases sacrés, ne pouvait être exprimé ni par la présentation des vases sacrés, ni par celle de la matière : il est signifié par sa fonction secondaire, laquelle consiste à lire l'Évangile. Par conséquent, c'est en recevant le livre des Évangiles que le diacre est ordonné.



QUESTION 38.

DU MINISTRE DE CE SACREMENT.

**L'évêque a seul le pouvoir de conférer les Ordres sacrés. —
Ce qu'il faut penser de l'ordination chez les hérétiques.**

1. — L'évêque seul confère-t-il le sacrement de l'Ordre ?
Il en est du pouvoir épiscopal dans l'Église comme de la souveraineté politique dans un État. L'évêque assigne aux Ordres inférieurs leur ministère ; seul, il consacre les sujets auxquels il veut les confier ; seul aussi, il détermine à chacun, en le consacrant, les vases dont il devra se servir. C'est ainsi que les fonctions séculières sont dis-

tribuées, dans les gouvernements, par le souverain qui y possède la plus haute autorité.

Les prêtres présents à l'ordination imposent les mains aux sujets qui sont ordonnés pour le sacerdoce; l'archidiacre présente aux ministres inférieurs les instruments dont ils auront à se servir; et le pape peut autoriser un simple prêtre à conférer les Ordres mineurs. Tout cela est vrai; mais il n'en faut pas inférer que l'évêque n'est pas le seul qui confère les Ordres. L'imposition des mains ne constitue pas l'ordination; l'archidiacre ne fait qu'aider l'évêque; le pape ne peut point charger un simple prêtre de conférer les Ordres sacrés.

2. — Les hérétiques, et en général tous ceux que l'Eglise a retranchés de son sein, peuvent-ils conférer les Ordres ?

Si un évêque hérétique vient à se réconcilier avec l'Eglise, on ne le sacre pas de nouveau; donc il n'avait pas perdu le pouvoir radical de conférer les Ordres.

Quatre opinions différentes, exposées par le Maître des Sentences, ont été produites à ce sujet. Voici la seule vraie : les sacrements conférés par les hérétiques sont valides, et cependant ils ne donnent pas la grâce, non qu'ils soient inefficaces en eux-mêmes, mais à cause du péché de celui qui les reçoit contre la défense de l'Eglise.

Un hérétique ne peut pas absoudre; il ne confère pas la grâce en administrant les sacrements, et, d'ailleurs, toute juridiction lui est ôtée. — L'Ordre conféré par des évêques hérétiques est réel, bien que le sujet qui l'a reçu ne puisse en exercer licitement les fonctions.



QUESTION 39.

DES EMPÊCHEMENTS DE L'ORDRE.

Pourquoi le sexe féminin est un empêchement absolu.—Du défaut d'âge.— De l'esclavage.— De l'homicide.— De l'illégitimité de la naissance.— De la mutilation des membres.

1.—Le sexe féminin est-il un empêchement de l'Ordre ?
 « Je ne permets point à la femme d'enseigner, ni
 « d'exercer aucune domination sur l'homme. » (1 Tim.
 II, 12.)

Tout sacrement est un signe pour lequel il faut une cérémonie qui ait la signification voulue. L'état de la femme étant un état de sujétion, le sexe féminin ne saurait signifier une supériorité de rang, et dès-lors les femmes ne peuvent pas recevoir le sacrement de l'Ordre. Si, dans le droit canon, il est fait mention de *diaconesses* et de *prêtresses*, il faut simplement entendre, par les premières, les femmes qui ont à remplir des fonctions semblables à celles du diacre, et, par les secondes, les veuves. Le mot *prêtre*, par son étymologie, signifie une personne âgée.

Les *abbesses* ont, par délégation, certains pouvoirs qui leur sont accordés pour éviter la présence d'un homme avec des femmes.

2. — Les enfants et ceux qui sont privés de l'usage de la raison peuvent-ils recevoir les Ordres ?

L'Ordre est un des sacrements qui, pour leur validité,

ne requièrent point une action de la part du sujet auquel ils sont conférés, bien qu'ils lui donnent un pouvoir spirituel, dont Dieu est la source. Il paraît certain que ce sacrement est valide, alors même qu'il est conféré avant l'âge de discrétion, soit à des enfants, soit à toute autre personne privée de l'usage de la raison. Quoi qu'il en soit, pour les Ordres majeurs, il est nécessaire d'attendre l'âge de discrétion : cela convient, et l'Eglise en a fait une loi. Il faut excepter surtout l'épiscopat, qui, pour être valide, ne doit pas prévenir l'usage de la raison, à cause de la responsabilité qu'assume celui qui le reçoit (1).

3. — L'esclavage est-il un empêchement de l'Ordre ?

L'esclave ne saurait être légitimement promu aux Ordres ; mais, si on les lui confère, l'ordination est néanmoins valide. La liberté du sujet n'est pas de nécessité de sacrement, elle est seulement de nécessité de précepte. Ceci est applicable à toutes les personnes qui ont contracté des engagements envers autrui, aux gens d'affaires, etc.

4. — L'homicide est-il un empêchement de l'Ordre ?

Tous les Ordres se rapportent à l'Eucharistie, symbole de la paix que Jésus-Christ nous a léguée par l'effusion

(1) L'auteur ne dit pas que ce soit à peine de nullité qu'il faut attendre l'usage de la raison pour conférer les Ordres majeurs ; il semble, au contraire, disposé à les regarder comme valides sans cette condition. Il n'excepte que la consécration des évêques, à raison de la responsabilité qui y est attachée. — Le concile de Trente a défendu de donner la tonsure aux enfants avant l'âge de sept ans. Pour le sous-diaconat, il faut vingt et un ans accomplis ; pour le diaconat, vingt-deux ; pour la prêtrise, vingt-quatre ; pour l'épiscopat, trente. — Le pape seul accorde les dispenses d'âge.

de son sang ; or rien n'est plus opposé que l'homicide à l'idée de paix. D'un autre côté, tout homicide ressemble aux bourreaux du Sauveur beaucoup plus qu'au Sauveur immolé, modèle des prêtres. Pour cette double raison, l'Eglise défend d'élever aux Ordres aucun homicide. Cette loi n'emporte pourtant pas la nullité du sacrement.

Il n'est pas nécessaire d'avoir péché pour contracter l'irrégularité, — les juges et tous ceux qui concourent à une exécution sanglante sont irréguliers ; — toutefois, le meurtre accidentel et involontaire ne la ferait pas encourir.

5. — Les enfants illégitimes sont-ils exclus des Ordres ?

Les ministres de l'Eglise doivent être environnés de la considération publique. Le vice de la naissance imprimant une tache, les enfants nés d'un commerce criminel sont exclus des Ordres. Plus leur origine est infamante, plus l'Eglise accorde difficilement dispense de cet empêchement.

L'empêchement de la naissance résulte seulement d'une loi de l'Eglise ; il n'invalide pas le sacrement.

6. — L'absence d'un membre du corps est-elle un empêchement de l'Ordre ?

L'Eglise exclut des Ordres les hommes que la mutilation d'un membre empêcherait d'en remplir les fonctions, ou sur lesquels cette mutilation attirerait avec défaveur les regards du public. Dans les autres cas, un vice de ce genre n'interdit pas l'entrée du saint ministère. La difformité dont nous parlons n'empêche pas la validité du sacrement de l'Ordre.



QUESTION 40.

DE CERTAINES CHOSES QUI SE RATTACHENT A L'ORDRE.

La tonsure. — L'épiscopat. — La papauté. — Les vêtements.

1. — Ceux qui sont ordonnés doivent-ils porter la tonsure ?

Il convient que ceux qui ont reçu les saints Ordres portent la tonsure, symbole à la fois de royauté, de perfection et de détachement des choses qui détournent de la contemplation des perfections divines.

2. — La tonsure est-elle un Ordre ?

La tonsure est une préparation aux Ordres, et non un Ordre.

3. — Celui qui reçoit la tonsure renonce-t-il aux biens temporels ?

Les clercs sont initiés par la tonsure au culte divin, qui, pour être incompatible avec l'affection déréglée aux biens temporels, ne l'est pas avec leur possession même ; en la recevant, ils ne renoncent ni à leur patrimoine, ni à leurs autres biens.

4. — Y a-t-il dans l'Eglise un pouvoir épiscopal qui s'élève au-dessus de l'Ordre sacerdotal ?

Il doit régner dans le ministère divin une harmonie

plus parfaite que dans les administrations simplement humaines. S'il faut dans une armée un général, et dans chaque province un chef, il doit y avoir, à plus forte raison, dans l'Eglise, quelqu'un au-dessus des prêtres qui en soit comme le prince. Or ce prince ou chef, c'est l'évêque.

Que les prêtres, dans leur fonction principale, qui consiste à consacrer le corps de Jésus-Christ, possèdent un pouvoir indépendant de toute autorité supérieure autre que celle de Dieu, cela est incontestable; mais il en est autrement de leur fonction secondaire. Subordonné à une puissance supérieure, le pouvoir de lier et de délier ne peut être exercé que par ceux qui ont reçu de l'évêque une juridiction sur les fidèles qu'ils doivent absoudre. Il y a donc dans l'Eglise un pouvoir épiscopal qui s'élève au-dessus de l'Ordre sacerdotal, dont il doit régler les fonctions secondaires.

Jésus-Christ, image typique de tous les ministres, réunissait dans sa personne toutes les fonctions ecclésiastiques. Cela n'empêche pas qu'il n'y ait entre ses ministres des supérieurs qui le représentent dans un plus haut degré de perfection; et tels sont les évêques, qui, en tant qu'il a institué des ministres et fondé l'Eglise, sont ses représentants.

5. — L'épiscopat est-il un Ordre ?

Le mot Ordre peut se prendre dans deux acceptions. Désigne-t-il un sacrement, tout Ordre, en ce sens, se rapporte à l'Eucharistie. L'épiscopat, ne conférant, sous ce rapport, à l'évêque aucun pouvoir supérieur à celui du simple prêtre, n'est pas un Ordre spécial. Le même mot indique-t-il un genre d'office concernant certaines actions sacrées, l'épiscopat est un Ordre: l'évêque possède, relati-

vement au corps mystique de Jésus-Christ, un pouvoir supérieur à celui des prêtres (1).

6. — Peut-il y avoir au-dessus des évêques un supérieur dans l'Eglise ?

Saint Cyrille, évêque d'Alexandrie, disait excellemment :
 « Membres d'un même chef, restons unis au Siège
 « apostolique, où sont assis les pontifes romains. Notre de-
 « voir est non-seulement de lui demander ce que nous
 « devons croire et ce que nous devons faire, mais de le
 « vénérer et de lui adresser nos supplications. Il lui
 « appartient de reprendre, de corriger, de statuer, de
 « disposer, de lier et de délier, à la place de Celui qui
 « l'a établi et qui lui a donné, à l'exclusion de tout
 « autre, la plénitude de pouvoir que tous, même les
 « plus hauts dignitaires de ce monde, reconnaissent lui
 « appartenir de droit divin, en lui obéissant comme à
 « Notre-Seigneur Jésus-Christ. »

Partout où plusieurs administrations se rapportent à une même fin, une autorité générale doit les dominer toutes, pour faire converger vers le bien universel les biens particuliers qu'elles poursuivent; autrement, elles n'auraient point de lien d'unité. Puisque l'Eglise n'est qu'un seul et même corps, il lui faut de toute nécessité, pour le maintien de cette unité, un pouvoir gouvernemental qui, l'embrassant dans son ensemble, afin d'en relier toutes les parties, s'élève au-dessus du pouvoir

(1) Sur cette question il y a partage d'opinion. Depuis le concile de Trente, les Théologiens pensent généralement que l'épiscopat forme un Ordre particulier et constitue un vrai sacrement, qui a pour matière l'imposition des mains faite par l'évêque consécrateur, et pour forme les paroles qui accompagnent cette imposition.

épiscopal, à qui sont confiées les églises particulières. Ce pouvoir, c'est celui du pape. De là vient que l'on appelle schismatiques ceux qui, par la négation de son autorité suprême, divisent l'unité de l'Eglise. Il faut reconnaître, de plus, entre les évêques et le pape, des dignités de différents degrés correspondant à des circonscriptions qui en renferment d'autres, comme la province contient les cités, le royaume les provinces, et le monde entier les royaumes.

Que l'on ne nous objecte pas que tous les évêques sont les successeurs des Apôtres, et que le même pouvoir qui fut donné à saint Pierre fut conféré à tous. Quoique le pouvoir de lier et de délier ait été donné généralement à tous les Apôtres, il fut confié en premier lieu à saint Pierre seul, pour montrer qu'il doit descendre de lui sur les autres. Aussi Notre-Seigneur prononça-t-il cette parole au singulier : « Confirme tes frères » (Luc, XXII, 32) ; et cette autre encore : « Pais mes brebis » (Jean, XXI, 27) ; comme s'il eût dit, selon l'explication de saint Chrysostôme : « Sois, « à ma place, leur supérieur et leur chef, afin que tous, me reconnaissant « moi-même dans ta personne, proclament et soutiennent dans l'univers « entier la prééminence du trône où tu seras assis. »

7. — Les vêtements assignés aux ministres de l'Eglise sont-ils convenables ?

Il convenait que les vêtements des ministres de l'Eglise leur rappelassent les dispositions qu'ils doivent apporter à leurs fonctions, et c'est ce qui a lieu, comme on va le voir.—L'*amict*, qui couvre leurs épaules, signifie la force avec laquelle tous doivent remplir les fonctions de leur Ordre. — L'*aube*, est le symbole d'une vie pure. — La *ceinture* prêche la nécessité de réprimer la chair. — Le *manipule*, que le sous-diacre porte au bras gauche et qui est une sorte de suaire, signifie la purification des

moindres taches. — La *tunique* du sous-diacre symbolise la doctrine de Jésus-Christ, à laquelle le sous-diaconat initie. — L'*étole* que le diacre porte suspendue à son épaule gauche lui rappelle l'engagement qu'il a pris d'assister le prêtre dans les sacrements. — La *dalmatique*, vêtement large, ainsi appelée parce qu'elle fut usitée d'abord en Dalmatie, signifie que, dans la dispensation des choses saintes, le diacre doit être généreux. — L'*étole* dont le prêtre se couvre les deux épaules représente le plein pouvoir de dispenser les sacrements. — La *chasuble* signifie la charité; le prêtre qui la porte consacre l'Eucharistie, le sacrement d'amour par excellence.

Les évêques portent, de plus, neuf ornements, qui sont : les sandales, — les bas, — la ceinture, — la tunique, — la dalmatique, — la mitre, — les gants, — l'anneau et la crosse. — Les archevêques y ajoutent le *pallium*, signe de leur dignité.



DU MARIAGE.

DU MARIAGE.

		Quest.
DU MARIAGE. (V. tab. 35.)	} Considéré comme fonction naturelle.....	41
		} Considéré comme sacrement.....
	} 1 ^o Fiançailles.....	
		} 2 ^o Définition du mariage.....
	} 3 ^o Consentement, cause efficiente. }	
		Consentement confirmé..... 46
		Consentement forcé ou conditionnel... 47
	} 4 ^o Biens du mariage.....	49
		} En général.....
	} 5 ^o Empê- chements du mariage. }	
La servitude..... 52		
Le vœu et l'Ordre..... 53		
La consanguinité..... 54		
L'affinité..... 55		
} En particulier }		La parenté spirituelle..... 56
		L'adoption..... 57
} 6 ^o Secondes noces.....		L'impuissance, etc..... 58
		La disparité du culte..... 59
		Le meurtre..... 60
	Le vœu solennel..... 61	
} 7 ^o Certaines choses annexées au mariage. }	La fornication..... 62	
	63	
	64	
} 7 ^o Certaines choses annexées au mariage. }	Redditio debiti..... 64	
	Pluralitas uxorum..... 65	
	Bigamie..... 66	
} 7 ^o Certaines choses annexées au mariage. }	Cédula de répudiation..... 67	
	Enfants illégitimes..... 68	

EXPLICATION.

Nous considérons le mariage d'abord comme fonction naturelle⁴¹; ensuite comme sacrement⁴². Après ces notions préliminaires, nous l'envisageons d'une manière absolue, et nous commençons par expliquer la nature des fiançailles qui le précèdent⁴³; puis nous le définissons⁴⁴. — Nous appuyons tout spécialement sur le consentement, qui en est la cause efficiente⁴⁵....⁴⁶. — Nous disons un mot de ses biens⁴⁹.

Viennent ensuite les empêchements, que nous signalons en général⁵⁰, pour les expliquer ensuite en détail, à commencer par celui de l'erreur⁵¹....⁵².

Nous montrons que les secondes noces sont permises⁵³, — et nous terminons par les annexes du mariage⁵⁴....⁵⁸.

QUESTION 41.

DU MARIAGE CONSIDÉRÉ COMME FONCTION NATURELLE.

En quel sens le mariage appartient au droit naturel. — Il n'est pas de précepte. — Licité et mérite de son usage.

1. — Le mariage appartient-il au droit naturel ?

Le mariage ne découle pas immédiatement et nécessairement des principes de la nature ; une action qui s'accomplit par le libre arbitre n'est pas naturelle de cette manière. Il entre dans le droit naturel, mais à la façon seulement des actions vertueuses et des vertus produites sous l'impulsion de la nature par l'intermédiaire de la volonté. La raison naturelle y incline l'homme pour deux fins : d'abord, pour une fin principale, qui est le bien des enfants. L'intention de la nature, ne se bornant pas à la génération, veut la croissance des enfants et leur progrès jusqu'à l'âge parfait de la vertu. Aristote disait très-bien : « Nous recevons de nos parents l'être, la nourriture et l'éducation. » Or ces trois biens, les enfants ne les reçoivent de leurs parents qu'autant que ceux-ci sont unis par le lien du mariage. La nature incline ensuite au mariage pour une fin secondaire, qui consiste dans les services réciproques que peuvent se rendre les époux dans les soins du ménage. Si la raison naturelle a enseigné aux hommes qu'ils doivent vivre en société pour se suf-

fire dans leurs besoins, elle leur apprend aussi que, parmi les occupations de la vie domestique, les unes conviennent aux hommes, les autres aux femmes, et elle les porte ainsi à l'association permanente du mariage.

L'inclination naturelle de l'homme au mariage le distingue des animaux.

— Le mariage a existé dès l'origine du monde.

2. — Le mariage est-il de précepte ?

« Celui qui marie sa fille, disait saint Paul, fait bien ; celui qui ne la marie pas fait mieux. » (1 Cor. vii, 38.) Donc le mariage n'est pas de précepte. — Une récompense particulière, l'auréole, est promise aux vierges : on ne donne point de récompense pour la violation d'un précepte.

Quand la nature incline vers ce qui est nécessaire à notre perfection individuelle, elle nous impose une loi ; les perfections naturelles doivent être dans tous les hommes. Il n'en est pas ainsi lorsqu'elle incline vers ce qui est nécessaire à la perfection générale de la société, où les fonctions sont si diverses que souvent elles s'excluent : l'agriculture, par exemple, et l'art de bâtir sont indispensables aux sociétés humaines, et cependant ce n'est pas une obligation pour chacun des hommes d'être agriculteur ou maçon ; le vœu de la nature est satisfait dès que les divers états sont exercés par divers individus. Or il est nécessaire au bien du genre humain que quelques hommes se livrent à la vie contemplative, incompatible avec le mariage. L'inclination naturelle pour ce dernier état ne se présente donc point sous la forme d'un précepte. Les Philosophes de l'antiquité le reconnaissaient ; Théophraste démontrait qu'il ne convient pas au sage de se marier.

Que l'on ne nous oppose pas ces paroles que Dieu prononça dans la première institution du mariage : « Croissez et multipliez. » (Gen. I, 28.) Ce précepte n'oblige pas chacun des hommes en particulier; nous venons d'en donner la raison. Alors même qu'il eût été obligatoire à une époque où le petit nombre des hommes exigeait que tous concourussent à la propagation du genre humain, il ne le serait plus de nos jours. Il suffit maintenant à la Providence divine, qui règle toutes choses, que chacun, consultant son tempérament et ses goûts, choisisse l'état qui lui convient : celui-ci le mariage, celui-là la vie contemplative. Les inclinations naturelles sont assez diversifiées pour que la société n'ait à redouter à cet égard aucun danger.

3. — L'usage du mariage est-il licite ?

Saint Paul dit : « Si quelqu'un a marié sa fille, il n'a pas péché. » (1 Cor. VII, 28.) Le même Apôtre écrivait à Tite au sujet des femmes veuves : « J'aime mieux que les jeunes se marient et engendrent des enfants. » (v, 14.) Bien plus, il prescrivait aux personnes mariées l'action du mariage comme un devoir rigoureux. « Que le mari, dit-il, rende à sa femme ce qu'il lui doit, et la femme ce qu'elle doit à son mari. » (1 Cor. VII, 3.) L'usage du mariage est donc licite. — Il ne se peut pas, en effet, que la génération des enfants, qui perpétue le genre humain, et à laquelle incline la nature, soit toujours illicite ; ou bien il faudrait dire, avec les Manichéens, que notre nature corporelle vient de quelque principe essentiellement mauvais, et non pas de Dieu ; ce qui serait une hérésie très-pernicieuse.

On objecte que l'usage du mariage sépare de Dieu l'esprit de l'homme, inspire une certaine honte, ressemble même à l'adultère et absorbe la raison. — Tout cela ne prouve pas qu'il soit un péché. S'il sépare de Dieu l'esprit de l'homme, il ne le sépare pas de la grâce sanctifiante ; beaucoup d'occupations licites empêchent pour un moment l'union de notre esprit

avec Dieu. La honte qu'il inspire est une punition du péché d'Adam, et non la honte qui suppose une faute. Il ressemble à l'adultère dans l'espèce physique, mais non dans l'espèce morale : tuer un homme par violence ou le tuer par ordre de la Justice, ce sont deux actes moralement différents, quoique physiquement pareils. Enfin la délectation qui paraît y absorber la raison n'est pas contre la raison, qui la fait d'avance rentrer dans l'ordre.

4. — L'usage du mariage est-il méritoire ?

L'usage du mariage accomplit un précepte et un acte de justice : un précepte, car saint Paul dit : « Que le mari rende à son épouse ce qui lui est dû » (1 Cor. VII, 3); un acte de justice, puisqu'il est appelé un devoir. Donc il est méritoire, dès que, accompli en état de grâce, il a pour principe la charité.

Comme il n'y a pas d'actes indifférents parmi ceux qui procèdent d'une délibération libre, l'usage du mariage est mauvais ou méritoire dans l'homme en état de grâce. A-t-il pour principe une vertu; par exemple, la justice, qui rend à chacun son droit; ou la religion, qui se propose de donner à Dieu des serviteurs, il est méritoire. Procède-t-il d'une passion désordonnée, mais renfermée dans les limites mêmes du mariage, dont on ne veut point trahir la foi, il est un péché véniel. Outrepassant toutes bornes, se propose-t-on d'accomplir la même action avec toute personne indifféremment, le péché est mortel.

Il ne répugne pas qu'il y ait du mérite à faire un légitime usage des bienfaits de Dieu.



QUESTION 42.

DU MARIAGE CONSIDÉRÉ COMME SACREMENT.

Le mariage est un sacrement. — Son institution avant le péché, — après le péché, — et sous la loi nouvelle. — Grâce qu'il confère. — Son usage n'est pas de nécessité de sacrement.

1. — Le mariage est-il un sacrement ?

L'Apôtre écrivait aux Ephésiens : « Ce sacrement est grand. » (v, 32.) Le mariage, dont il parlait, est, en effet, le signe d'une chose sacrée; et, comme on va le voir, il applique aux hommes un remède sanctifiant, pour les guérir du péché. C'en est assez pour qu'il soit un sacrement.

Le sacrement de Mariage a pour forme les paroles qui expriment le consentement des parties contractantes, et non la bénédiction du prêtre, simple cérémonie sacramentelle. Sa matière consiste dans les actes qui accompagnent le consentement. Il rend conforme à la passion du Christ sous le rapport de la charité, avec laquelle le Sauveur a souffert pour l'Eglise qu'il voulait s'unir comme une épouse.

2. — Le mariage fut-il institué avant le péché ?

« N'avez-vous pas lu, a dit Notre-Seigneur, que celui qui créa l'homme au commencement, fit un homme et une femme ? » (Matth. xix, 4.)

La nature, en inclinant au mariage, se propose un bien proportionné aux divers états du genre humain. — Avant le péché, le mariage existait pour la génération des en-

fants, nécessaire aussi dans l'état d'innocence.—Après la chute d'Adam, il fut de nouveau institué comme remède contre la blessure du péché, ce qui eut lieu sous la loi de nature.—Au temps de la loi écrite, Moïse introduisit la détermination des personnes. — Sous le nouveau Testament, il a reçu une nature telle, qu'il représente le mystère de l'union du Christ et de l'Eglise, et de ce moment il est devenu un sacrement de la loi nouvelle. Quant aux avantages qu'il procure à la société, tels que l'amitié réciproque des époux et les services mutuels, il a aussi son institution dans la loi civile.

Dieu institua le mariage avant le péché, lorsqu'après avoir formé la femme de la côte de l'homme, il dit: « Croissez et multipliez. »

3. — Le mariage confère-t-il la grâce ?

Si le mariage ne conférait pas la grâce il n'aurait rien de plus que les sacrements de l'ancienne loi, et ce serait en vain qu'on le compterait parmi ceux de la loi nouvelle.

Contracté par les fidèles du Christ, il a certainement la vertu d'aider à remplir les devoirs imposés aux époux; car si l'homme, toutes les fois qu'il reçoit un pouvoir d'en haut, reçoit aussi les secours nécessaires pour en faire usage, il faut que, dans le mariage, qui lui donne, en vertu de l'institution divine, la faculté de s'unir à son épouse pour la génération des enfants, il reçoive la grâce d'accomplir une telle action comme il convient.

La grâce que confère le sacrement de Mariage remédie de plusieurs manières à la concupiscence; elle la comprime dans sa racine même, lui assigne une fin légitime dans les biens du mariage, et détourne l'homme des plaisirs illicites en l'habituant à ceux que la raison permet. C'est ce qui faisait dire à l'Apôtre: « Il vaut mieux se marier que de brûler. » (1 Cor.

vii, 9.) Les actes eux-mêmes du mariage, quoique naturellement propres à la développer, la répriment néanmoins, du moment qu'ils ont la raison pour règle.

4. — L'usage du mariage est-il nécessaire à son intégrité ?

Le mariage existait dans le paradis terrestre, et cependant Adam et Eve n'en usèrent point; donc l'usage n'en est point une partie intégrante. — Il y a deux sortes d'intégrité : l'une principale, que constitue l'être même des choses; l'autre secondaire, qui consiste dans l'opération. L'usage du mariage, supposant un pouvoir donné par le mariage même, entre dans cette seconde intégrité, mais non dans la première.

Le mariage où les époux gardent une continence parfaite n'en est que plus saint.



QUESTION 43.

DES FIANÇAILLES.

Définition des fiançailles. — De l'âge requis. — Comment elles sont dirimées.

1. — Les fiançailles sont-elles la promesse d'un mariage futur ?

La promesse de se marier un jour ne constitue pas le mariage; elle retient le nom de fiançailles (*sponsalia*), du verbe *spondere*, promettre. La promesse est absolue

ou conditionnelle. Elle est absolue de quatre manières : par une simple parole, par les arrhes que l'on se donne au moyen d'argent ou de tout autre objet, par la présentation d'un anneau, ou enfin par le serment qui peut intervenir; une telle promesse est obligatoire. La promesse faite sous une condition compatible avec les fins du mariage est pareillement obligatoire pour la conscience, la condition remplie.

L'Eglise ne contraint pas, au for contentieux, les fiancés de s'épouser. Les alliances forcées ont ordinairement des suites fâcheuses; elle veut que le mariage soit libre. La parole donnée n'en est pas moins obligatoire, dans le for intérieur, pour la personne qui n'a pas une raison légitime de la reprendre.

2. — L'âge de sept ans est-il raisonnablement exigé pour les fiançailles ?

Le droit canon exige avec raison l'âge de sept ans pour le contrat des fiançailles. — Incapable jusque-là de faire aucune promesse pour l'avenir, l'enfant peut alors prendre un engagement à l'égard des choses auxquelles la raison naturelle l'incline (1).

3. — Les fiançailles peuvent-elles être rompues ?

Les fiançailles sont rompues par l'entrée en religion et par le mariage contracté avec une autre personne. Dans les autres cas, il est nécessaire de recourir à l'Eglise, qui en peut prononcer la résiliation pour cause d'infirmité grave, d'absence prolongée, ou d'affinité provenant de quelque crime (2).

(1) Les curés et les confesseurs doivent détourner de toute promesse et même de toute pensée de mariage les enfants qu'ils dirigent. Ce que dit ici saint Thomas concerne seulement la validité des fiançailles.

(2) Ces décisions concernent les fiançailles célébrées à l'Eglise.

QUESTION 44.

DE LA DÉFINITION DU MARIAGE.

**Le mariage est une union, — qui a reçu différents noms.—
Sa définition.**

1. — Le mariage est-il une union ?

Il est écrit : « Ils seront deux dans une seule chair. » (Gen. II, 24.) Donc le mariage est du genre de l'union.

Puisque le mariage associe deux personnes pour la génération et l'éducation des enfants en même temps que pour la même vie domestique, il constitue évidemment une union en vertu de laquelle l'homme est appelé le mari de l'épouse, et la femme l'épouse du mari. L'union des corps et des âmes en est la conséquence.

2. — Le mariage a-t-il été nommé comme il convient ?

Il y a trois choses à considérer dans le mariage : d'abord son essence, qui consiste dans l'union ; et de là vient qu'il est parfois appelé l'union conjugale. Ensuite sa cause, qui est la cérémonie où on le contracte ; sous ce rapport, on lui donne le nom de noces, du verbe latin *nubo*, parce que, dans la solennité des épousailles, on met un voile sur la tête des époux. Enfin les enfants qui en doivent naître ; et on l'appelle pour cela mariage, du mot latin *matrimonium*, qui fait entendre que la femme, en se mariant, ne doit pas, comme le dit saint Augustin, se proposer autre chose que de devenir mère. Et, en effet,

le mot *matrimonium* peut se décomposer ainsi : *matris munium*, charge de la mère, qui doit élever l'enfant; *matrem muniens*, étymologie qui indique que la femme a dans son mari un protecteur et un défenseur; *matrem monens*, autre sens qui avertit l'épouse de ne point abandonner son mari pour s'attacher à un autre homme. On voit que les divers noms du sacrement de Mariage ne manquent point de convenance.

3. — Le mariage a-t-il été défini comme il convient ?

Nous l'avons dit, il y a trois choses à considérer dans ce sacrement : sa cause, son essence et son effet. Hugues de saint Victor, indiquant la cause, disait : « Le mariage est le consentement légitime que se donnent deux personnes pour l'union maritale. » Le Maître des Sentences, signalant l'essence, a donné cette autre définition : « Le mariage est l'union indissoluble d'un homme et d'une femme, union qui, contractée entre des personnes aptes, les oblige à vivre dans une seule et même société. » Enfin, au point de vue des effets, la troisième définition se formule ainsi : « Le mariage est une communauté de vie, réglée d'après le droit divin et le droit humain. »



QUESTION 45.

DU CONSENTEMENT AU MARIAGE.

—

Si le consentement est la cause efficiente du mariage. — Nécéssité des paroles. — Du consentement donné au futur. — De l'absence du consentement intérieur. — Du consentement secret.

1. — Le consentement est-il la cause efficiente du mariage ?

Il y a, dans tous les sacrements, une opération spirituelle produite par une opération sensible qui la signifie ; ainsi, dans le baptême, l'ablution de l'âme résulte de l'ablution du corps. Puisque le mariage renferme, comme sacrement, une union spirituelle, et, comme devoir à la fois naturel et civil, une union sensible, la puissance divine doit produire la première union au moyen de la seconde. Les unions qui résultent des contrats matériels s'établissant par le consentement mutuel des parties, il faut que l'union matrimoniale se forme aussi par le consentement des deux futurs époux.

La première cause des sacrements n'est autre que la vertu divine, qui s'en sert pour opérer notre salut. Les causes secondes ou instrumentales sont les opérations matérielles qui tirent leur efficacité de l'institution divine : voilà comment le consentement est la cause efficiente du mariage.

2. — Faut-il que le consentement soit exprimé par des paroles ?

Le mariage est un sacrement, et tout sacrement veut

un signe sensible ; donc le consentement doit être exprimé par des paroles.

Et, en effet, si l'union conjugale s'établit de la même manière que l'obligation des contrats matériels, qui n'ont de valeur qu'autant que les contractants se manifestent mutuellement leur volonté par des paroles, il est nécessaire que le consentement y soit exprimé par des paroles dont l'énonciation sera pour ce sacrement ce qu'est pour le baptême l'ablution extérieure.

Les muets et les personnes qui ne parlent pas la même langue expriment leur consentement par des signes qui équivalent pour eux à des paroles.

3. — Le consentement exprimé par des paroles dites au futur produit-il le mariage ?

Non, il constitue seulement la promesse de mariage désignée sous le nom de fiançailles.

4. — Le consentement exprimé au présent produit-il le mariage sans le consentement intérieur ?

« Sans le consentement, dit Innocent III, aucune cérémonie ne peut produire l'union conjugale. »

Les paroles ne produisent pas plus le mariage sans le consentement intérieur que l'ablution extérieure donnée ou reçue sans intention ne confère le baptême.

Quoique, dans le for contentieux, où l'Eglise juge d'après les preuves matérielles, on ne soit pas admis à faire valoir le défaut de consentement, le mariage n'en est pas moins nul en soi dès que le consentement a manqué (1).

(1) Celui qui désavouerait intérieurement les paroles que sa bouche prononce devrait ensuite donner son consentement. Il ne serait pas nécessaire qu'il revint pour cela à l'église ; le pape Pie V l'a décidé.

5. — Le consentement donné secrètement par des paroles dites au présent produit-il le mariage?

Que le consentement soit donné en public ou en secret, le sacrement de Mariage existe. Il suffit, pour un sacrement, que la matière soit unie à la forme : or, dans le mariage secret, il y a la matière voulue, c'est-à-dire les personnes habiles à contracter ; il y a aussi la forme voulue, à savoir : les paroles qui expriment le consentement au présent. Le mariage est donc valide, quoique les personnes qui omettent sans nécessité les cérémonies requises soient coupables d'un péché.

Ces sortes de mariages, appelés clandestins, sont défendus par l'Eglise à cause des dangers qui en résultent ; mais, pour être illicites, ils n'en sont pas moins valides (1).

(1) Au temps de saint Thomas, il en était ainsi, comme le concile de Trente lui-même l'a reconnu ; mais l'Eglise, par l'organe de ce dernier concile, a non-seulement prohibé de nouveau, mais annulé d'avance tout mariage qui, à l'avenir, se ferait clandestinement dans les pays où la publication de ce décret pourrait parvenir. Aussi, en France, où la publication en a été faite, les mariages clandestins n'ont aucune validité. Pour qu'un mariage ne soit pas nul par clandestinité, il faut qu'il soit célébré devant le curé de la paroisse où les parties contractantes ont leur domicile, et en présence de deux ou trois témoins.



QUESTION 46.

DU CONSENTEMENT CONFIRMÉ PAR SERMENT OU PAR DES RAPPORTS CHARNELS.

Ni le serment ni les rapports charnels ne constituent un vrai mariage sans le consentement exprimé au présent.

1. — Le consentement exprimé au futur et confirmé par serment produit-il le mariage ?

Le serment ajouté à un consentement donné au futur n'empêche pas ce consentement de se rapporter à l'avenir ; il ne produit pas le mariage.

2. — Les rapports charnels unis à des paroles qui expriment un consentement pour l'avenir, produisent-ils le mariage ?

Le pape Nicolas I^{er}, dans sa réponse aux Bulgares, dit : « Si le consentement au mariage a manqué, les rapports charnels ne produisent pas le mariage. » — Au for ecclésiastique, ces rapports, quand ils sont postérieurs aux fiançailles, sont considérés comme produisant le mariage, parce qu'ils sont le signe extérieur d'un consentement ; mais, dans le for de la conscience, il n'en résulte rien, si le consentement intérieur a fait défaut (1).

(1) Saint Thomas raisonne toujours dans la supposition que les mariages clandestins ne sont pas frappés de nullité. Cela se conçoit ; il existait longtemps avant le décret du concile de Trente qui les annule.



QUESTION 47.

DU CONSENTEMENT FORCÉ ET CONDITIONNEL.

Que le consentement peut être forcé. — De la crainte. — Le consentement forcé ne produit pas le mariage. — Du consentement conditionnel. — Un père peut-il contraindre ses enfants à se marier ?

1. — Un consentement peut-il être forcé ?

La coaction est de deux sortes. L'une impose une nécessité absolue, comme dans le mouvement imprimé à un corps. L'autre, nommée par le Philosophe « la violence « mixte , » peut seule se trouver dans le consentement, qui est un acte de la volonté. Quand le navigateur jette ses marchandises à la mer pour échapper au naufrage, il cède à cette seconde espèce de coaction ou de violence. Provenant de la crainte d'un danger, cette coaction se confond avec la crainte elle-même, et force d'une certaine manière la volonté. Le consentement forcé est donc possible. Il a lieu toutes les fois que, pour faire consentir quelqu'un, on a recours à la crainte, que les jurisconsultes définissent avec raison : « un trouble de l'âme « causé par un péril imminent ou futur. »

2. — La crainte agit-elle sur un homme ferme ?

Abraham et Isaac, remarquables par leur constance, sont une preuve que la crainte peut agir sur des hommes fermes ; elle leur fit dire que leurs épouses étaient leurs

sœurs. (Gen. XII et XXVI.) — Est-il un homme sage, si ferme qu'il soit, qui ne jette ses marchandises à la mer pour éviter un naufrage? — Céder à la crainte, c'est simplement faire, pour éviter ce qui en est l'objet, une action que l'on ne ferait pas dans d'autres circonstances. — Mais, remarquons-le, l'homme ferme diffère du faible sous deux rapports : d'abord, il prend conseil de la droite raison pour ce qu'il doit faire ou éviter, et de deux maux il choisit le moindre. On ne le verra pas, comme l'inconstant, commettre un péché par la crainte des maux corporels. Ensuite, il ne se laisse pas ébranler par de vaines craintes, et en cela il se distingue encore du pusillanime, qui, selon l'expression de l'Écriture, « prend la fuite, « lorsque personne ne le poursuit. » (Prov. XXVIII, 11.)

Le péché étant le pire de tous les maux, l'homme fort ne le commet à quelque prix que ce soit; il préfère donner sa vie. Mais, parmi les dommages corporels, dont les uns sont plus grands et d'autres plus légers, la mort, les blessures, le deshonneur, l'esclavage, sont des maux qui peuvent le forcer à en endurer d'autres pour les éviter.

3. — Le consentement forcé empêche-t-il le mariage?

Le mariage étant un lien perpétuel, ce qui répugne à la perpétuité l'empêche de se former. Or une crainte assez forte pour agir sur un homme ferme est contraire à la perpétuité d'un contrat; on peut sans cesse redemander sa propre liberté. Si donc la contrainte provenant de la crainte est capable d'agir sur un homme ferme, elle annule le mariage; autrement elle n'a pas cette puissance. On regarde comme ferme l'homme vertueux dont la conduite sert de mesure pour toutes les autres actions humaines. L'Église a très-bien jugé qu'un consentement extorqué ne suffit pas pour le mariage.

4. — Le consentement forcé produit-il le mariage, au moins du côté de celui qui a usé de contrainte ?

Le mariage est une relation qui ne saurait exister dans l'un des extrêmes sans se trouver dans l'autre. Il n'y a pas d'épouse sans mari, ni de mari sans épouse, comme il n'y a pas de mère sans enfant, ce qui fait dire vulgairement que le mariage n'est pas boiteux. Cela étant, le consentement forcé invalide le mariage chez les deux parties à la fois.

5. — Le consentement conditionnel produit-il le mariage ?

Le mariage est un contrat, et dans tous les contrats l'obligation assumée sous condition existe lorsque la condition est remplie. Dans le cas posé, la condition se rapporte au présent ou au futur. Si elle se rapporte au présent, le mariage existe du moment qu'elle est remplie, pourvu qu'elle ne déroge pas à son essence; car une condition contraire aux biens qui lui sont propres l'invaliderait. Si elle se rapporte à l'avenir d'une façon contingente, il en faut raisonner comme du consentement donné par des paroles dites au futur; le mariage n'existe pas.

6. — Les enfants peuvent-ils être obligés par leur père à contracter le mariage ?

Les pères ne sauraient contraindre leurs enfants à se marier; ils peuvent seulement les y engager pour des causes raisonnables, et alors les enfants leur doivent l'obéissance suivant la valeur de ces raisons. Si ces causes imposent une nécessité ou une obligation d'honnêteté, l'ordre du père a la même puissance, sans aller au delà.

Saint Paul, en disant : « Enfants , obéissez en tout à vos parents » (Col. III, 20), ne parlait pas des choses où les enfants sont libres d'eux-mêmes, aussi bien que les parents ; et tel est le mariage, par lequel le fils devient père à son tour.



QUESTION 48.

DE L'OBJET DU CONSENTEMENT.

Quel est l'objet du consentement.—Du consentement donné pour une cause inconvenante.

1. — Le consentement qui produit le mariage a-t-il pour objet l'usage même du mariage ?

Le consentement se rapporte implicitement à l'union charnelle ; mais ce qui produit proprement le mariage, c'est le consentement au mariage même, d'où provient le pouvoir d'en user.

2. Le consentement donné pour une cause inconvenante produit-il le mariage ?

Si quelqu'un baptise dans une intention lucrative, le baptême est valide. De même, une personne se marie-t-elle pour quelque gain, le mariage est réel.

Le mariage a une fin essentielle et plusieurs fins accidentelles. Sa fin essentielle est la génération des enfants et la préservation de la fornication. Cette fin est toujours bonne. Ses fins accidentelles consistent dans les desseins de ceux qui le contractent. Une chose antérieure n'étant

point changée par celle qui vient après, le mariage, considéré dans sa nature, ne tire de ces fins ni honté, ni malice. Elles rendent seulement les contractants bons ou mauvais.

On contracte mariage toutes les fois que l'on a l'intention de faire un vrai contrat, bien que l'on ne se propose pas la fin que l'Eglise a en vue.



QUESTION 49.

DES BIENS DU MARIAGE.

Il doit y avoir des biens qui excusent le mariage. — Quels sont ces biens. — Le sacrement est le plus important. — L'action du mariage est excusée par ces biens. — Elle ne le serait pas sans eux. — Ce qu'il faut penser de celui qui accomplit cette action pour le seul plaisir.

1. — Doit-il y avoir des biens qui excusent le mariage ?
Si l'usage du mariage n'a pas le caractère de la fornication, il le doit nécessairement à quelques biens qui, lui conférant une autre espèce sous le rapport de la moralité, le justifient et l'ennoblissent.

Le sage, qui consent à supporter un dommage, doit être assuré d'un bien égal ou supérieur pour se compenser. Fait-il par choix une action qui entraîne une perte, il faut qu'un bien, capable de la faire rentrer dans l'ordre et dans l'honnêteté, s'y rattache. Or l'union du mariage apporte à la raison un certain détriment, soit par l'intensité de la délectation qui l'absorbe tellement

qu'elle ne peut alors s'exercer à aucune de ses opérations propres, soit par les tribulations de la chair, soit par les soins que les choses temporelles imposent aux personnes mariées. Elle ne saurait rentrer dans la règle que par certains biens qui, compensant ces inconvénients, en fassent une fonction honnête.

Les biens qui ennoblissent le mariage sont attachés à son essence même; comme devoir naturel et comme remède à la concupiscence, son usage est utile et honnête.

2. — Les biens du mariage ont-ils été convenablement désignés ?

Le Maître des Sentences les désigne suffisamment en signalant « la fidélité des époux, la génération des enfants » et le sacrement. » La fidélité trace les limites du mariage; la génération des enfants, la fin; le sacrement ajoute un bien d'un autre genre à sa bonté naturelle.

La génération des enfants comprend leur éducation et les soins de la vie commune.

3. — Le sacrement est-il le bien principal du mariage ?

Dans l'ordre de l'excellence, le sacrement, qui produit la grâce, est incontestablement le premier des trois biens du mariage. — Dans l'ordre de l'essence, le lien indissoluble qu'implique le sacrement est aussi plus nécessaire que la fidélité des époux et la génération des enfants; car l'être des choses ne dépend pas de l'usage qu'on en fait. Sous ce rapport, le sacrement l'emporte encore sur la fidélité conjugale et sur la naissance des enfants.—Toutefois, si l'on envisage ces deux dernières choses dans leurs principes mêmes, en prenant l'une pour l'intention d'avoir des enfants, et l'autre pour l'obligation de garder la foi conju-

gale, elles rentrent plus dans l'essence du mariage que le sacrement. Elles lui sont tellement nécessaires que si les époux, au moment du pacte qu'ils font entre eux, exprimaient une condition qui les détruisît, le mariage serait nul.

4. — L'usage du mariage est-il excusé par ces biens ?

Si l'usage du mariage n'était pas excusé par les biens énumérés plus haut, il ne différerait point de la fornication, et, contrairement à ce que nous avons prouvé, le mariage lui-même serait toujours illicite. La foi jurée et l'intention de donner naissance à des enfants rendent certainement bon l'usage de cet état. Le sacrement en fait même une action sainte, en tant que le mariage, par son indissolubilité, est le signe de l'union du Christ et de l'Eglise.

5. — L'usage du mariage peut-il être excusé sans ces biens ?

Rendu licite et honnête par ces biens mêmes, l'usage du mariage ne saurait être excusé sans eux. Les époux sont affranchis de tout péché lorsqu'ils se proposent de donner naissance à des enfants ou de se rendre mutuellement le devoir, pour se garder par là même la fidélité. Dans les autres cas, ils ne sont pas exempts de quelque péché ; leur faute est au moins vénielle.

Accomplir l'action du mariage dans le seul but de détourner son conjoint du désir de la fornication est une sorte de reddition qui rentre dans le bien de la foi jurée.

6. — Un mari qui ne recherche que le plaisir dans l'usage du mariage pèche-t-il mortellement ?

Saint Augustin met cette faute au nombre des péchés

quotidiens dont on demande pardon à Dieu dans l'Oraison dominicale. — Certains auteurs ont enseigné que c'est un péché mortel de rechercher le plaisir dans l'usage du mariage, un péché véniel de l'accepter, une perfection de le repousser. Leur doctrine est fautive. Il faut juger les plaisirs par les actions. Ceux qui résultent d'une bonne action sont bons, et, réciproquement, ceux qui proviennent d'une mauvaise action sont mauvais. L'usage du mariage étant légitime en soi, il est certain que ce n'est pas toujours un péché grave de s'y proposer le plaisir. Celui-là commettrait un péché mortel qui y rechercherait la satisfaction au mépris de l'honnêteté du mariage; ce qui aurait lieu, par exemple, si, ne considérant pas son épouse comme telle, il était prêt à faire les mêmes choses avec elle alors même qu'elle ne lui serait pas unie par le mariage : il serait, dans cette supposition, un amant et non pas un époux. Mais celui qui se propose le plaisir dans les limites du mariage, sans être disposé à le demander à une femme étrangère, ne pèche pas mortellement.

On dira peut-être que, dans ce dernier cas, le plaisir n'est point rapporté à Dieu. — Il ne lui est point rapporté actuellement, cela est vrai; mais celui qui agit ainsi n'y met cependant pas sa fin dernière, puisqu'il ne le recherche pas ailleurs que dans le mariage. En rapportant actuellement à soi un bien créé, on peut se rapporter soi-même à Dieu par une disposition, sinon actuelle, du moins habituelle.



QUESTION 50.

DES EMPÊCHEMENTS DU MARIAGE.

 Enumération des empêchements du mariage.

1. — Y a-t-il des empêchements du mariage ?

Il y a d'abord des empêchements prohibants, relatifs seulement à la solennité du sacrement de Mariage, tels que certaines défenses de temps qui s'opposent à sa licéité, mais non à sa validité. Ils ont donné lieu à ces vers :

*Ecclesiæ vetitum, necnon tempus feriatum
Impediunt fieri, permittunt juncta teneri.*

Le sens est : « Il y a certaines défenses de l'Eglise et un « temps prohibé qui empêchent de célébrer le mariage, « mais qui le laissent subsister, une fois contracté(1). » — Il y a ensuite les empêchements dirimants, qui, contrairement à l'essence même du mariage, le rendent absolument nul. Quelques-uns portent sur le contrat ; ce sont : l'*erreur* et la *violence*, qui mettent obstacle au consentement. D'autres, attachés aux contractants, les rendent inhabiles à l'usage du mariage ; on les nomme les empêchements de l'*impuissance de nature*, de la *servitude*, de l'*Ordre* et du *vœu*. D'autres sont particuliers seulement à certaines personnes, tantôt par suite d'un mariage déjà contracté, et

(1) Les Canonistes modernes comptent quatre empêchements prohibants, qu'ils renferment dans ce vers latin :

Ecclesiæ vetitum, tempus, sponsalia, votum.

c'est le *lien du mariage*; tantôt par défaut de convenance, soit qu'il y ait trop de distance de l'une à l'autre, de là la *disparité du culte*; soit, au contraire, qu'il y ait trop de rapprochement, et ici se présentent la *parenté*, l'*affinité* et l'*honnêteté publique*; soit, enfin, par suite d'un crime antérieur, tel que l'*adultère* et l'*homicide*.

On a renfermé ces divers empêchements du mariage dans les vers suivants :

*Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,
Si sis affinis, si forte coire nequibus,
Hæc socianda vetant connubia, facta retractant (1).*

Si l'on assigne des empêchements au mariage plutôt qu'aux autres sacrements, c'est que, premièrement, exigeant le concours de deux personnes, tandis que, dans les autres sacrements, une seule suffit, il peut être empêché pour un plus grand nombre de motifs. En second lieu, il constitue un état pour lequel il n'y a ni précepte, ni conseil, comme il en existe à l'égard des biens parfaits; on lui assigne plus d'empêchements qu'aux autres sacrements, précisément pour porter à y renoncer. Il peut d'ailleurs être considéré comme un devoir naturel, comme un sacrement et comme un contrat civil, et, par suite, la loi naturelle, la loi ecclésiastique, et même la loi civile, peuvent rendre une personne inhabile à se marier, ce qui n'a pas lieu pour les autres sacrements (2). Cela nous explique aussi pourquoi les empêchements n'ont pas été les mêmes à toutes les époques: la loi naturelle reçoit diverses déterminations selon les états divers du genre humain, et le droit positif varie aussi avec les temps et les relations sociales.

(1) Comme l'empêchement de clandestinité n'existait pas du temps de saint Thomas, on a remplacé le troisième de ces vers par les deux suivants :

*Amens, affinis, si clandestinus et impos,
Si mulier sit rapta, loco nec reddita tuto,
Hæc.....*

(2) Saint Thomas ne veut pas dire que la loi civile seule puisse établir des empêchements à la validité du mariage. Nous lisons plus loin: « La prohibition de la loi civile ne suffit pas pour constituer un empêchement de mariage sans l'intervention de l'Eglise. (Quest. 57, art. 2.)

QUESTION 51.

DE L'EMPÊCHEMENT DE L'ERREUR.

L'erreur est un empêchement. — De quelle erreur il s'agit.

1. — L'erreur se place-t-elle convenablement parmi les empêchements du mariage ?

Nous lisons dans les Digestes : « Qu'y a-t-il de plus contraire au consentement que l'erreur ? » Or rien n'est plus nécessaire au mariage que le consentement. L'erreur se place donc naturellement parmi les empêchements dirimants. — En effet, le consentement est la cause du mariage ; tout ce qui l'annule empêche le mariage lui-même.

2. — Une erreur quelconque empêche-t-elle le mariage ?

Le mariage suppose deux personnes qui se donnent pouvoir l'une sur l'autre. Il est annulé d'abord par l'erreur sur la personne ; ensuite, par l'erreur sur la condition de la personne. Un esclave ne saurait donner, avec toute la liberté requise, pouvoir sur lui sans le consentement de son maître. Les autres erreurs n'empêchent pas la validité du mariage.

QUESTION 52.

DE L'EMPÊCHEMENT DE LA CONDITION.

Que la condition servile est un empêchement quand elle n'est pas déclarée. — L'esclave peut néanmoins se marier sans le consentement de son maître. — Servitude survenue au mariage. — Les enfants suivent-ils la condition de leur père ?

1. — La condition servile empêche-t-elle le mariage ?
La condition servile, qui ôte la liberté de remplir les engagements du mariage, est un empêchement dirimant, quand elle est ignorée de l'autre partie contractante ; elle n'en est pas un, si elle lui est révélée.

On va voir tout à l'heure que les esclaves peuvent se marier en faisant connaître leur condition.

2. — L'esclave peut-il contracter mariage sans le consentement de son maître ?

« En Jésus-Christ, nous dit saint Paul, il n'y a ni esclave, ni homme libre. » (Gal. III, 28.) Donc, sous la loi du Christ, les esclaves et les hommes libres sont également habiles à contracter mariage. En effet, si le droit positif découle du droit naturel, il n'est pas possible que la servitude, établie par le droit positif, empêche le mariage, qui est de droit naturel. L'esclave n'est pas assujéti à son seigneur au point de ne pouvoir librement manger, dormir et pourvoir à sa conservation. Il peut pareillement suivre le penchant naturel qui a pour but la conserva-

tion de l'espèce humaine, et contracter mariage à l'insu et contre le gré de son maître.

3. — La servitude peut-elle survenir au mariage?

L'homme peut se donner en servitude à un autre homme sans le consentement de son épouse. Le mariage, toutefois, n'est pas dissous par là ; nul empêchement postérieur ne rompt un mariage contracté.

Le mari, devenu esclave, n'est pas déchargé de l'obligation de rendre à son épouse les devoirs imposés par le mariage ; il est obligé de les accomplir alors même que son maître s'y oppose. — La femme n'a pas le droit de se donner en servitude sans le consentement de son mari, qui est son chef dans le gouvernement domestique.

4. — Les enfants suivent-ils la condition du père ?

D'après les lois civiles, l'enfant suit la condition de la mère dans la liberté et dans la servitude. Cette disposition est rationnelle ; il tient son corps de sa mère. Pour la dignité et les titres, il suit le père. Dans certains pays, il suit la condition la moins favorable ; si le père est esclave, il l'est aussi, la mère étant de condition libre. Il convient mieux qu'il suive la condition de sa mère.



QUESTION 53.

DES EMPÊCHEMENTS DU VŒU ET DE L'ORDRE.

Le mariage est dirimé, — non par le vœu simple, — mais par le vœu solennel. — De l'empêchement provenant des Ordres sacrés.—Peut-on recevoir les Ordres quand on est marié ?

1. — Le vœu simple annule-t-il le mariage ?

Le vœu simple rend le mariage illicite, mais non pas invalide. « Il empêche de contracter mariage, dit Alexandre III ; il n'annule pas le mariage contracté. » Ce vœu n'est qu'une promesse de garder la continence ; il ne transfère pas immédiatement à Dieu le domaine du corps. Quoiqu'il empêche la licéité du mariage qui doit être contracté, il ne détruit pas la validité de celui qui devient l'objet d'un contrat réel.

2. — Le vœu solennel annule-t-il le mariage ?

Le vœu solennel fait contracter avec Dieu un mariage spirituel très-supérieur au mariage corporel, qui pourtant rend nul tout autre mariage ultérieur. Pour cela même il doit être compté parmi les empêchements dirimants du mariage (1).

(1) Le concile de Trente a prononcé anathème contre ceux qui soutiendraient que les religieux qui ont fait le vœu solennel de continence peuvent se marier valablement.

La différence entre le vœu simple et le vœu solennel repose sur ce principe, qu'en émettant le vœu solennel, l'homme renonce par le fait même à tout pouvoir sur son corps, pour se consacrer à Dieu dans la continence perpétuelle; tandis que, dans le vœu simple, il ne livre pas immédiatement ce qu'il promet.

3. — L'Ordre empêche-t-il le mariage ?

Il était de haute convenance que les Ordres majeurs ou sacrés, qui donnent le pouvoir de toucher les vases sacrés et d'administrer les sacrements, empêchassent le mariage. Rien ne convenant mieux aux ministres des autels que la pureté corporelle, fruit de la continence, l'Eglise en a fait une loi (1). Il est à remarquer cependant que cette loi de l'Eglise n'est pas la même chez les Grecs et chez les Latins. Chez les Grecs, l'Ordre seul, après qu'il est reçu, empêche de contracter mariage; au lieu que, chez les Latins, le même empêchement vient à la fois de l'Ordre et du vœu de chasteté qui, dans l'Eglise d'Occident, est implicitement annexé aux Ordres sacrés, bien que l'ordinand ne le prononce pas verbalement. Il en résulte que, chez les Grecs et les autres Orientaux, les Ordres sacrés n'interdisent pas l'usage du mariage contracté avant l'ordination, bien qu'ils empêchent de contracter mariage; tandis que, dans l'Eglise d'Occident, ils empêchent non-seulement de contracter mariage, mais d'user du mariage contracté antérieurement.

4. — Celui qui est marié peut-il recevoir les Ordres sacrés ?

Si un homme marié s'approche des Ordres sacrés, même

(1) D'après le concile de Trente, ceux qui sont dans les Ordres sacrés, c'est-à-dire les sous-diacres, les diacres, les prêtres et les évêques, ne peuvent contracter mariage. Cet empêchement n'étant que d'institution ecclésiastique, le pape en dispense parfois pour des raisons très-graves.

malgré son épouse, il en reçoit le caractère ; mais il n'a pas le pouvoir d'en exercer les fonctions. Si, au contraire, il s'en approche, du consentement de son épouse ou après la mort de celle-ci, il reçoit en même temps le caractère de l'Ordre et le pouvoir d'en exercer les fonctions.

La femme qui consent à ce que son mari reçoive les Ordres sacrés est obligée de faire vœu de continence perpétuelle. Mais, lorsque le mari s'engage dans les Ordres sans son consentement, elle n'y est pas tenue ; aucun préjudice ne peut en résulter pour elle.



QUESTION 54.

DE L'EMPÊCHEMENT DE CONSANGUINITÉ.

Définition de la consanguinité. — Degrés et lignes. — Que la parenté empêche le mariage. — L'Eglise a le droit d'en fixer les degrés.

1. — La consanguinité a-t-elle été bien définie ?

« La consanguinité est un lien contracté par la propagation du sang entre les personnes qui descendent d'une même souche. » Cette définition, généralement admise, est exacte ; elle indique le genre, le sujet et le principe de l'empêchement de consanguinité.

Il s'agit ici d'une souche prochaine, dont la vertu peut persévérer encore dans ceux qui en descendent, et non pas d'une souche sans influence par son éloignement ; autrement tous les hommes seraient consanguins en Adam.

2. — Convient-il de diviser la consanguinité par degrés et par lignes ?

Il y a trois choses à distinguer dans la consanguinité : le rapport du principe avec son produit, le rapport du produit avec son principe, et le rapport réciproque des produits du même principe. Ces trois rapports produisent trois lignes : celle des descendants, qui va du père au fils ; celle des ascendants, qui remonte du fils au père ; et la ligne collatérale, qui marque la relation de deux personnes descendues d'une souche commune. — Dans la ligne ascendante et descendante, il y a un degré de consanguinité par là même qu'une personne est née d'une autre. Celle qui se présente la première, soit en remontant, soit en descendant, est éloignée d'un degré de celle qui la précède ou qui la suit ; tels sont le père et le fils. Celle qui vient en second lieu est au second degré, et ainsi de suite. — Dans la ligne collatérale, où la parenté provient de ce que deux personnes descendent d'une même personne, mais non pas de ce qu'elles sont issues l'une de l'autre, les degrés se comptent par l'éloignement où l'on est de la souche unique et commune. S'il y a inégalité, on prend la distance la plus éloignée : le frère et la sœur, ou les deux frères, sont au premier degré, parce qu'ils sont l'un et l'autre à un degré de la souche commune ; l'oncle et le neveu sont au second degré, et non au premier (1).

Le droit civil compte les degrés dans la ligne collatérale en les prenant des deux côtés à partir de la souche

(1) Les cousins germains sont au second degré ; les issus de cousins germains, au troisième ; et les enfants issus de cousins germains, au quatrième.

commune : le frère et la sœur sont au second degré ; les enfants des deux frères sont au quatrième degré, parce qu'ils sont l'un et l'autre éloignés de deux degrés de la souche commune. Mais la supputation canonique ne considère que le degré le plus éloigné où se trouve l'une des deux personnes à partir du principe (1).

3. — La consanguinité est-elle, de droit naturel, un empêchement du mariage ?

Ce qui met obstacle à ce que le mariage atteigne d'une manière convenable la fin que la nature lui assigne est un empêchement fondé sur le droit naturel. Or la consanguinité du père et de la fille, de la mère et du fils, s'oppose à la fin principale du mariage, qui est le bien des enfants. Saint Grégoire disait très-bien : « L'expérience nous apprend que les enfants issus des proches parents ne peuvent réussir. » En outre, ce serait un désordre réprouvé par la nature, si une fille, qui doit être en tout soumise à son père par là même qu'elle en est issue, lui était unie par le mariage à titre d'épouse, pour lui donner des enfants. La loi naturelle serait encore plus visiblement méconnue par le mariage d'un fils avec sa propre mère, qui lui devrait alors la soumission comme à son mari. Le bien des enfants ne serait pas, dans de pareilles conditions, convenablement réalisé. D'un autre côté, la fin secondaire du mariage, qui est de réprimer la concupiscence, serait annulée du moment où l'on pourrait épouser tous ses parents ; une large porte serait ouverte à la concupiscence chez les membres d'une famille

(1) Lorsqu'il y a inégalité dans les degrés de parenté, elle dit que deux personnes sont parentes d'un degré à un autre ; par exemple, du premier au second, au troisième, au quatrième ; et ainsi de suite.

forcés d'habiter dans la même maison. Pour cette raison, la loi divine a interdit le mariage, non-seulement entre les enfants et les auteurs de leurs jours, mais encore entre les autres personnes qui, liées par la parenté, sont obligées de demeurer ensemble. Enfin, le but accidentel du mariage, l'union des hommes et la propagation de l'amitié, ne serait pas non plus atteint par la permission d'épouser les personnes de son sang; car il ne ressortirait du mariage aucune amitié nouvelle. Il suit de tout cela que les lois civiles et les lois canoniques ont dû assigner pour empêchements au mariage certains degrés de consanguinité, parmi lesquels les uns sont de droit naturel, d'autres de droit divin, d'autres de droit humain.

4. — L'Eglise a-t-elle le droit de fixer les degrés de consanguinité qui empêchent le mariage ?

Le Seigneur disait à ses disciples : « Qui vous écoute « m'écoute. » (Luc, x, 16.) Donc les lois de l'Eglise sont aussi puissantes que celles de Dieu; donc encore l'Eglise, qui a défendu ou permis le mariage à certains degrés, avait un tel droit.

La consanguinité a toujours été un empêchement du mariage, mais à divers degrés, suivant les temps. A l'origine du genre humain, elle interdisait seulement aux enfants d'épouser leur père ou leur mère. La loi mosaïque, pour réprimer la concupiscence, défendit aux personnes qui habitaient en famille sous le même toit de se marier ensemble, bien que, pour la transmission du culte de Dieu, elle prescrivit à chacun de prendre une épouse dans sa parenté. L'Eglise, sous la loi nouvelle, défendit d'abord le mariage jusqu'au septième degré de consanguinité. Dans ces derniers temps, à cause du refroidisse-

ment de la charité, elle a restreint sa défense au quatrième degré (1).



QUESTION 55.

DE L'EMPÊCHEMENT D'AFFINITÉ.

Diverses causes de l'affinité. — Elle est un empêchement du mariage. — Comment se comptent ses degrés. — Du cas où deux personnes se sont mariées avec un empêchement de parenté ou d'affinité.

1. — L'affinité naît-elle du mariage d'un parent ?

De ce principe que le mari et la femme sont une même chair, il suit que, comme le mari tient par la chair à tous ceux qui sont du même sang que lui, la femme leur est pareillement unie. Ce lien, qui se contracte par le mariage et par un commerce charnel, prend le nom d'affinité. L'affinité est une sorte de parenté qui se distingue de la consanguinité en ce qu'elle ne dérive pas comme celle-ci de la propagation d'un même sang.

(1) Ceci est applicable à la ligne collatérale ; la parenté en ligne directe est, à quelque degré que ce soit, un empêchement dirimant. La loi civile n'étend pas, dans la ligne collatérale, l'empêchement de consanguinité aussi loin que la loi ecclésiastique ; elle interdit seulement le mariage entre le frère et la sœur, légitimes ou naturels, et les alliés au même degré, c'est-à-dire entre beaux-frères et belles-sœurs, entre l'oncle et la nièce, la tante et le neveu, le grand-oncle et la petite-nièce. (Voy. Cod. civ., art. 161 et suiv.) On doit s'en tenir, sur ce point, à ce qui est réglé par les Canons.

2. — L'affinité subsiste-t-elle après la mort du mari ou de la femme ?

L'affinité ne cesse pas tant que subsistent les personnes avec lesquelles on l'a contractée, bien que la personne à cause de laquelle elle s'est produite ne soit plus existante. La raison en est qu'elle provient de l'existence du lien de deux personnes, et non pas seulement de leur union actuelle.

3. — L'affinité résulte-t-elle d'un commerce illicite ?

Saint Paul écrivait : « Celui qui s'unit à une prostituée devient un même corps avec elle. » (1 Cor. vi, 16.) — Par cela même, la fornication produit l'affinité, comme le mariage.

Le commerce contre nature ne la produit pas.

4. — L'affinité résulte-t-elle des fiançailles ?

Les fiançailles produisent, non pas précisément l'affinité qui naît du mariage, mais quelque chose qui y ressemble, et que l'on appelle l'honnêteté publique. Cet empêchement dirime le mariage, aussi bien que l'affinité et la consanguinité; il s'étend aux mêmes degrés. L'Eglise l'a établi pour une raison de bienséance (1).

Le contrat de mariage suffit pour l'affinité, avant même la consommation du mariage (2).

5. — L'affinité est-elle cause de l'affinité ?

L'affinité ne produit pas l'affinité. Les parents d'une

(1) Depuis le concile de Trente, cet empêchement ne dépasse point le premier degré; et si les fiançailles, pour une cause quelconque, ne sont pas valides, il n'existe point.

(2) L'empêchement d'honnêteté publique, qui vient d'un mariage contracté et non consommé, s'étend au quatrième degré inclusivement.

femme ne sont liés par aucune parenté aux parents de son mari; à plus forte raison en est-il de même des alliés de cette femme. D'ailleurs, l'affinité n'est pas un lien de la même espèce que la parenté. L'épouse seule devient parente avec les consanguins de son époux au même degré que lui.

Le frère de mon allié, ou son père, n'a avec moi aucune affinité (1).

6. — L'affinité empêche-t-elle le mariage ?

L'affinité antérieure au mariage empêche non-seulement le mariage qui doit être contracté, mais dirime celui qui l'est de fait, et cela à cause de la nécessité où sont les parents d'habiter ensemble.

L'union des alliés s'opposerait à l'extension de l'amitié et à la répression de la concupiscence, deux biens que le mariage doit procurer.

7. — L'affinité a-t-elle des degrés par elle-même ?

L'affinité n'a par elle-même que les degrés de la consanguinité d'où elle provient. Voici la règle générale qui sert à les déterminer : autant il y a de degrés de consanguinité entre un homme et moi, autant il y a de degrés d'affinité entre moi et sa femme.

L'affinité emprunte et suit les degrés de la consanguinité.

8. — Les degrés d'affinité s'étendent-ils aussi loin que ceux de consanguinité ?

Ils s'étendent aussi loin, puisqu'une personne vous est parente par affinité du moment qu'elle est unie à quelqu'un qui vous est parent par consanguinité. Cependant,

(1) *Affinitas non parit affinitatem*. D'après ce principe, les deux frères peuvent se marier avec les deux sœurs; le père et le fils peuvent épouser la mère et la fille.

parce que l'affinité est un lien moins étroit que la parenté naturelle, on en obtient plus facilement dispense pour les degrés éloignés (1).

9. — Le mariage contracté entre parents ou alliés doit-il toujours être dirimé?

Un tel mariage n'existant pas en réalité, les personnes qui l'ont contracté de fait ne peuvent s'unir charnellement sans péché mortel. L'Église, qui a pour mission d'empêcher le mal sur la terre, doit en prononcer la nullité lorsque l'empêchement parvient à sa connaissance.

10. — Le mariage des parents ou des alliés peut-il être l'objet d'une accusation?

L'accusation a pour but de faire connaître un acte illicite, afin que l'on ne regarde pas comme légitime ce qui est coupable. Le mariage contracté dans le cas supposé en peut certainement être l'objet.

Cette accusation se produit de vive voix ou par écrit. C'est principalement à l'occasion de la proclamation des bans qu'il convient de déclarer l'empêchement que l'on connaît.

11. — Avant de prononcer la séparation d'un tel mariage, convient-il de procéder par témoins?

Ici, comme dans les autres causes, le juge doit procéder à l'audition des témoins pour asseoir un jugement certain; mais le même homme peut être accusateur et témoin, les parents sont admis à déposer, et on reçoit

(1) D'après le droit actuel, l'affinité en ligne directe est un empêchement dirimant jusqu'à l'infini. En ligne collatérale, l'empêchement d'affinité légitime s'étend au quatrième degré inclusivement. L'empêchement provenant d'un mauvais commerce ne s'étend que jusqu'au deuxième.

comme valables les assertions fondées sur le oui-dire. Tout cela a pour but d'empêcher le péché qui se rencontrerait dans cette union.



QUESTION 56.

DE L'EMPÊCHEMENT DE LA PARENTÉ SPIRITUELLE.

La parenté spirituelle est un empêchement qui se contracte par le baptême et par la confirmation.

1. — La parenté spirituelle empêche-t-elle le mariage ?
La parenté spirituelle, qui provient de la réception d'un sacrement, empêche, d'après les lois de l'Eglise, de contracter mariage, et rompt le mariage contracté malgré elle, tout comme la parenté naturelle. Si elle survient au mariage, elle ne l'annule pas ; elle en empêche seulement l'usage, lorsqu'elle provient d'un acte réfléchi et non nécessaire.

La parenté spirituelle étant de soi une cause d'amitié, l'Eglise a voulu par cet empêchement étendre à d'autres personnes les relations amicales que le mariage est appelé à produire.

2. — La parenté spirituelle se contracte-t-elle seulement par le baptême ?

La parenté spirituelle ne résulte pas seulement du baptême ; elle se contracte aussi par la confirmation, qui est comme une seconde naissance spirituelle par laquelle

l'homme devient capable de confesser en public le nom de Jésus-Christ (1).

3. — La parenté spirituelle se contracte-t-elle entre celui qui est baptisé et le parrain ?

Le parrain d'une personne, dans le baptême ou dans la confirmation, contracte avec elle l'empêchement de la parenté spirituelle à raison de la génération spirituelle qui rend cette personne enfant de Dieu et de l'Eglise, dont le parrain est le représentant.

4. — La parenté spirituelle passe-t-elle du mari à la femme ?

La parenté spirituelle passe du mari à la femme, tout ainsi que la consanguinité (2).

5. — La parenté spirituelle passe-t-elle aux enfants du père spirituel ?

La parenté spirituelle passe aux enfants du père spirituel ; elle empêche de contracter mariage et annule le mariage contracté (3).

(1) Dans les diocèses où l'on donne des parrains et des marraines aux confirmands, la parenté spirituelle est la même que dans le baptême.

(2) Depuis le concile de Trente, la parenté spirituelle ne passe ni du mari à la femme, ni de la femme au mari.

(3) Nous ne donnons ces décisions que comme des renseignements propres à faire comprendre l'Histoire de l'Eglise ; car cette discipline a été changée par le concile de Trente. De nos jours, la parenté spirituelle se contracte seulement : 1^o entre celui qui administre le baptême et celui qui le reçoit ; 2^o entre le ministre et les père et mère de celui qui est baptisé ; 3^o entre le parrain d'une part et le baptisé de l'autre ; 4^o entre le parrain et la marraine d'une part, et, d'autre part, le père et la mère de celui qui est baptisé. Dans la confirmation, la parenté est la même que dans le baptême.

QUESTION 57.

DE LA PARENTÉ LÉGALE OU DE L'ADOPTION.

Définition de l'adoption, — Empêchement qu'elle forme.

1. — L'adoption a-t-elle été définie comme il convient?
L'adoption, établie pour suppléer au défaut d'enfants, est une sorte d'imitation de la filiation naturelle. On l'a très-bien définie ainsi : « L'adoption consiste à prendre, « conformément aux lois, une personne étrangère pour « fils ou fille, pour petit-fils ou petite-fille. »

Il y a deux espèces d'adoption : l'une parfaite, par laquelle l'adopté succède au père sans testament, *ab intestat* ; l'autre imparfaite, qui ne donne par elle-même aucun droit à l'héritage. — L'adoption a été principalement établie pour consoler les parents de la perte de leurs enfants.

2. — L'adoption empêche-t-elle le mariage ?

Nous l'avons dit, l'Eglise a dû interdire le mariage entre les personnes qui sont forcées d'habiter ensemble, dans la crainte que la possibilité de contracter un jour cette union ne donnât un facile accès à la concupiscence, que le mariage est appelé à réprimer. Puisque le fils adoptif demeure dans la maison de l'adoptant, comme le véritable fils, les lois civiles ont eu raison de prohiber le mariage entre les personnes unies par ce lien. L'Eglise les a approuvées, et la parenté légale est ainsi devenue un empêchement du mariage.

Sans l'intervention de l'Eglise, la prohibition de la loi civile ne suffirait pas pour constituer un empêchement du mariage.

3. — La parenté légale ne se contracte-t-elle qu'entre l'adoptant et l'adopté ?

La parenté légale se contracte : 1^o entre l'adoptant et l'adopté ; 2^o entre l'adoptant et tous les descendants de l'adopté ; 3^o entre l'adopté et tous les enfants de l'adoptant ; 4^o entre l'adoptant et la femme de l'adopté ; 5^o entre l'adopté et l'épouse de l'adoptant (1).



QUESTION 58.

DES EMPÊCHEMENTS DE L'IMPUISSANCE, DU MALÉFICE, DE LA DÉMENCE, DE L'INCESTE ET DU DÉFAUT D'ÂGE.

On donne la raison de ces divers empêchements.

1. — L'impuissance naturelle empêche-t-elle le mariage ?

Le mariage renferme un contrat par lequel les deux

(1) Notre Code a ainsi réglé les conditions de l'adoption : « L'adoption « n'est permise qu'aux personnes de l'un et de l'autre sexe âgées de plus « de cinquante ans, qui n'auront, à l'époque de l'adoption, ni enfants ni des- « cendants légitimes, et qui auront au moins quinze ans de plus que les « individus qu'elles se proposent d'adopter. » (Art. 343.) — « Le mariage « est prohibé entre l'adoptant, l'adopté et ses descendants ; entre les en- « fants adoptifs du même individu ; entre l'adopté et les enfants qui pour- « raient survenir à l'adoptant ; entre l'adopté et le conjoint de l'adoptant, « et, réciproquement, entre l'adoptant et le conjoint de l'adopté. » (Art. 348.) — Notre législation est, sur ce point, en parfait accord avec le droit canon.

parties s'obligent à en accomplir les devoirs. L'impuissance qui, provenant d'un défaut naturel, est absolument incurable, empêche de le contracter, et le rend nul si l'on passe outre. Celui des deux époux qui en est atteint n'a pas l'espoir de pouvoir se marier, et l'autre peut épouser, dans le Seigneur, qui il veut. Pour constater si l'empêchement est perpétuel ou non, l'Eglise accorde trois ans.

2. — Le maléfice peut-il empêcher le mariage ?

Job disait : « Il n'y a pas sur la terre de puissance comparable à celle du démon. » (XLI, 24.)

Dès que l'impuissance qui résulte d'un maléfice est perpétuelle, elle est un empêchement dirimant du mariage. L'Eglise accorde trois ans pour la constater, comme pour l'impuissance naturelle. Lorsque la nullité du mariage est déclarée par un jugement de l'Eglise, les deux parties peuvent rechercher une autre union.

3. — La démence empêche-t-elle le mariage ?

La démence précède ou suit le mariage. Lorsqu'elle ne vient qu'après, elle ne l'annule pas. Quand elle le précède, la personne qui en est atteinte a des intervalles lucides ou elle n'en a pas. Si elle en a et qu'elle se marie pendant l'un d'eux, son mariage est valide. Si elle n'en a pas ou si elle se marie pendant les accès de sa folie, son mariage est nul; sans l'usage de la raison, il n'y a pas de vrai consentement.

4. — L'inceste commis avec la sœur de l'épouse annule-t-il le mariage ?

Quand ce crime est commis avant le mariage, il con-

stitue un empêchement dirimant à raison de l'affinité qu'il a produite. Lorsqu'il est postérieur au mariage contracté, il ne le dissout pas ; mais il prive le coupable du droit d'en demander l'usage, sans le dispenser de se rendre aux vœux de son épouse.

5. — Le défaut d'âge empêche-t-il le mariage ?

Le droit canonique défend de se marier avant l'âge de puberté, fixé à douze ans pour les filles et à quatorze pour les garçons.

Si, cependant, la vigueur du tempérament et de la raison suppléait au défaut de l'âge, le mariage contracté avant cet âge resterait indissoluble ; les lois positives se basent sur les faits ordinaires (1).



QUESTION 59.

DE L'EMPÊCHEMENT DE LA DISPARITÉ DU CULTE.

En quoi il consiste. — Règles à suivre.

1. — Un fidèle peut-il épouser une infidèle ?

« Quelle alliance, disait l'Apôtre, peut exister entre la lumière et les ténèbres ? » (2 Cor. VI, 14.)

(1) Le Code civil ne permet pas à l'homme de se marier avant dix-huit ans révolus, et à la femme avant quinze ans accomplis.

Former les enfants au culte de Dieu par l'éducation, œuvre commune du père et de la mère; voilà le principal bien du mariage. Or, lorsque le mari et la femme n'ont pas la même foi, chacun cherche à les former au service de Dieu selon sa croyance, contraire à celle de l'autre, et le mariage ne peut pas atteindre son but d'une manière convenable. Pour cette raison, l'Eglise a statué que la disparité du culte empêche le mariage d'un fidèle avec une infidèle, et réciproquement.

Le mariage entre les fidèles et les hérétiques baptisés est valide, quoique illicite. Mais, lorsqu'une personne baptisée, sans excepter même les catéchumènes, épouse une personne non baptisée, le mariage est nul (1).

2. — Le mariage existe-t-il entre les infidèles ?

Saint Paul écrivait : « Si l'un de nos frères a pour épouse une infidèle qui consent à habiter avec lui, qu'il ne s'en sépare point. » (1 Cor. vii, 12.) Une épouse suppose un mariage. Le mariage existe donc chez les infidèles. — Nous ne dirons pas qu'il y est aussi parfait que chez les fidèles, où il est perfectionné par la grâce; mais nous dirons qu'il y est véritable, parce que, pour n'avoir pas, comme celui des fidèles, son dernier perfectionnement, il peut néanmoins avoir la perfection propre à la loi de nature.

Le mariage n'a pas été établi uniquement comme sacrement, il l'a été aussi comme fonction naturelle. C'est pourquoi, bien qu'il ne soit pas un sacrement chez les infidèles, il y existe véritablement comme un devoir naturel; on peut même dire qu'il y est une sorte de signe sacramentel.

(1) L'empêchement de la disparité du culte n'est que de droit ecclésiastique; l'Eglise peut en dispenser.

3. — Un mari converti à la foi peut-il demeurer avec son épouse qui refuse de se convertir ?

Saint Paul conseille au mari converti de demeurer avec son épouse restée dans l'infidélité. (1 Cor. vii, 12.)

Le mariage était réel et valide dans l'infidélité ; la foi de l'une des parties, au lieu de le dissoudre, le perfectionne. Quoi qu'il en soit, en ce qui regarde la cohabitation et la reddition du devoir, l'infidélité est mise sur le même rang que l'adultère. Le mari peut renvoyer l'épouse qui reste dans l'infidélité, ou la garder avec lui ; l'Apôtre ne donne à cet égard qu'un simple conseil.

4. — Le fidèle converti peut-il renvoyer son épouse infidèle qui veut habiter avec lui sans blasphémer le Créateur ?

L'homme converti à la foi et régénéré en Jésus-Christ est mort à sa vie antérieure. Par cela seul que son épouse refuse de se convertir, il est délivré de l'obligation d'habiter avec elle, alors même qu'elle ne se livre à aucun blasphème.

5. — Le fidèle qui se sépare de sa femme infidèle peut-il contracter un autre mariage ?

Nous distinguons. Ou bien la femme infidèle veut demeurer avec son mari sans faire injure au Créateur, et alors le mari, quoique libre de la quitter, ne saurait en prendre une autre. Ou bien elle ne veut pas s'abstenir de proférer des paroles blasphématoires contre le Christ ou de chercher à ébranler sa foi, et, dans ce cas, le mari peut, après s'être séparé d'elle, contracter un autre mariage.

Le second mariage, contracté dans la foi du Christ, détruit celui qui l'avait été dans l'infidélité.—Le mari est délivré de ses premiers engagements par la faute même de sa femme.

6. — Les autres vices diriment-ils le mariage?

Il est écrit : « Quiconque renvoie sa femme, si ce n'est pour cause de fornication, l'induit à l'impureté. » (Matth. v, 32.)

La fornication et l'infidélité, opposées chacune d'une manière spéciale aux biens du mariage, ont chacune aussi une puissance particulière pour séparer les époux. — Le mariage contracté ou ratifié après le baptême ne saurait être détruit, quant au lien, ni par l'infidélité, ni par l'adultère. — Le mariage contracté dans l'infidélité, et non ratifié après le baptême, est dissous lorsque, l'un des époux restant dans l'infidélité, l'autre, converti à la foi, contracte une nouvelle alliance. — Le mariage peut être rompu, quant à son usage, par l'adultère et par l'infidélité. — Les autres péchés ne le diriment d'aucune façon, ni quant au lien, ni quant à l'usage. Il est seulement permis au mari de vivre pendant quelque temps séparé de sa femme, pour la punir, si elle le mérite.



QUESTION 60.

DE L'EMPÊCHEMENT DU CRIME.

Il n'est jamais permis au mari de tuer son épouse. — Dans quel cas ce crime est un empêchement du mariage.

1. — Est-il permis à un mari de tuer sa femme qu'il surprend dans l'adultère?

L'Eglise n'approuve pas la loi civile qui permet au

mari de donner la mort à sa femme adultère. Elle ne lui reconnaît pas plus ce droit qu'à la femme de le tuer lui-même en pareil cas. Qu'il la poursuive devant les tribunaux et demande contre elle les sévérités de la loi, il le peut; mais il encourrait la peine éternelle, s'il lui donnait la mort de sa propre main.

Réservée à ceux qui remplissent les fonctions publiques, la peine de mort n'est point confiée aux simples particuliers.

2. — L'homme qui a tué sa femme peut-il en épouser une autre?

L'Eglise ne veut pas que l'homme qui a péché contre le mariage en donnant la mort à sa propre femme, puisse sans dispense en épouser une autre. Celui qui mettrait sa femme à mort dans l'intention de prendre une personne avec laquelle il entretient un mauvais commerce, ne pourrait épouser celle-ci valablement. A l'égard des autres femmes, son incapacité n'est pas absolue. S'il en épouse une autre que sa complice, son mariage est illicite, mais valide (1).

(1) Pour que le meurtre produise un empêchement dirimant, il faut : 1° que le meurtre soit consommé ; 2° que les deux parties y aient concouru physiquement ou moralement ; 3° que les coupables aient commis le crime dans l'intention de se marier ensemble.



QUESTION 61.

DE L'EMPÊCHEMENT DU VŒU SOLENNEL.

L'un des époux ne peut pas, après la consommation du mariage, entrer en religion malgré l'autre. — Il le peut avant que le mariage ne soit consommé. — Dans ce dernier cas, l'autre peut se remarier.

1. — L'un des époux peut-il embrasser la vie religieuse, malgré l'autre, après la consommation du mariage ?

Non ; ce serait une injustice. La consommation du mariage donne à chacun des époux pouvoir sur le corps de l'autre : on ne fait point à Dieu l'offrande d'un bien qui n'est pas à soi.

2. — L'un des époux peut-il embrasser la vie religieuse, malgré l'autre, avant la consommation du mariage ?

Le mariage, avant sa consommation, consiste seulement dans un lien spirituel qui unit les époux. L'état religieux, par lequel on meurt au monde afin de ne plus vivre que pour Dieu, a la puissance de briser un tel lien, tout autant que la mort corporelle.

Il est accordé deux mois aux époux pour décider de leur avenir relativement à la vie religieuse. Pendant cette période, ils ne sont tenus ni l'un ni l'autre de rendre le devoir conjugal. Mais, du moment que le mariage est consommé, chacun d'eux est entré en possession du pouvoir qui lui a été transmis.

3. — Une femme peut-elle transvoler à de secondes noces lorsque son mari est entré en religion avant la consommation du mariage?

Elle le peut, comme si son mari avait réellement perdu la vie; mais elle doit attendre qu'il ait fait sa profession religieuse, avant laquelle il n'est pas encore mort au monde.



QUESTION 62.

DE L'EMPÊCHEMENT QUI SURVIENT PAR LA FORNICATION
AU MARIAGE CONSOMMÉ.

Il est permis à l'homme de renvoyer sa femme pour cause de fornication. — Il y est tenu quelquefois. — Droits de la femme, en pareil cas. — Le divorce ne dirime pas le mariage. — De la réconciliation.

1. — Est-il permis à un homme de renvoyer sa femme pour cause de fornication?

Le Seigneur y a autorisé le mari pour punir l'épouse infidèle à ses engagements et pour le récompenser lui-même de sa fidélité à la foi jurée. (Matth. v, 32.) Toutefois, la fornication n'est pas une cause de séparation lorsque la femme, par suite d'erreur ou de violence, est excusée de toute faute. Elle n'en serait pas une non plus, si le mari s'était rendu coupable du même crime, s'il avait coopéré à celui de sa femme, ou enfin s'il avait continué d'habiter avec elle malgré la connaissance de ses désordres.

2. — Le mari est-il obligé de renvoyer sa femme pour cause de fornication ?

Il n'y est pas obligé lorsque sa femme se repent de sa faute ; une peine destinée à corriger n'est pas nécessaire, du moment que l'effet est déjà obtenu. Mais, si cette femme ne se repent pas, c'est un devoir pour lui d'user de la correction, dans la crainte de paraître favoriser son inconduite.

3. — Le mari peut-il de son autorité propre renvoyer sa femme pour cause de fornication ?

Il peut l'éloigner de son lit du moment qu'il a des preuves certaines de son crime ; mais, pour ce qui est de la séparation, il doit provoquer un jugement de l'Eglise, afin d'obtenir le divorce (1).

4. — Les deux époux ont-ils le même droit de demander le divorce ?

Dans la cause du divorce, le mari et la femme, à raison de la fidélité qu'ils se doivent l'un à l'autre, sont sur le même rang, quoique, eu égard au bien des enfants, le crime de la femme soit plus grief que celui du mari ; ainsi deux criminels sont parfois condamnés au même genre de mort, bien que l'un soit plus coupable que l'autre (2).

(1) La séparation n'a lieu, parmi nous, quant aux effets temporels, qu'autant qu'elle a été prononcée par les tribunaux civils. — Le sens du mot divorce va être expliqué dans le cinquième article : le mariage n'est jamais dissous quant au lien.

(2) Le droit canon met les deux époux sur le pied de l'égalité. — La loi civile, en France, n'accorde à la femme le droit de demander la séparation de corps qu'autant que le mari a tenu sa concubine dans la maison commune.

5. — Après le divorce, l'un des époux peut-il contracter un autre mariage ?

Saint Paul écrit : « C'est le Seigneur, et non pas moi, « qui ordonne à la femme de ne point se séparer de son « mari, et, si elle s'en sépare, de demeurer sans se marier. » (1 Cor. VII, 10.)

Rien de ce qui suit le mariage n'a la vertu de le dissoudre ; l'adultère ne l'empêche pas d'être un vrai mariage. « Le lien conjugal, dit très-bien saint Augustin, « persévère entre les vivants ; il n'est détruit ni par la « séparation, ni par une autre alliance. » Il n'est donc pas permis à l'un des époux, du vivant de l'autre, de contracter une nouvelle union.

6. — L'homme et la femme peuvent-ils se réconcilier après leur séparation ?

L'Apôtre, après avoir dit : « Que la femme qui se sépare « de son mari demeure sans se marier, » ajoute : « ou se « réconcilie avec lui. » (1 Cor. VII, 10.) C'est qu'en effet, si la femme s'est corrigée et a fait pénitence depuis sa séparation, son mari peut se réconcilier avec elle.

La sentence qui prononce le divorce autorise seulement la séparation. Le mari, qui l'a obtenue pour cause d'adultère, a le droit de se tenir éloigné pendant le reste de sa vie.—La femme peut, par son repentir, l'engager à la rappeler, sans l'y contraindre ; elle est tenue de revenir à lui, s'il l'exige.



QUESTION 63.

DES SECONDES NOCES.

Si les secondes noccs sont permises. — Si elles sont un sacrement.

1. — Les secondes noccs sont-elles défendues ?

L'Apôtre écrivait : « Je veux que les jeunes veuves se marient et engendrent des enfants. » (1 Tim. v, 14.) Les secondes noccs ne sont donc pas défendues.

En effet, puisque le lien du mariage est détruit par la mort de l'un des époux, comme on le voit dans l'Épître aux Romains (vii, 2), le survivant peut se marier autant de fois qu'il entre dans un nouveau veuvage. C'est pourquoi les secondes noccs, les troisièmes et celles qui suivent sont licites.

Cela ne signifie pas que les secondes noccs aient toute l'honnêteté des premières ; elles n'en ont pas du moins la glorieuse signification, qui consiste à représenter le Christ et l'Église par l'unité d'alliance.

2. — Les secondes noccs sont-elles un sacrement ?

On trouve dans les secondes noccs ce qui est de l'essence du sacrement de mariage, à savoir : la matière légitime ou les personnes habiles à contracter ; et la forme requise, qui consiste dans le consentement exprimé par des paroles dites au présent. Donc le second mariage est un sacrement, aussi bien que le premier.

Il est un véritable sacrement, quoiqu'il ne représente pas autant que le premier l'unité d'alliance entre le Christ et l'Église.

QUESTION 64.

DE ANNEXIS MATRIMONIO, ET PRIMÒ DE DEBITI REDDITIONE.

Utrùm sit obligatio reddendi debitum et qualis sit obligatio.

1. — Utrùm alter conjugum teneatur alteri ad redditionem debiti ?

Sicut servus est in potestate domini sui, ita et unus conjugum in potestate alterius, ut patet. (1 Cor. vii.) Præterea matrimonium est ordinatum ad fornicationem vitandam. Sed hoc non posset per matrimonium fieri, si unus alteri non teneretur debitum reddere, quando concupiscentiâ infestatur, salvâ tamen prius personæ incolumitate, alioquin non debiti petitio, sed injusta exactio.

2. — Utrùm vir teneatur reddere debitum uxori non petenti ?

In redditione debiti medicamentum præstatur contra uxoris concupiscentiam. Sed medicus cui infirmus est commissus, tenetur morbo ejus subvenire, etiamsi ipse non petat.

Petere debitum contingit dupliciter : uno modo expressè, ut quando verbis invicem petunt; alio modo interpretativè, quando scilicet vir percipit per aliqua signa quod uxor vellet sibi debitum reddi, sed propter verecundiam tacet ; et ita etiamsi non expressè petat verbis debitum, tamen vir tenetur reddere quando aliqua signa in uxore apparent voluntatis reddendi debiti.

3. — Utrùm vir et mulier sint in actu matrimonii æquales ?

Dicitur (1 Cor. vii, 4) : « Vir sui corporis potestatem non habet; » et similiter dicitur de uxore. Ergo vir et uxor sunt æquales in reddendo et petendo debitum, secundum tamen proportionis æqualitatem.

Vir, qui nobiliorem partem habet in actu conjugali, naturaliter habet quod non ita erubescat petere debitum sicut uxor, et inde est quod uxor non tenetur reddere debitum non petenti viro, sicut vir uxori.

4. — Utrùm vir et uxor possint emittere votum contra debitum matrimonii sine mutuo consensu ?

Dicitur : « Nolite fraudare invicem, nisi ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi. » (1 Cor. vii, 5.)

Nullus potest facere votum de alieno. Ergo, si unus absque consensu alterius voverit, peccat, et non debet servare votum, sed agere pœnitentiam de voto malè facto.

5. — Utrùm in diebus sacris impediatur petitio debiti ?

Actus matrimonialis, quamvis culpâ careat, tamen quia rationem deprimit propter carnalem delectationem, hominem reddit ineptum ad spiritualia. Et ideo in diebus in quibus spiritualibus præcipuè est vacandum non licet petere debitum (1).

(1) Cette défense, on va le voir par l'article suivant, n'est pas *sub gravi*. « En la primitive Eglise, dit fort bien saint François de Sales, les chrétiens communiaient tous les jours, quoiqu'ils fussent mariés et bénis de la génération des enfants. C'est pourquoi j'ai dit que la fréquente communion ne donnait nulle sorte d'incommodité, ni aux pères, ni aux femmes, ni aux maris, pourvu que l'âme qui communie soit prudente et discrète. »

6. — Utrùm petens debitum in tempore sacro mortaliter peccet ?

Debitum petere in die festivo non est circumstantia trahens in aliam speciem peccati : unde non potest in infinitum aggravare. Et ideo non peccat mortaliter uxor, vel vir, si in die festivo debitum petat.

7. — Utrùm unus conjux teneatur alteri debitum reddere in tempore festivo ?

Dicitur : « Nolite fraudari invicem, nisi ex consensu ad tempus, etc. » (1 Cor. vii, 5.) Ergo, quando conjux petit, reddendum est ei, cum mulier habeat potestatem in corpore viri, quantum ad actum generationis spectat, et, è converso, tenetur unus alteri debitum reddere quocumque tempore et quâcumque horâ, salvâ tamen honestate, quæ in talibus exigitur.



QUESTION 65.

DE LA POLYGAMIE.

De quelle manière la polygamie est contraire à la loi naturelle. — Elle a été autorisée dans un temps. — Le concubinage a toujours été défendu.

1. — Est-il contraire à la loi naturelle qu'un homme ait plusieurs épouses ?

Toute action qui empêche la nature d'obtenir la fin

principale qu'elle a en vue dans une opération quelconque, est contraire aux premiers préceptes de la loi naturelle. Celle qui manque de proportion avec l'une des fins secondaires que se propose la nature, ou qui ne laisse arriver que difficilement à l'une de ses fins principales, est opposée aux préceptes secondaires.

Le mariage a pour fin principale la génération et l'éducation des enfants ; pour fin secondaire, la communauté des travaux et des occupations nécessaires à la vie ; et, parmi les chrétiens, pour troisième fin, la représentation de l'union de Jésus-Christ avec l'Eglise. — La pluralité des épouses n'est pas contraire à la première fin du mariage ; un seul mari suffit pour rendre fécondes plusieurs femmes et pour élever leurs enfants. — Elle n'en détruit pas non plus totalement la seconde fin, mais elle l'entrave beaucoup ; la paix ne règne que très-difficilement dans une famille où plusieurs épouses sont unies à un seul mari. Celui-ci ne peut pas satisfaire les vœux de toutes, et la participation de plusieurs personnes au même office engendre des querelles. — La pluralité des épouses supprime complèment la troisième fin du mariage ; l'Eglise est une comme le Christ.

Il résulte de cette exposition que si la pluralité des épouses n'est pas contraire aux premiers préceptes de la loi naturelle, elle est du moins opposée aux préceptes secondaires.

La coutume ne prescrit pas contre les premiers préceptes de la loi naturelle ; mais elle peut augmenter ou diminuer la force des préceptes secondaires, qui n'ont la puissance coactive attachée à un précepte absolu qu'après qu'ils ont été sanctionnés par la loi divine ou par la loi humaine. Sur ce fondement, saint Augustin a pu dire : « La pluralité des épouses « n'était pas un péché, quand la coutume l'autorisait ; on n'agissait pas

« alors contre un précepte, puisqu'elle n'était défendue par aucune loi. » Elle l'est maintenant par le droit divin.

Quoi qu'il en soit, elle n'a pas avec les premiers préceptes de la nature une aussi grande opposition que la polyandrie. Celle-ci contrarie beaucoup plus qu'elle la génération, et elle empêche de savoir avec certitude quel père est chargé de l'éducation d'un enfant; aussi n'a-t-elle jamais été permise par aucune loi ni par aucune coutume.

2. — La polygamie a-t-elle été licite autrefois ?

L'exemple des patriarches, qui, au rapport des Livres saints, eurent plusieurs épouses et furent cependant très-agréables à Dieu, est une preuve que la polygamie a été permise à une certaine époque.

Nous l'avons dit, la pluralité des épouses n'est pas contraire aux premiers principes de la loi naturelle, bien qu'elle soit opposée aux préceptes secondaires. Or, pour être invariablement les mêmes dans la plupart des cas, ces derniers préceptes sont cependant susceptibles d'être modifiés selon les diverses conditions des personnes, des temps et des autres circonstances. C'est pourquoi, quand ils manquent d'efficacité, on peut licitement les négliger. Mais, comme il n'est pas aisé de déterminer avec certitude ces variations et qu'il appartient à l'auteur d'une loi d'accorder, par une dispense, la permission de ne pas l'observer dans les cas auxquels son efficacité ne s'étend point, Dieu seul, auteur de la loi relative à l'unité d'une épouse, pouvait en dispenser par une inspiration intérieure qui, donnée principalement aux saints patriarches, se communiqua aux autres hommes par leur exemple, à une époque où il fallait multiplier les enfants, que l'on devait former au culte du vrai Dieu.

La dispense devant être conforme à la nature des lois, il n'était pas né-

cessaire que celle qui autorisait la pluralité des épouses fût écrite, puisque la loi de nature est imprimée dans les cœurs ; il suffisait qu'elle fût l'objet d'une inspiration divine. Elle devait disparaître à l'avènement du Christ, qui a voulu répandre le culte de Dieu dans toutes les nations par la propagation spirituelle de la foi, et non plus précisément par la propagation du sang.

3. — Est-il contraire à la loi naturelle d'avoir une concubine ?

D'après toutes les lois, les enfants nés d'une concubine sont entachés d'infamie.

L'union du mariage a pour fin naturelle la génération et l'éducation des enfants, et c'est pour faire rechercher ce bien que la nature y a joint une délectation. Se proposer le plaisir dans une telle union sans aucune vue de la génération est contraire à la loi naturelle, et telle est l'action du concubinage. Car, si parfois on y désire donner naissance à des enfants, elle est toujours contraire à l'éducation et à l'instruction que le père et la mère doivent à leurs enfants pendant plusieurs années, obligation qu'ils ne sauraient remplir sans une cohabitation prolongée qui nécessite le mariage. Un homme donc qui a des rapports charnels avec une femme à laquelle il n'est pas marié, et que l'on appelle une concubine, transgresse la loi naturelle.

4. — Est-ce un péché mortel d'avoir des rapports charnels avec une concubine ?

Les actes qui brisent le lien de l'amitié entre l'homme et Dieu, et entre l'homme et ses semblables, sont des péchés mortels, parce qu'ils sont contraires au double précepte de la charité, qui est la vie de l'âme. Parmi eux se

range évidemment la fornication, par laquelle on détruit le rapport légitime qui, d'après le vœu de la nature, doit exister entre les parents et l'enfant. Un tel acte serait de lui-même un péché mortel, n'existât-il aucune loi écrite pour le prohiber.

5. — A-t-il été permis dans un temps d'avoir une concubine ?

Ce qui est contraire au Décalogue n'a jamais été permis. Le Décalogue porte : « Vous ne forniquerez point. » Donc il n'a jamais été permis d'avoir une concubine. Et, en effet, puisque le commerce charnel avec une telle femme est contraire au bien des enfants, fin principale du mariage, il déroge aux premiers préceptes naturels, pour lesquels il n'y a pas de dispense. Lorsque nous lisons dans l'Ancien Testament que certains patriarches, qu'il est nécessaire d'excuser de péché mortel, ont eu des concubines, nous devons entendre que ces femmes étaient leurs épouses, en ce qui tient à la fin principale et première du mariage. Elles étaient appelées concubines, parce que, relativement aux soins domestiques, elles étaient en quelque sorte assimilées aux femmes dont elles portaient le nom (1).

(1) Les concubines étaient des épouses de second ordre.



QUESTION 66.

DE LA BIGAMIE ET DE L'IRRÉGULARITÉ QU'ELLE PRODUIT.

Cas où l'irrégularité se contracte par la bigamie. — La dispense.

1. — La bigamie emporte-t-elle l'irrégularité ?

Le sacrement de Mariage étant le signe de l'union du Christ avec l'Eglise, il est nécessaire, pour la perfection de ce signe, qu'un homme ne soit l'époux que d'une seule femme, et, réciproquement, qu'une femme ne soit l'épouse que d'un seul homme. Or la bigamie détruit cette signification. Aussi a-t-elle été frappée d'une irrégularité par les lois canoniques en ce qui concerne les Ordres, non pas seulement comme accusant une concupiscence de longue durée qui ne s'accorde pas avec les choses spirituelles, mais encore et surtout afin que nous comprenions que celui qui administre les sacrements ne doit pas contribuer à en priver un seul de son entière signification. Or il y a quatre sortes de bigamie : 1^o avoir eu successivement et de droit deux épouses ; 2^o en avoir eu simultanément deux, l'une de droit, l'autre de fait ; 3^o en avoir eu successivement deux, l'une de droit, l'autre de fait ; 4^o avoir épousé une veuve (1).

2. — Est-on irrégulier pour avoir eu deux épouses, l'une de droit, l'autre de fait ?

L'homme qui a eu une épouse de droit, et une autre

(1) Voyez Mgr Gousset, tome II, p. 644.

de fait, est réputé bigame, par la raison que l'alliance de fait a une certaine ressemblance avec le sacrement, qui ne se trouve ni dans la fornication, ni dans l'adultère.

Le défaut de perfection dans la signification du sacrement, et non le péché, produit l'irrégularité annexée à la bigamie.

3. — Contracte-t-on l'irrégularité en épousant une veuve ou une fille qui n'est pas vierge?

Saint Grégoire écrivait : « Nous vous défendons de laisser se présenter aux saints Ordres un bigame, ou celui qui a épousé une vierge déflorée. »

L'homme devient irrégulier en prenant pour épouse une femme qui n'est pas vierge. La raison qu'en donnent les Canonistes, c'est le défaut de signification dans le sacrement de Mariage, où l'épouse représente l'Eglise.

4. — Le baptême enlève-t-il l'irrégularité de la bigamie?

L'irrégularité de la bigamie n'est pas détruite par la réception du baptême, qui ne dissout pas le mariage dont elle résulte.

5. — Est-il permis de dispenser les bigames?

L'irrégularité de la bigamie est de droit positif et non de droit naturel; le pape peut en donner la dispense.



QUESTION 67.

DE LA CÉDULE DE RÉPUDIATION.

Pourquoi l'indissolubilité du mariage appartient à la loi naturelle. — Dispense accordée autrefois. — Causes et effets de la répudiation d'une femme sous la loi de Moïse.

1. — L'indissolubilité du mariage est-elle fondée sur la loi naturelle?

On voit dans l'Évangile que l'indissolubilité du mariage existait à l'origine du monde. (Matth. xix, 6.) Donc elle est fondée sur la loi naturelle.

Si l'on consulte le vœu de la nature, le mariage a pour fin principale l'éducation des enfants, non-seulement pendant un temps, mais durant toute leur vie. Il est naturel, en effet, que les parents thésaurisent pour leurs enfants, qui sont leurs héritiers. Les enfants étant le bien commun du mari et de l'épouse, la raison enseigne avec évidence que la société de ceux-ci doit demeurer perpétuellement indivisée. Conséquemment, l'indissolubilité du mariage est fondée sur la loi naturelle.

Il était réservé à la loi nouvelle de conduire le genre humain à sa perfection en le rappelant à sa nature primitive, ce que n'avaient pu faire ni Moïse, ni les législateurs humains. — Le mariage jouit du privilège de l'indissolubilité à deux titres : comme signe de l'union perpétuelle du Christ et de l'Église, et comme fonction établie pour le bien des enfants.

2. — Une dispense a-t-elle pu rendre licite la répudiation d'une épouse ?

Abraham ne pécha pas en renvoyant, sur l'ordre de Dieu,

Agar, qui lui était unie comme épouse. (Gen. xxi, 12.)

Nous l'avons reconnu en parlant de la polygamie, les préceptes de la loi naturelle sont susceptibles de modifications, et Dieu a le pouvoir d'en dispenser. C'est pourquoi, soit que l'indissolubilité du mariage rentre dans les premiers préceptes de la loi naturelle, soit qu'elle appartienne seulement aux préceptes secondaires, une dispense a pu rendre licite la répudiation d'une épouse.

3. — A-t-il été permis sous la loi de Moïse de répudier une épouse ?

Les uns pensent que, sous la loi mosaïque, le mari qui renvoyait sa femme avec une cédule de répudiation était coupable devant Dieu, quoiqu'il n'encourût pas les peines infligées par la loi. Il semble à d'autres que si les Juifs eussent péché en répudiant leur femme, la loi elle-même et les prophètes les en auraient avertis, conformément à cette parole qui fut dite à Isaïe : « Annoncez à mon peuple tous ses péchés. » (LVIII, 1.) Ces derniers prétendent que la répudiation de la femme était licite, d'après une permission de Dieu. Leur sentiment n'est pas dénué de probabilité, bien que la première opinion soit plus communément soutenue.

4. — Était-il permis à l'épouse répudiée de prendre un autre mari ?

Selon la première opinion, la femme péchait en se mariant après sa répudiation ; car son mariage primitif n'était pas détruit, ainsi que le marque cette parole de saint Paul : « La femme, en vertu de la loi du mariage, est liée à son mari tant qu'il vit. » (Rom. VII, 2.) Elle ne pouvait avoir deux maris à la fois. — D'après la seconde

opinion, elle pouvait contracter un autre mariage, puisque son premier mari était autorisé par la dispense divine à lui donner une cédule de répudiation ; l'indissolubilité du mariage cessait devant cette dispense, et les paroles de l'Apôtre ne s'appliquent qu'au cas où cette indissolubilité subsiste.

Ce mot de Notre-Seigneur : « Celui qui épouse une femme répudiée « commet une fornication » (Matth. v, 32), se rapporte, suivant ce dernier sentiment, au temps de la loi nouvelle', qui a révoqué la permission ancienne.

5. — Etait-il permis au mari de reprendre l'épouse qu'il avait répudiée ?

Il est écrit dans la loi : « Son premier mari ne pourra « la reprendre. » (Deut. xxiv, 4.)

Cette défense, d'après la première opinion, avait pour but de punir la femme de son alliance avec un autre homme ; et, suivant la seconde, elle devait empêcher les maris de répudier facilement leurs épouses, à cause de l'impossibilité de les reprendre dans la suite.

6. — La cause de la répudiation était-elle la haine du mari ?

Moïse permit la répudiation, dans la crainte que la femme ne fût mise à mort par son mari, disent communément les Pères. Or la cause la plus prochaine de l'homicide est évidemment la haine. Mais la haine elle-même a ses motifs qu'il fallait faire connaître. On enseigne avec assez de probabilité que les causes éloignées sur lesquelles on pouvait motiver la haine dans la cédule de répudiation, étaient restreintes à celles qui concernent le bien des familles, soit pour le corps, par exemple la

stérilité, la lèpre ou autres semblables ; soit pour l'âme, comme le dérèglement des mœurs.

Notre-Seigneur a réduit toutes les causes de répudiation à la fornication seule ; il a ordonné de supporter les autres défauts à cause de la fidélité à la foi promise.

7. — Les causes de la répudiation devaient-elles être consignées dans la cédule ?

On les y inscrivait en général, mais sans aucun détail. — D'après l'historien Josèphe, la cédule ne contenait que ceci : « Je m'engage à ne plus vivre avec toi. » Cela une fois écrit, on donnait un délai, afin que les Scribes, par leurs conseils, parvinssent à détourner le mari du dessein qu'il avait pris.



QUESTION 68.

DES ENFANTS ILLÉGITIMES.

Les enfants illégitimes sont ceux qui naissent hors d'un vrai mariage. — Suites de l'illégitimité. — Manière de légitimer un enfant.

1. — Les enfants nés hors d'un vrai mariage sont-ils illégitimes ?

Si un enfant naît d'un mariage légitime et véritable, il est tout à la fois naturel et légitime. Nait-il d'une fornication simple, il est naturel, mais illégitime. Quand un enfant est adopté, il est légitime et non naturel. Celui

qui provient de l'adultère ou de l'inceste n'est ni naturel ni légitime ; car sa naissance est en même temps contraire à la loi positive et à la loi naturelle (1).

Les personnes qui se marient en face de l'Eglise avec un empêchement connu d'elles, outre le péché qu'elles commettent, rendent leurs enfants illégitimes. Il en est autrement pour celles qui ignorent l'empêchement qui existe entre elles.

2. — Les enfants illégitimes doivent-ils subir quelque dommage de leur naissance ?

On subit un dommage de deux manières : premièrement, par la privation d'un bien auquel on a droit ; secondement, par celle d'un bien qui n'est pas dû, mais qui l'aurait été en d'autres circonstances. Sous ce dernier rapport, les enfants illégitimes supportent sans injustice un double dommage. D'abord, ils ne sont pas admis aux fonctions et aux dignités qui requièrent une grande honnêteté dans ceux qui en sont investis. Ensuite, ils sont exclus de l'héritage paternel. Les enfants naturels peuvent recevoir le sixième seulement de la succession de leurs parents. Les incestueux et les adultérins n'héritent nullement ; mais leurs parents sont obligés par le droit naturel de leur fournir les choses nécessaires à la vie.

Objectera-t-on que, selon la parole du Seigneur, le fils ne doit pas être puni pour le péché de son père ? — Subir un dommage de la seconde façon indiquée ci-dessus n'est pas une punition. Nous ne regardons pas comme une peine qu'un homme qui n'est pas le fils du roi ne monte point sur le trône. Semblablement, ce n'en est pas une pour un enfant illégitime de ne point jouir des droits qui appartiennent aux enfants légitimes (2).

(1) Ces enfants sont appelés incestueux ou adultérins.

(2) Notre Code civil a conservé la substance de ces principes. « Les en-

3. — Un enfant illégitime peut-il être légitimé ?

Il y a, d'après les Canons, deux manières de légitimer un enfant : la première consiste à épouser la femme dont on l'a eu, lorsqu'il n'est ni incestueux, ni adultérin ; la seconde est d'obtenir une dispense du Souverain-Pontife.

La naissance de cet enfant n'est pas rendue légitime en elle-même ; mais les suites de l'illégitimité lui sont épargnées par l'autorité de la loi.

« fants naturels ne sont point héritiers ; la loi ne leur accorde de droit sur
 « les biens de leurs père ou mère décédés que lorsqu'ils ont été légalement
 « reconnus. Elle ne leur accorde aucun droit sur les biens des parents de
 « leurs père ou mère. » (Art. 756.) — « Le droit de l'enfant naturel sur les
 « biens de ses père et mère décédés est réglé ainsi qu'il suit : Si le père
 « et la mère ont laissé des descendants légitimes, ce droit est d'un tiers
 « de la portion héréditaire que l'enfant naturel aurait eue, s'il eût été légi-
 « time ; il est de la moitié, lorsque les père ou mère ne laissent pas de
 « descendants, mais bien des ascendants ou des frères ou sœurs ; il est
 « des trois quarts, lorsque les père ou mère ne laissent ni descendants ni
 « ascendants, ni frères ni sœurs. » (Art. 757.) — « La loi n'accorde que
 « des aliments aux enfants adultérins ou incestueux. » (Art. 762.)



DE LA RÉSURRECTION

ET

DE LA VIE ÉTERNELLE.

DE LA RÉSURRECTION ET DE LA VIE ÉTERNELLE.

		Quest.			
<p>DE LA RÉSURREC- TION ET DE LA VIE ÉTERNELLE. (V. tab. 30.)</p>	<p>Ce qui précède la résurrection.</p>	Le lieu des âmes après la mort..... 60			
		Etat de l'âme séparée du corps..... 70			
		Suffrages pour les défunts..... 71			
		Invocation des saints..... 72			
		Signes du jugement dernier..... 73			
		Conflagration du monde..... 74			
		La résurrection..... 75			
		Cause de la résurrection..... 76			
		Temps et mode..... 77			
		Point de départ..... 78			
	<p>Ce qui accompa- gnera la résurrection.</p>	<p>Dans tous les hommes.</p>	} Identité..... 79		
			} Intégrité..... 80		
			} Qualités.. 81		
		<p>Les corps après la résurrection.</p>	<p>Dans les bons.</p>	} Impassibilité..... 82	
				} Subtilité. 83	
				} Agilité. 84	
				} Clarté..... 85	
				} Dans les méchants. 86	
		<p>Ce qui suivra la résurrection, ou la vie éternelle.</p>	Connaissance des mérites et des démerites..... 87		
			Le jugement..... 88		
	Les juges et les accusés..... 89				
	Forme du juge..... 90				
	<p>Le monde après le jugement.</p>		Le monde lui-même..... 91		
			<p>Etat des hommes ressuscités</p>	<p>Bien- heureux</p>	} Vision de l'essence divine..... 92
					} Béatitude..... 93
				<p>Damnés.</p>	} Sentiments à l'égard des damnés..... 94
					} Dots..... 95
	Auréoles..... 96				
Peine des damnés. . . 97					
Intelligence et vo- lonté..... 98					
Justice et miséricorde par rapport à eux.. 99					
Appendice. Etat des âmes après la mort, et surtout du purgatoire.... 100					

EXPLICATION.

Ce qui précède la résurrection, — ce qui l'accompagnera, — ce qui la suivra ; voilà l'objet de ce tableau, qui s'explique de lui-même.

QUESTION 69.

DU LIEU DES AMES APRÈS LA MORT.

Certains lieux sont assignés aux âmes après la mort. — L'enfer, le ciel ou le purgatoire les reçoivent immédiatement. — Sortent-elles parfois de l'enfer ou du paradis? — Notions sur les limbes. — Que les différents séjours sont au nombre de cinq.

1. — Des lieux sont-ils assignés aux âmes après la mort?

Quoique les âmes, après la mort, ne soient plus ni la forme ni le moteur d'aucun corps déterminé, Dieu leur assigne néanmoins un lieu matériel en rapport avec leur dignité, et elles y habitent autant que les esprits peuvent occuper un lieu. Leur séjour est plus ou moins élevé à proportion de la ressemblance qu'elles ont eue sur la terre avec Dieu, qui a choisi pour sa demeure le plus élevé de tous les lieux, selon cette parole de l'Écriture: « Il a placé son siège dans les cieux. » (Is. LXVI, 1.) D'après ces principes, les âmes qui ont la participation de la divinité sont avec Dieu dans le ciel, et celles qui en sont exclues occupent un lieu contraire.

Les êtres incorporels sont dans les lieux d'une façon qui leur convient, mais qui ne nous est pas connue avec une pleine évidence. — Au moment où les âmes séparées de leurs corps apprennent qu'elles sont destinées à tel lieu, elles en conçoivent de la joie ou de la douleur, et le lieu devient ainsi pour elles une peine ou une récompense.

2. — Les âmes vont-elles au ciel ou en enfer aussitôt après la mort ?

Saint Paul écrivait : « Je désire la dissolution de mon corps pour être avec Jésus-Christ. » (Philip. 1, 23.) Jésus-Christ est dans le ciel ; donc l'âme de saint Paul y est aussi. — Le Seigneur lui-même a dit : « Le riche mourut, et il fut enseveli dans les enfers. » (Luc, xvi, 22.)

Les âmes vont au ciel ou en enfer immédiatement après la mort, à moins que leur essor vers le ciel ne soit arrêté par quelques fautes dont elles doivent déposer les souillures dans le purgatoire. Cette vérité est manifestement enseignée dans les saintes Ecritures et dans les témoignages des Pères. « Il est clair comme le jour, disait saint Grégoire, que les âmes parfaitement justes, aussitôt qu'elles se dépouillent de leur corps, sont reçues dans le céleste royaume, et que les âmes des méchants sont renfermées dans les flammes éternelles. Si Lucifer et ses anges, qui sont de purs esprits, sont tourmentés par un feu matériel, pourquoi s'étonner que les âmes, avant d'avoir repris leur corps, endurent le même supplice ? » Saint Cyprien enseignait le même dogme. « Quelle gloire, s'écriait-il, pour l'âme qui s'élève triomphante vers le ciel, après avoir vaincu l'enfer ! Quel bonheur ineffable, après avoir fermé un instant les yeux, de les ouvrir aussitôt pour contempler Dieu et Jésus-Christ ! »

Les récompenses du ciel et les peines de l'enfer s'accroîtront néanmoins, après la résurrection, par l'union des âmes avec leur propre corps.

3. — Les âmes des morts peuvent-elles sortir du paradis ou de l'enfer ?

Les âmes des morts ne quittent pas absolument le paradis ou l'enfer, comme si elles n'y avaient plus leur demeure ; mais elles en sortent quelquefois, par une disposition particulière de la Providence, pour s'occuper des affaires humaines et se présenter même aux regards des hommes. Saint Augustin rapporte que Félix, martyr, apparaissait sous une forme visible aux habitants de Nole, pendant que cette ville était assiégée par les barbares. On trouve également, dans saint Grégoire, une multitude de traits qui prouvent que les âmes de l'enfer ou du purgatoire reçoivent parfois la permission de se montrer aux hommes : les premières, pour nous instruire et nous inspirer une crainte salutaire ; les secondes, pour solliciter nos suffrages.

4. — Le limbe de l'enfer est-il la même chose que le sein d'Abraham ?

Abraham, se séparant de la société des incroyants, donna le premier exemple de la véritable foi, par le mérite de laquelle on parvient au repos éternel ; et, pour cela même, le repos des hommes justes après la mort fut appelé « le sein d'Abraham. » Mais les âmes saintes n'ont pas trouvé, dans tous les temps, le même repos en sortant de ce monde. Depuis la venue du Christ, elles jouissent d'un repos complet dans la vision divine, tandis qu'avant la rédemption elles n'avaient pas le repos du désir. C'est pourquoi leur état, considéré dans ce qu'il avait de repos, s'appelait le « sein d'Abraham, » au lieu

que, envisagé dans ce qui lui manquait de repos, il se nommait « le limbe de l'enfer. » Avant donc l'avènement du Christ, le limbe et le sein d'Abraham étaient accidentellement la même chose, mais non pas essentiellement. Il suit de là que, depuis la venue du Sauveur, le sein d'Abraham peut différer complètement du limbe. Deux choses qui ne sont qu'accidentellement unies peuvent être séparées.

Parfois on donne le nom d'enfer au séjour des anciens Pères, envisagé dans ce qui lui manquait de bonheur. — Nous appelons encore aujourd'hui « sein d'Abraham » le repos parfait des saints. L'Eglise prie Dieu d'y conduire ses enfants. Le sein d'Abraham ne se nomme plus ni l'enfer ni le limbe (1).

5. — Le limbe de l'enfer était-il la même chose que l'enfer des damnés ?

Il n'y a point de rédemption en enfer. Les saints de l'ancienne loi ont été rachetés des limbes. Donc il y a une différence entre le limbe de l'enfer et l'enfer des damnés. — « Je ne vois pas, disait saint Augustin, comment on pourrait croire que le repos où Lazare fut reçu se trouve en « enfer. »

Si l'on envisage ces deux séjours sous le rapport de la qualité des lieux, il est évident qu'il se distinguaient l'un de l'autre : on éprouve dans l'enfer une peine sensible, qui ne se faisait point sentir dans les limbes. — La peine est éternelle en enfer ; elle était temporaire dans les limbes.

Si l'on envisage ces deux séjours sous le rapport de leur situation, il est probable que le même lieu les formait par continuité, de telle sorte que les limbes étaient comme

(1) Limbe signifie bord. Les limbes ou le limbe de l'enfer désignent les abords de l'enfer.

la partie supérieure de l'enfer. En effet, les âmes qui sont en enfer subissent des peines différentes à proportion de leurs péchés. Les plus coupables sont dans les lieux les plus obscurs et les plus abaissés. Aux anciens justes était réservée la demeure la plus élevée et la moins sombre

6. — Le limbe des enfants est-il le même que celui des saints de l'ancienne loi ?

Non. Les enfants n'ont pas l'espérance de la vie bienheureuse comme les anciens patriarches, dont l'âme reluisait de la lumière de la foi et de la grâce. Il est probable cependant que, quant à l'emplacement, leur limbe ne diffère guère du limbe des justes de l'ancienne loi ; celui-ci était seulement situé dans une région plus élevée.

7. — N'est-ce point assigner trop de séjours pour les âmes après la mort ?

Il convient d'assigner cinq séjours pour les âmes séparées du corps : le paradis, le limbe des patriarches, le limbe des enfants, le purgatoire et l'enfer. On distingue ces demeures d'après les différents états où se trouvent les âmes après cette vie. Les âmes, en sortant de ce monde, sont-elles prêtes à recevoir leur rétribution finale, le paradis est immédiatement assigné à celles qui sont justes, l'enfer à celles qui sont coupables de péché mortel, et le limbe des enfants à celles qui n'ont que la faute originelle. Si les âmes ne peuvent recevoir leur rétribution finale, c'est ou parce qu'elles sont coupables de fautes personnelles, et le purgatoire est leur séjour, ou parce qu'elles emportent avec elles une certaine imperfection de la nature humaine, et de là le limbe des anciens justes.

Ne devrait-on pas, a dit quelqu'un, assigner un lieu pour ceux qui meurent

dans le péché mortel avec des bonnes œuvres, comme on assigne le purgatoire aux justes qui meurent dans la grâce avec des péchés véniels?—Non ; il y a un souverain bien sans aucun mélange de mal, et il n'y a pas de mal sans mélange de bien. Dieu peut exiger que les âmes qui entrent en possession du souverain bien soient purifiées de toute souillure dans le purgatoire, et donner aux âmes condamnées à l'enfer la récompense de leurs bonnes œuvres par une mitigation de peines (1).



QUESTION 70.

DE L'ÉTAT DE L'ÂME SÉPARÉE DU CORPS.

Si l'âme séparée du corps conserve les facultés sensibles et leur exercice.—Comment elle peut souffrir les atteintes du feu corporel.

1. — Les facultés sensibles restent-elles dans l'âme séparée du corps ?

Les facultés sensibles ne restent dans l'âme séparée du corps que comme dans leur racine, à la manière du dérivé dans son principe ; et l'âme conserve la vertu nécessaire pour les mettre en exercice, dès qu'elle sera unie de nouveau à son corps (2).

(1) La question 100, appendice du supplément, complète celle-ci ; on peut l'y joindre dès maintenant.

(2) Cette question a été amplement traitée dans la première Partie de cet ouvrage, q. 77, a. 8.

2. — Les actes des facultés sensibles existent-ils dans l'âme séparée du corps ?

Les facultés sensibles ne s'exercent que par l'intermédiaire des organes corporels, et leurs opérations sont d'ailleurs communes à l'âme et au corps. Conséquemment, leurs actes ne restent dans l'âme séparée que comme dans une racine éloignée.

On dira peut-être que la mémoire, faculté sensitive, subsiste dans l'âme séparée des organes, comme l'indique cette parole d'Abraham au mauvais riche : « Souvenez-vous que vous avez reçu des biens pendant votre vie. » (Luc, xvi, 25.) — La mémoire qui subsiste dans l'autre monde n'est pas celle dont la partie sensitive de notre âme est le siège ; c'est celle qui, résidant dans l'intelligence même, fait abstraction des circonstances de temps et embrasse le passé, le présent et l'avenir.

L'amour, la joie, la tristesse et les autres affections pareilles existent comme actes de la volonté dans l'âme séparée du corps, mais non comme passions de l'appétit sensitif.

3. — L'âme séparée du corps subit-elle les atteintes d'un feu matériel ?

L'âme séparée du corps se trouve, relativement à l'action du feu de l'enfer, dans la condition des démons, qui subissent les atteintes du feu dans lequel seront jetés les corps des damnés après la résurrection, comme le marque cette sentence du Sauveur aux réprouvés : « Retirez-vous « de moi, maudits ; allez au feu éternel, qui a été préparé « pour Satan et pour ses anges. » (Matth. xxv, 41.) Or ce feu est matériel, car autrement il n'agirait pas sur les corps des réprouvés. Donc l'âme séparée du corps subit les atteintes d'un feu matériel. — Elle s'est soumise au corps par la concupiscence, il est juste qu'elle soit soumise à la matière par la souffrance.

On a donné diverses explications de l'action du feu ma-

tériel de l'enfer sur l'âme, qui est un esprit. Voici, à notre sens, la meilleure :—ce feu possède, comme instrument de la justice divine, la vertu d'enchaîner les esprits et de leur rendre impossible l'accomplissement de leur volonté, en les empêchant d'agir où ils veulent et comme ils veulent ; si l'esprit de l'homme, pendant la vie, est renfermé dans le corps, pourquoi, après la mort, ne pourrait-il pas être circonscrit dans un feu corporel ? L'âme, de son côté, enchaînée à l'instrument de son supplice, éprouve dans cette prison la plus grande horreur pour un tel agent de la justice divine, et, de la sorte, concevant le feu comme son mal, elle en subit le tourment.

Si l'âme ne concevait pas le feu comme lui étant nuisible, elle n'en éprouverait point la douleur.

Partout où vont les esprits des damnés, ils voient dans le feu de l'enfer l'instrument préparé pour leur supplice ; tel le prisonnier qui sort de son cachot, auquel il est condamné à perpétuité, en subit toujours la peine, parce qu'il s'y voit toujours condamné.



QUESTION 71.

DES SUFFRAGES POUR LES MORTS.

Que les morts sont secourus par les vivants. — Le sont-ils par les pécheurs? — Les suffrages faits pour les morts servent-ils aux vivants qui les font? — Les damnés n'en retirent-ils aucun fruit? — Utilité des suffrages pour les âmes du purgatoire. — Principaux suffrages : la prière, la messe et l'aumône. — Des indulgences. — Des funérailles. — Les suffrages communs et les suffrages particuliers.

1.—Les suffrages de l'un peuvent-ils profiter à l'autre?

« Je participe, Seigneur, aux mérites de tous ceux qui vous craignent. » (Ps. cxviii, 63.)

La béatitude proprement dite n'est accordée qu'à nos mérites personnels; nul n'en devient digne d'après ce que je fais. Nous pouvons toutefois, par mode de prière, obtenir pour un autre la grâce de la mériter; car la prière s'étend à toutes les choses soumises à la miséricorde et à la puissance de Dieu. — En ce qui est des récompenses accessoires, et, en particulier, de la remise des peines temporelles, les œuvres de l'un peuvent profiter à l'autre, non-seulement par la voie de la prière, mais encore par celle du mérite: premièrement, en vertu de la charité, qui, comme principe radical de tout mérite, produit la communion des saints; secondement, par une intention spéciale, qui, transférant à une personne, à titre de don, la propriété d'une prière ou d'une bonne œuvre, lui per-

met de s'en servir pour satisfaire à ses péchés ou pour mériter certaines grâces.

2. — Les morts sont-ils secourus par les œuvres des vivants ?

Il est écrit : « C'est une sainte et salutaire pensée de « prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs « péchés. » (2 Mac. XII, 46.) Les suffrages des vivants sont donc utiles aux morts. — « Ce n'est pas une faible « autorité, disait saint Augustin, que celle de l'Eglise « universelle qui a coutume, au saint sacrifice de la messe, « de recommander à Dieu les âmes des défunts. » Cet usage, au témoignage de saint Denis-l'Aréopagyte, remonte à la primitive Eglise.

La charité, qui relie dans un seul corps tous les membres de l'Eglise, embrasse non-seulement les vivants, mais encore les morts décédés en état de grâce ; car elle est la vie de l'âme, comme l'âme est la vie du corps. « La « charité ne s'éteint pas, » a dit saint Paul. (1 Cor. XIII, 8.) De leur côté, les vivants qui conservent la mémoire des morts peuvent diriger leur intention vers eux. Par conséquent, les suffrages des vivants servent aux morts, comme aux vivants eux-mêmes, de deux façons : par l'union de la charité, et par l'intention de celui qui les fait. Ils ne changent point leur état essentiel, sans doute ; mais ils allègent leurs peines, en leur obtenant des grâces.

3. — Les suffrages des pécheurs servent-ils aux morts ?

Dans les suffrages des pécheurs en faveur des morts, il y a deux choses à distinguer : l'œuvre opérée, et l'action de celui qui l'opère. — L'œuvre opérée a-t-elle, comme

le sacrifice de la messe et les sacrements, une efficacité intrinsèque, indépendamment des dispositions de celui qui l'accomplit? Les suffrages des pécheurs sont utiles aux morts. — Sous le second point de vue, il faut faire une nouvelle distinction. Les pécheurs, dans leurs suffrages, agissent-ils en leur propre nom? Ils ne sont pas utiles aux défunts. Représentent-ils une autre personne; par exemple, l'Eglise, comme le prêtre dans les funérailles, ou un agent principal dont l'action est méritoire? Leur acte, qui, dans ces deux cas, appartient à autrui, peut très-bien servir aux morts. Ainsi un serviteur coupable de péché mortel peut faire une œuvre de miséricorde par l'ordre de son maître, jouissant de l'état de grâce. — Il suit de ces principes que si un chrétien, mourant dans la charité, prescrit des suffrages pour le repos de son âme, ou qu'un pieux fidèle en commande à son intention, ces suffrages lui sont utiles alors même que les ministres qui les font n'ont pas la charité. Ils lui profiteraient toutefois beaucoup plus, s'ils étaient accomplis par un ministre en état de grâce (1).

Ce serait une doctrine fautive de soutenir que Dieu n'écoute jamais les pécheurs : il les exauce quand ils lui demandent des choses qui lui sont agréables. En répandant ses bienfaits, non-seulement sur les justes, mais encore sur les méchants, il agit par libéralité et par clémence. Il est écrit : « Dieu n'exauce pas les pécheurs. » (Jean, ix, 31.) Mais celui qui a prononcé cette parole était un Juif qui, n'ayant pas encore reçu l'onction du Sauveur, ne voyait pas parfaitement.

4. — Les suffrages pour les morts servent-ils aux vivants qui les font?

Les suffrages faits à l'intention d'un défunt peuvent être

(1) Voy. Part. 3, q. 82, a. 6.

considérés à un double point de vue : d'abord, comme expiant le péché par une compensation ; et, sous ce rapport, devenus en quelque sorte l'œuvre de celui pour qui ils sont accomplis, ils l'affranchissent de sa peine, sans décharger de la sienne celui qui les fait : les peines de deux péchés exigent une plus grande satisfaction que la peine d'un seul. Ensuite on peut considérer ces suffrages comme méritant la vie éternelle, en vertu de la charité qui en est le principe ; à cet égard, ils servent non-seulement à celui pour qui ils sont faits, mais encore et davantage à celui qui les fait.

5.—Les suffrages servent-ils aux réprouvés de l'enfer ?

Quelques auteurs ont soutenu que, avant le jugement dernier, les damnés qui ont reçu les sacrements et pratiqué des œuvres bonnes en elles-mêmes sont soulagés par les suffrages de l'Eglise, de telle sorte que leur peine en est diminuée, bien qu'elle ne soit jamais, comme l'a prétendu faussement Origène, entièrement détruite. D'autres ont avancé que les suffrages servent aux damnés, non en diminuant leur peine, mais en les fortifiant contre leurs souffrances ; et ils ont cité pour exemple un homme qui, portant un lourd fardeau, reçoit des forces lorsqu'on lui répand de l'eau sur le visage. D'autres ont imaginé que nos suffrages, apprenant aux damnés qu'ils vivent encore dans la mémoire des hommes, leur épargnent un surcroît de tristesse que le délaissement absolu leur ferait ressentir. — Les deux premières opinions, contraires à l'enseignement des Pères, ne soutiennent pas l'épreuve du raisonnement ; car les damnés sont hors de la charité, en vertu de laquelle les bonnes œuvres des vivants sont appliquées aux morts : ils ont, comme les saints du ciel,

atteint le terme de leur pèlerinage, et leur malheur éternel est essentiellement fixé. Le troisième sentiment ne peut pas non plus être soutenu comme fondé sur une loi commune. « Les morts, dit saint Augustin, et cette remarque « s'applique principalement aux damnés, ne voient point « ce qui se passe parmi les hommes. » Ils ne sauraient conséquemment connaître nos suffrages que par une révélation spécialement accordée à quelques-uns en dehors de la loi générale, et rien ne prouve que cette révélation ait lieu. Il est donc plus sûr d'enseigner purement et simplement que les suffrages des vivants ne servent point aux damnés, et que l'Eglise n'entend pas leur appliquer les siens (1).

6. — Les suffrages servent-ils aux âmes du purgatoire ?

Il n'est nullement douteux que les suffrages des vivants ne soient utiles aux âmes du purgatoire ; on a vu précédemment que les bonnes œuvres d'un fidèle peuvent accomplir la satisfaction d'un autre, vivant ou mort.

Le péché ne reste pas impuni lorsque nos suffrages délivrent les âmes du purgatoire ; notre œuvre devient leur satisfaction.

7. — Les suffrages des vivants sont-ils utiles aux enfants qui sont dans les limbes ?

Utiles seulement aux morts sortis de ce monde avec la charité, les suffrages ne sont d'aucun secours aux enfants qui, faute du baptême, sont retenus dans les limbes. Les

(1) Nous avons mentionné les diverses opinions qui ont régné sur ce sujet, parce que l'Eglise n'a condamné que celle d'Origène. Saint Thomas les expose et les examine avec une sorte de condescendance, tout en les rejetant comme erronées.

œuvres des vivants ne changent point l'état des morts en ce qui est de la récompense ou de la peine essentielle.

8. — Les suffrages servent-ils aux saints du ciel ?

« Prier pour un martyr que nous devons invoquer, « disait saint Augustin, ce serait lui faire injure. »

Comblés des biens de la maison de Dieu, exempts de tous maux, les saints du ciel ne sont aidés en aucune façon par les suffrages de l'Eglise.

9. — Les prières de l'Eglise, le sacrifice de l'autel et les aumônes sont-ils utiles aux morts ?

Il y a trois secours principaux que nous pouvons donner aux défunts : le sacrifice de l'Eucharistie, qui contient la source même de la charité, Jésus-Christ, en qui l'Eglise est unie; les prières adressées à Dieu particulièrement pour chacun d'eux; et l'aumône, le principal acte de la charité. Le jeûne, et généralement toutes les autres bonnes œuvres accomplies à leur intention, leur sont aussi très-utiles.

Dans la messe, il y a tout à la fois le sacrifice et la prière. — Les offrandes de cierges ou d'huile sont utiles aux morts comme aumônes faites à l'Eglise pour le culte divin ou pour l'usage des fidèles.

10. — Les indulgences de l'Eglise sont-elles utiles aux morts ?

Les indulgences ne sont pas directement utiles aux morts, qui ne peuvent faire aucune des œuvres auxquelles elles sont attachés; mais elles leur servent indirectement, lorsque l'Indult qui les accorde est conçu sous cette forme : Celui qui fera ceci ou cela gagnera telle indulgence, soit pour lui-même, soit pour les âmes du pur-

gatoire. L'Eglise peut appliquer aux défunts aussi bien qu'aux vivants les mérites du trésor commun où elle puise les indulgences qu'elle concède.

11.—Les pompes funèbres sont-elles utiles aux morts ?

Les pompes de la sépulture sont utiles aux vivants et aux morts : — elles raniment parmi nous la foi à la résurrection ; — elles obtiennent aux morts des prières qui les recommandent à la protection des saints ; — elles figurent en outre parmi les aumônes, à raison des dépenses qu'elles entraînent, soit en faveur des pauvres, soit pour la décoration des temples.

Les cierges et l'huile qui brûlent sur les tombeaux soulagent accidentellement les défunts, tant parce que ces choses sont données à l'Eglise ou aux pauvres, que parce que la pompe des funérailles se fait en l'honneur de Dieu. « Les cierges et l'huile, disait saint Jean Damascène, sont des *locaustes*. »

12. — Les suffrages qui se font pour un défunt en particulier lui servent-ils plus qu'aux autres ?

Il y a à cet égard deux sentiments. Quelques-uns enseignent que les suffrages faits spécialement pour un défunt servent davantage à ceux qui en sont plus dignes, tout ainsi que le flambeau spécialement allumé pour un riche éclaire également toutes les personnes qui sont dans le même appartement, et davantage celles qui ont une meilleure vue. D'autres, ne partageant pas cette doctrine, disent, au contraire, que les suffrages appliqués spécialement à un défunt lui servent plus qu'aux autres. Ces deux opinions ont l'une et l'autre un côté vrai ; car les suffrages pour les morts doivent être appréciés à un double point de vue. En vertu de la charité, qui rend tous

les biens communs, ils profitent davantage aux âmes qui ont plus de charité, bien qu'ils ne soient pas faits pour elles, et leur effet consiste alors dans une certaine consolation intérieure que les défunts très-charitables éprouvent en voyant diminuer la peine d'un autre défunt. Mais, en tant que les suffrages tirent leur valeur de l'intention du vivant qui les applique à l'un d'eux comme une satisfaction qu'il lui transmet, ils servent davantage, et, pour parler avec plus d'exactitude, ils servent uniquement à celui pour qui ils sont faits. C'est pourquoi, quant à la rémission de la peine, les suffrages sont principalement utiles à ceux pour qui on les fait; et, sous ce rapport, la seconde opinion est plus dans le vrai que la première.

Quoi! dira quelqu'un, les pauvres, pour qui on ne fait que très-peu de suffrages, ont-ils donc une pire condition que les riches? — Rien n'empêche que la condition des riches, en ce qui est de l'expiation, ne soit meilleure que celle des pauvres, puisque, par rapport au royaume des cieux, l'état de ces derniers est préférable à celui des riches, comme le marque cette parole: « Bienheureux les pauvres, parce que le royaume de Dieu est à eux. » (Luc, vi, 20.)

13. — Les suffrages que l'on fait pour plusieurs défunts leur profitent-ils autant que s'ils étaient faits pour chacun d'eux?

Si les suffrages appliqués à plusieurs morts leur procuraient à tous autant de soulagement qu'ils en donneraient à un seul, l'Eglise n'aurait pas établi l'usage de dire la messe pour tel ou tel défunt en particulier.

Au point de vue de la charité, qui unit tous les membres de l'Eglise, les suffrages donnent autant de joie à chacun des défunts que s'ils étaient faits pour un seul d'entre eux; car la charité, au lieu de s'amoin-drir, s'ac-

croissant par sa division même, les âmes du purgatoire se réjouissent davantage du bien partagé par un plus grand nombre. Mais, envisagés, dans l'intention qui les applique, comme des satisfactions transmises aux morts, les suffrages faits en particulier pour un seul défunt lui sont indubitablement plus utiles que ceux qui sont appliqués tout ensemble à lui et à plusieurs autres, puisque, dans ce dernier cas, la Justice divine en partage le mérite entre tous ceux auxquels ils sont destinés. Ce n'est pas pour une autre raison que l'Eglise a établi l'usage de prier spécialement pour tel ou tel défunt.

14. — Les âmes qui n'ont pas de suffrages particuliers retirent-elles autant d'avantages des suffrages communs que celles pour qui on prie en particulier et en général?

Par là même que deux biens l'emportent sur un seul, les suffrages à la fois spéciaux et communs servent plus au défunt pour qui on les fait que les suffrages communs sans les suffrages particuliers; nous l'avons établi dans le douzième article.

Quoique la vertu du Christ renfermée dans l'Eucharistie soit infinie, elle est appliquée d'une façon limitée. Une seule messe ne délivre pas nécessairement une âme du purgatoire, pas plus qu'elle ne dispenserait un vivant de toute satisfaction pour ses péchés. Si les suffrages faits pour un mort vont au-delà de ses besoins, il est vraisemblable que la divine Miséricorde en applique l'excédant à d'autres âmes.



QUESTION 72.

DE L'INVOCATION DES SAINTS.

Les saints connaissent nos prières. — Il convient de les invoquer. — Efficacité de leur intercession.

1. — Les saints connaissent-ils nos prières ?

Les saints prient pour nous ; donc ils connaissent nos besoins et tout ce qui se fait parmi nous. — En effet, ils voient dans l'essence divine qu'ils contemplent toutes les choses que, conformément à l'ordre et à la droiture, ils désirent savoir. Or, comme il est de leur gloire d'aider dans la voie du salut les hommes qui ont besoin de secours, ils reçoivent assurément toutes les connaissances qu'exige leur ministère. Ils n'ignorent donc ni les vœux, ni les dévotions, ni les prières de ceux qui les invoquent.

Leur volonté étant toujours conforme à celle de Dieu, quelle que soit leur charité pour les hommes, ils ne nous prêtent leur protection que selon les desseins de la Justice divine. Il faut croire qu'ils aident surtout leurs proches auprès de Dieu.

2. — Devons-nous prier les saints d'intercéder pour nous ?

Les saints du ciel sont plus agréables à Dieu que ceux de la terre. Or, à l'exemple de l'Apôtre, qui disait : « Je vous conjure, mes frères, par Notre-Seigneur Jésus-Christ et par la charité de l'Esprit-Saint, de m'aider de vos prières auprès de Dieu » (Rom. xv, 30), si nous de-

vons implorer l'intercession des saints qui sont sur la terre, à plus forte raison devons-nous conjurer ceux du ciel de nous prêter le secours de leurs prières. Nous voyons, en effet, que l'Eglise les invoque dans les litanies.

L'ordre établi dans tout l'univers par la divine Providence veut que les êtres inférieurs soient conduits à leur fin par les êtres intermédiaires qui s'en approchent de plus près. D'après cette loi, les saints du ciel doivent nous élever à Dieu, et c'est ce qui a lieu quand le ciel répand ses faveurs sur nous par leur ministère. Nous devons, en conséquence, les invoquer comme nos intercesseurs et en quelque sorte nos médiateurs auprès de Dieu.

Il est utile d'invoquer parfois les saints les moins élevés, soit qu'ils inspirent plus de confiance, soit pour éviter l'ennui des mêmes prières, soit à raison d'un privilège particulier qui leur a été accordé de protéger contre certains maux, soit dans le but de les honorer tous, soit enfin pour obtenir par les prières de plusieurs ce que l'on n'obtiendrait point par celles d'un seul.

3. — Les prières des saints sont-elles toujours exaucées ?

Les saints prient pour nous de deux manières : d'abord, dans leurs prières expresses, où ils implorent la clémence divine en notre faveur ; ensuite, dans leurs prières interprétatives, c'est-à-dire par leurs mérites, qui, toujours présents devant Dieu, sont pour nous des suffrages, comme le sang même de Jésus-Christ. Expresses ou interprétatives, leurs prières ont par elles-mêmes assez de puissance pour obtenir ce qu'ils demandent ; mais nos fautes peuvent empêcher l'efficacité de celles qui ne sont qu'interprétatives. Leurs prières expresses sont toujours exaucées ; ne voulant que ce que Dieu veut, ils ne demandent que les choses qui peuvent être accomplies.

Ils ne sollicitent point ce qu'ils ne peuvent pas obtenir; voilà pourquoi leurs prières sont toujours exaucées. Ne dites pas que la volonté de Dieu s'accomplirait également sans leur médiation. Dieu peut avoir ordonné, dans les desseins de sa providence, que les prédestinés seraient sauvés par les prières des saints; il veut remplir, par leur intercession, ce qu'eux-mêmes aperçoivent dans sa volonté.



QUESTION 73.

DES SIGNES DU JUGEMENT DERNIER.

Des signes précéderont le jugement. — Le soleil et la lune seront obscurcis; — les vertus des cieux, ébranlées.

1. — Des signes précéderont-ils le dernier avènement du Seigneur ?

Il est écrit : « Il y aura des signes dans le soleil, dans la lune et dans les étoiles. » (Luc, XXI, 25.)

Jésus-Christ, venant juger la terre, apparaîtra dans sa gloire, à cause de son autorité même de juge; car il appartient à la puissance judiciaire de commander le respect et la soumission. Plusieurs signes le précéderont, pour soumettre d'avance les hommes à sa sentence, en les avertissant du suprême jugement. Quels seront ces signes? Il n'est pas facile de le savoir. Comme l'observe saint Augustin, ceux que nous lisons dans l'Évangile se rapportent non-seulement au jugement universel, mais encore au

temps de la ruine de Jérusalem, et même à l'avènement par lequel Jésus-Christ visite continuellement son Eglise ; peut-être même trouverait-on, en y regardant de près, qu'aucun d'eux, selon la remarque de ce grand Docteur, ne concerne proprement le dernier avènement du Christ. Les tumultes, les séditions, les guerres, les terreurs, s'y manifesteront sans doute avec plus d'éclat et d'intensité que dans les premiers âges du genre humain. Mais à quel degré s'élèveront-ils pour annoncer le dernier jour du monde ? On l'ignore.

Il se peut que les signes qui annonceront la consommation des siècles fassent partie du jugement, et que ce qui est appelé le Jour du jugement les renferme tous. — L'Écriture annonce que le Seigneur viendra comme un voleur, pour nous marquer que les signes avant-coureurs n'en feront pas connaître le moment précis.

Dans son premier avènement, Jésus-Christ voulut rester caché ; aucun signe ne dut le précéder. Dans le second, où il apparaîtra plein de gloire et de majesté, des signes éclatants préluderont à son arrivée.

2. — Le soleil et la lune seront-ils, pendant le jugement, réellement privés de leur lumière ?

Ce ne sera pas à l'avènement du Sauveur, ce semble, que s'éteindra la lumière des astres : il est probable, au contraire, que, dans cet instant, elle sera augmentée, et que le monde entier prendra une nouvelle face, selon cette parole d'Isaïe : « La lumière de la lune ressemblera à celle du soleil, et la lumière du soleil sera sept fois plus brillante. » (xxx, 26.) Mais il est certain que, dans le temps qui précédera de très-près le jugement, le soleil, la lune et les autres astres perdront, soit successivement, soit tous ensemble, leur lumière. La puissance divine opérera ce prodige pour effrayer les hommes.

3. — Les vertus des cieux seront-elles ébranlées à la venue du Seigneur ?

Job disait : « Les colonnes du ciel tremblent et frémissent à son moindre signe. » (xxvi, 11.) Quelles sont les colonnes du ciel, sinon les vertus des cieux ? — Il est pareillement écrit dans saint Matthieu : « Les étoiles tomberont du ciel, et les vertus des cieux seront ébranlées. » (xxiv, 29.)

Soit que l'on entende par « les vertus des cieux » tous les anges, soit que l'on applique cette expression à l'ordre angélique qui porte spécialement ce nom et dont la fonction est de mouvoir les corps célestes, il est certain que les vertus des cieux seront ébranlées à l'avènement du Sauveur, car la vue d'un spectacle si extraordinaire frappera d'admiration tous les anges ; et l'ordre des *vertus*, cessant de mouvoir les astres qui produisent les phénomènes du monde inférieur, seront ébranlées, c'est-à-dire forcées de quitter leur office propre.



QUESTION 74.

DE LA CONFLAGRATION DU MONDE.

Le monde sera purifié par un feu de la même nature que le nôtre. — A quels éléments s'étendra ce feu. — Que cette conflagration précédera le jugement. — Ses effets sur les hommes.

1. — Le monde sera-t-il purifié ?

Il est écrit : « Je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle. » (Apoc. xxi, 1.)

Si le monde a été fait, à certains égards, pour l'homme, il faut que, quand l'homme sera glorifié dans son corps, les éléments qui composent le monde soient aussi améliorés, afin que la création devienne un séjour plus convenable et d'un aspect plus riant. Selon l'expression de l'Apôtre, « la corruption ne possédera pas l'incorruptibilité. » (1 Cor. xv, 50.) — Quoique le péché ne puisse pas, à proprement parler, souiller les choses corporelles, il leur imprime néanmoins une sorte d'inaptitude aux usages spirituels. Les lieux profanés par certains crimes doivent, avant de servir à la célébration des saints mystères, subir une purification ; les éléments, pour une raison semblable, seront purifiés avant de recevoir leur transformation glorieuse.

2. — La purification du monde se fera-t-elle par le feu ?

Le Psalmiste dit : « Le feu s'enflammera en la pré-

« sence de Dieu. » (XLIX, 3.) Saint Pierre ajoute : « Les « cieux embrasés se dissoudront ; l'ardeur du feu fondra « les éléments. » (2 Pier. III, 12.) La purification du monde s'opérera donc par le feu.

Le feu est le plus noble des éléments. Il a des propriétés naturelles, telles que la lumière, qui ressemblent beaucoup aux propriétés de la gloire. Doué d'une très-grande activité, il ne se mêle pas, comme les autres éléments, aux substances étrangères. La sphère qu'il occupe ne nous permettant pas, à raison de son éloignement, d'en faire un usage aussi fréquent que de la terre, de l'eau et de l'air, il contracte moins l'infection du péché. Il possède au suprême degré la vertu de purifier, de diviser et de raréfier les corps. Pour ces motifs, il peut, mieux que toute autre substance, opérer la purification dernière.

3. — Ce feu sera-t-il de la même nature que le nôtre ?

Saint Pierre a comparé la purification du monde par le feu à celle qui, au temps du déluge, eut lieu par l'eau. (2 Pier. III, 3 et suiv.) Or l'eau qui submergea la terre était de la même espèce que celle qui existe parmi nous. Donc le feu qui purifiera le monde sera aussi de la même nature que le nôtre. — Descendra-t-il du ciel ? Sera-t-il produit par la concentration des feux du firmament ? Sortira-t-il des entrailles de la terre ? — On l'ignore. — Il est assez probable que la terre, par un effet de la puissance divine, le fera sortir de son sein.

4. — Ce feu purifiera-t-il aussi les cieux supérieurs ?

La purification dernière, dont le but sera de dégager des corps ce qui y est contraire à la perfection glorieuse de l'homme, ne s'étendra point aux corps célestes, dans les-

quels, à l'exception de leur vicissitude, qui paraît être une voie vers la perfection, rien ne répugne au dernier état du monde. Conséquemment les cieux supérieurs ne subiront point la purification du feu; l'immobilité, produite par la volonté divine, leur en tiendra lieu.

Quand saint Pierre dit que « la violence du feu dissoudra les cieux et « fera fondre les éléments » (2 Pier. III, 12), il parle des cieux aériens, qui furent purifiés, dans les temps anciens, par les eaux du déluge.

5. — Ce feu détruira-t-il les autres éléments ?

Les quatre éléments, purifiés des souillures et des taches qu'ils ont contractées par les péchés des hommes, n'en conserveront pas moins leur substance et leurs propriétés essentielles.

Dans ces paroles de l'Apocalypse : « Le premier ciel et la première terre « ont disparu, et la mer n'est plus » (XXI, 1), la mer signifie le siècle présent. Si l'on prend cette expression littéralement, il faut dire que la mer subsistera quant à la substance de ses eaux, mais non sous le rapport de leur propriété saline et de l'agitation de ses flots. — Instrument de la Providence et de la vertu divine, le feu agira sur les éléments, non pour les détruire, mais pour les purifier. Il en sera des corps comme du fer incandescent, qui, ôté de la fournaise, reprend naturellement son premier état.

6. — Tous les éléments seront-ils purifiés ?

Saint Pierre nous apprend que « les mêmes lieux autre- « fois purifiés par l'eau le seront par le feu » (2 Pier. III, 3 et suiv.); et saint Augustin dit : « Le monde qui a péri « par le déluge subira la dernière conflagration. » Les eaux du déluge se sont arrêtées à quinze coudées au-dessus des plus hautes montagnes. Il n'est pas probable que le feu du dernier embrasement doive monter beaucoup plus haut : une telle élévation est suffisante pour purifier

les éléments de l'infection du péché et des impuretés qui proviennent de leurs mélanges.

Cette purification aura pour principale fin d'éloigner du séjour des saints toute imperfection ; elle rejettera les scories impures dans l'enfer, qui, loin d'être purifié, recevra toutes les immondices de l'univers, conformément à cette parole : « Sa lie n'est pas épuisée ; tous les pécheurs de la terre en boiront. » (Ps. LXXIV, 9.)

Le ciel empyrée, dont les mauvais anges furent bannis immédiatement après leur péché, n'a pas besoin de purification.

7. — La dernière conflagration suivra-t-elle le jugement ?

Il est écrit : « Le feu le précédera. » (Ps. xcvi, 3.)

Prise à son premier acte, la conflagration du monde précédera certainement le jugement dernier ; car la résurrection des morts doit s'accomplir avant le jugement même, comme on le voit par ces paroles : « Ceux qui se seront endormis seront emportés dans les airs au-devant du Seigneur. » (1 Thes. iv, 16.) Or, suivant cet oracle : « Le corps, semé dans l'abjection, ressuscitera dans la gloire » (1 Cor. xv, 43), les saints recevront la glorification de leur corps au moment même de la résurrection générale. Il est certain, de plus, que, conformément à cette autre parole : « Les créatures elles-mêmes seront délivrées de leur asservissement à la corruption pour participer à la liberté glorieuse des enfants de Dieu » (Rom. viii, 21), toutes les créatures seront renouvelées en même temps que les corps des saints seront glorifiés. Par conséquent, la conflagration dernière qui doit purifier le monde commencera avant le jugement ; mais, dans son acte secondaire qui consistera, en exécution de la sentence du souverain Juge, à envelopper les méchants dans l'enfer, elle suivra le jugement.

8. — Le feu de la dernière conflagration produira-t-il l'effet indiqué par le Maître des Sentences?

Le feu de la dernière conflagration agira par sa vertu propre et comme instrument de la divine Justice. — Par sa vertu propre, il produira les mêmes effets sur tous les hommes, bons ou méchants, qu'il trouvera encore vivants; il réduira leurs corps en cendres. — Comme instrument de la Justice divine, il produira des effets divers. Les méchants en subiront toutes les rigueurs, au lieu que les hommes parfaitement justes, qui n'auront point de souillure à purifier, semblables aux trois enfants dans la fournaise de Babylone, seront impassibles au milieu de ses flammes. Les bons dont les corps auront quelque chose à purifier éprouveront une douleur plus ou moins vive, selon leur degré de culpabilité. — Après le jugement, ce feu n'agira que sur les réprouvés; les élus auront des corps impassibles.

Il y a trois raisons pour lesquelles les hommes que le feu trouvera vivants pourront être purifiés dans peu d'instant. Effacées en partie par les terreurs et les persécutions des derniers temps, les souillures de leur conscience seront peu nombreuses. Ils subiront leur peine volontairement dans ce monde, où la douleur ainsi acceptée purifie plus promptement que les supplices de l'autre vie, comme on le voit par les martyrs, dont le supplice est court comparativement à la peine du purgatoire. Enfin le feu gagnera en intensité ce qu'il perdra en durée.

9. — Ce feu servira-t-il à ensevelir les réprouvés?

Dans la purification du genre humain, les bons seront séparés des méchants, selon cette parole: « Il a le van
« en main pour nettoyer son aire; il amassera le blé dans
« ses greniers, et il brûlera la paille dans un feu qui ne
« s'éteindra jamais. » (Luc, III, 17.) Il en sera de même

dans la purification des éléments du monde. Les matières viles et souillées seront rejetées dans l'enfer avec les réprouvés ; tout ce qu'il y aura de noble et de beau sera réservé pour le glorieux séjour des élus. Le feu purificateur lui-même subira une séparation analogue. « Ses
« matières grossières et brûlantes, dit saint Basile, se
« concentreront dans l'enfer pour le supplice des damnés,
« tandis que ses parties pures et lumineuses iront servir
« à la gloire des élus dans les régions supérieures de la
« création. »

La gloire des élus recevra, après le jugement, des splendeurs nouvelles, et le supplice des damnés des rigueurs nouvelles. Pour cela même, un feu nouveau sera ajouté au feu préparé, dès le commencement, dans l'enfer pour les damnés, et la partie supérieure du monde brillera d'un plus ravissant éclat pour accroître la gloire des élus.



QUESTION 75.

DE LA RÉSURRECTION DES CORPS.



La résurrection des corps est certaine. — Tous les hommes ressusciteront. — La résurrection future sera tout à la fois naturelle et miraculeuse.

1. — Y aura-t-il une résurrection des corps ?

Job disait : « Je sais que mon Rédempteur est vivant,
« et qu'au dernier jour je ressusciterai de la terre ; revêtu
« de cette peau, je verrai mon Dieu dans ma chair. »
(xix, 25.) Il parlait en homme inspiré ; donc il y aura

une résurrection. — Nous sommes les membres d'un Chef divin qui vit et vivra éternellement en corps et en âme ; car « le Christ, ressuscité d'entre les morts, ne meurt « plus. » (Rom. vi, 9.) Les membres devant être vivifiés par leur Chef, tant pour le corps que pour l'âme, nos corps ressusciteront.

Et, en effet, la fin dernière de l'homme, celle que tous désirent naturellement, c'est le bonheur. Or, le bonheur parfait ne se trouvant pas dans cette vie, il faut nécessairement admettre la résurrection ; car, du moment que dans l'homme l'âme est unie au corps, non comme l'agent à un instrument ou le nautonnier à son navire, mais comme la forme à la matière, il est évident qu'elle ne pourra jouir de tout le bonheur qu'elle désire, tant qu'elle ne sera pas réunie à son corps.

Certaines œuvres appartiennent aux deux parties de l'homme, et non pas seulement à son âme. L'homme tout entier, composé d'une âme et d'un corps, devant recevoir la récompense de ses actions, le corps ressuscitera.

2. — Tous les corps ressusciteront-ils ?

Il est écrit : « Tous ceux qui sont dans les tombeaux « entendront la voix du Fils de Dieu, et tous ceux qui « l'entendront vivront. » (Jean, v, 25.) Et encore : « Nous « ressusciterons tous. » (1 Cor. xv, 51.) — De plus, tous les hommes méritent une peine ou une récompense, soit pour leurs propres actions, comme les adultes, soit pour l'action d'autrui, comme les enfants. Donc tous ressusciteront.

La raison principale qui nécessite la résurrection, c'est que l'âme, séparée du corps, ne saurait parvenir à la perfection dernière de l'espèce humaine. Comme ce qui tient à la nature d'une espèce doit se trouver dans tous les in-

dividus qui lui appartiennent, tous les hommes ressusciteront aussi bien qu'un seul.

Le Psalmiste, disant : « Les impies ne ressusciteront pas au jour du jugement » (1, 5), parlait de la résurrection glorieuse, qui ne sera pas leur partage.

3. — La résurrection des corps sera-t-elle naturelle ?
Naturelle dans le sens qu'elle aura pour terme une vie conforme à notre nature, la résurrection des corps sera miraculeuse du côté de son principe ; il n'y a dans le monde aucune force capable de la produire.

« Les phénomènes de la nature, disait saint Grégoire, nous offrent l'image de la résurrection. La lumière, qui semble mourir en se dérochant à nous, reparait, par une sorte de résurrection, avec un nouvel éclat. Les arbres, dépouillés de leur verdure, s'en couvrent de nouveau. Les semences, qui meurent par la pourriture, renaissent à une nouvelle vie par la germination. » Ce spectacle de la création nous élève aux choses surnaturelles par des raisons persuasives. Il en faut dire autant des exemples cités par l'Apôtre. (1 Cor. xv, 35.) Ils aident à nous persuader la foi à la résurrection.



QUESTION 76.

DE LA CAUSE DE LA RÉSURRECTION.

**Que la résurrection du Christ est la cause de la nôtre. —
Le son de la trompette. — Fonction des anges.**

1. — La résurrection du Christ est-elle la cause de la nôtre ?

La résurrection du Christ a plus de rapport avec notre résurrection corporelle qu'avec la résurrection spirituelle de nos âmes, qui s'accomplit par la justification. Elle est la cause de notre résurrection spirituelle; car saint Paul dit : « Le Christ est ressuscité pour notre justification. » (Rom. iv, 25.) Donc elle est aussi la cause de la résurrection de nos corps.

Le Christ est le médiateur de Dieu et des hommes, en raison de sa nature humaine par laquelle il fait parvenir aux hommes les dons divins. Or autant un don de la bonté divine est nécessaire pour nous retirer de la mort spirituelle, autant nous avons besoin de la vertu divine pour sortir de la mort corporelle par la résurrection. En conséquence, puisque le Christ a reçu dans sa nature humaine les prémices de la grâce, et que sa grâce, selon cette parole : « Nous avons tous reçu de sa plénitude, grâce pour grâce, » est la cause de nos grâces, la résurrection a commencé en lui, et sa résurrection est la cause de la nôtre : en tant que Dieu, il en est la cause première; puis, en tant que Dieu et homme sorti du tom-

beau, il en est tout à la fois la cause prochaine, efficiente et exemplaire. On pourrait même dire que sa résurrection est la cause instrumentale de la nôtre, puisque, dans ses opérations divines, il avait coutume de se servir de son corps comme d'un instrument.

La résurrection des corps sera produite par l'intermédiaire du Christ, homme ressuscité.

2. — Le son de la trompette sera-t-il la cause de notre résurrection ?

« Le Seigneur descendra du ciel au son de la trompette, écrit l'Apôtre, et ceux qui seront morts dans le Christ ressusciteront. » (1 Thes. iv, 15.) — Notre-Seigneur avait dit auparavant : « Les morts entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'entendront vivront. » (Jean, v, 25.)

Le Christ annoncera la résurrection générale des corps par un signe sensible. — Ce signe sera-t-il le son de sa voix, commandant aux morts de sortir du sépulcre ? Quelques-uns le pensent. — Ce signe consistera-t-il dans son apparition visible sur le monde, selon cette parole : « Comme l'éclair part de l'Orient et apparaît jusqu'à l'Occident, ainsi en sera-t-il de l'avènement du Fils de l'Homme ? » (Matth. xxiv, 27.) C'est l'opinion de saint Grégoire, qui a dit : « Le son de la trompette n'est autre chose que la manifestation du Fils de Dieu comme juge de l'univers. » — Dans le sentiment de ce Docteur, l'apparition du Christ est appelée « la voix du Seigneur, » en tant qu'elle aura la puissance d'un ordre ; et « la voix du Fils de Dieu » se nomme aussi « le son de la trompette, » par similitude avec ce qui se passait sous l'ancienne loi, où le son de la trompette conviait aux assemblées, excitait aux combats et

appelait aux fêtes; car les hommes ressuscités viendront à l'assemblée du jugement, auront part au combat de l'univers contre les insensés, et assisteront à la fête de l'éternelle solennité.

3. — Les anges seront-ils employés dans la résurrection ?

Dans la résurrection, deux choses appartiendront à la transformation des corps, à savoir: la collection et la réunion des cendres pour la reconstruction du corps humain. Dieu, qui se sert des anges dans la direction des choses corporelles, emploiera leur ministère pour ce double office; mais il accomplira lui-même, par un acte immédiat, la réunion de l'âme et du corps, ainsi que la glorification du corps.

Les cendres des morts seront recueillies principalement par l'archange saint Michel, prince de l'Eglise; il sera aidé par les anges gardiens.



QUESTION 77.

DU TEMPS ET DU MODE DE LA RÉSURRECTION.

La résurrection des corps ne doit avoir lieu qu'à la fin du monde. — Le temps nous en est caché. — S'opérera-t-elle le jour ou la nuit ? — Sera-t-elle subite ou successive ?

1. — Convient-il que la résurrection du monde soit différée jusqu'à la fin du monde ?

Job disait : « Lorsque l'homme s'est endormi dans la

« mort, il ne ressuscitera point jusqu'à ce que le ciel
« soit détruit. » (xiv, 12.)

Il serait contraire à l'ordre établi dans les choses par la divine Providence que la matière des corps inférieurs parvînt à l'état d'incorruptibilité, pendant que les corps célestes, auxquels elle est soumise dans ses transformations, accompliront leur mouvement. Puisque, selon l'enseignement de la foi, la résurrection donnera à nos corps une vie immortelle, comme celle du Christ, qui, « une
« fois ressuscité d'entre les morts, ne meurt plus » (Rom. vi, 9), il est à propos qu'elle soit différée jusqu'à la fin du monde, époque où cessera le mouvement du ciel.

C'est par un privilège spécial qu'il a été accordé à quelques-uns de ressusciter avant la fin du monde.

2. — L'époque de la résurrection nous est-elle cachée ?

« Ce jour et cette heure, a dit le Sauveur, personne
« ne les sait, pas même les anges du ciel. » (Matth. xxiv, 36.) Donc l'époque de la résurrection nous est cachée.

Combien de générations comptera le dernier âge du monde ? Combien de temps s'écoulera jusqu'à la résurrection où cessera le mouvement du ciel ? Nul ne saurait le calculer par les lumières de la raison, et on ne le sait pas non plus par la révélation. Dieu s'est réservé ce secret, afin que les hommes se tinssent toujours prêts à paraître devant le souverain Juge. Aux Apôtres qui l'interrogeaient sur la consommation des choses, Notre-Seigneur répondit : « Ce n'est pas à vous de connaître
« les temps et les moments que le Père a réservés en sa
« puissance. » (Act. 1, 7.) Saint Augustin fait remarquer très-bien que cette parole impose silence aux hommes téméraires qui voudraient se livrer à des supputations pour

fixer une époque que le Verbe n'a pas voulu révéler même aux Apôtres.

3. — La résurrection aura-t-elle lieu pendant la nuit ?

Nul ne peut savoir avec certitude à quelle heure se fera la résurrection. Plusieurs disent avec assez de probabilité qu'elle aura lieu au crépuscule du matin, le soleil étant à l'Orient et la lune à l'Occident; car le Christ, dont la résurrection est le type et le modèle de la nôtre, ressuscita à l'aube du jour.

4. — La résurrection sera-t-elle instantanée ou successive ?

Saint Paul dit : « Nous ressusciterons tous dans un moment, en un clin d'œil. » (1 Cor. xv, 51 et 52.)

Les choses confiées au ministère des anges ne seront pas instantanées, bien qu'elles soient opérées dans un temps imperceptible; mais celles qui se feront par la vertu divine s'accompliront subitement, lorsque les anges auront terminé leur ministère.



QUESTION 78.

DE LA RÉSURRECTION A SON POINT DE DÉPART.

Tous les hommes ressusciteront de la mort — et de leurs cendres. — Un mot sur la cendre des morts.

1. — Tous les hommes ressusciteront-ils de la mort?

« Comme tous meurent en Adam, écrivait saint Paul « aux Corinthiens, ainsi tous revivront en Jésus-Christ. » (1 Cor. xv, 22.) Un peu plus loin, le même apôtre, établissant une comparaison entre la semence et la résurrection, disait : « Ce que vous semez ne reprend point « la vie, s'il ne meurt auparavant. » (xv, 36.) On le voit, tous les hommes mourront pour ressusciter de la mort.

Les Pères embrassent, il est vrai, divers sentiments dans cette question ; mais le plus sûr et le plus suivi, c'est que tous les hommes mourront et ressusciteront. Cela est conforme : d'abord, à la justice divine, qui, à cause du péché originel, nous a tous soumis à la mort ; ensuite, à l'enseignement de l'Écriture, qui nous apprend que tous les hommes ressusciteront, ce qui ne se peut dire que d'un corps tombé en dissolution ; enfin, à l'ordre de la nature, où les choses viciées et corrompues se régénèrent en passant par la mort.

2. — Tous les hommes ressusciteront-ils de leurs cendres ?

Tous les hommes ressusciteront de la mort ; donc ils

renaîtront de leurs cendres dans la résurrection générale, sauf un privilège particulier de la grâce. — L'Écriture, qui enseigne la résurrection, enseigne aussi la reformation des corps.

La Justice divine, en infligeant à l'homme la peine de mort, lui a pareillement infligé la dissolution de son corps. On le voit par cette parole : « Tu es poussière, et tu re-
« tourneras en poussière. » (Gen. III, 19.) Ceci, du reste, ne nous sera pas particulier ; tous les corps mixtes reviendront à leurs éléments simples.

Ce qui reste du corps de l'homme après sa dissolution prend le nom de cendres, à cause de la coutume généralement admise par les Anciens de brûler les corps des défunts et de conserver leurs cendres. Le feu, qui purifiera la face du monde, réduira, d'ailleurs, en cendres tous les corps des hommes qu'il trouvera existants, et même ceux des morts, en agissant sur la matière qui en subsistera.

3. — Les cendres de nos corps auront-elles conservé une inclination naturelle pour notre âme ?

Croire que les cendres de nos corps auront conservé une inclination naturelle pour notre âme, ce serait, ce nous semble, contredire tout à la fois les sens et la raison ; car le corps humain peut être ramené aux principes élémentaires dont il se compose, ou être changé dans la chair des autres animaux. De tels éléments, réduits à cet autre état, ne conservent assurément aucune inclination pour l'âme qui les a animés auparavant. — Il est néanmoins certain que la divine Providence a réglé d'avance que les cendres des corps seront de nouveau unies à l'âme qui les animait, et non pas à une autre âme.

L'âme, après la mort, gardant la même nature qu'elle avait pendant son union avec le corps, conserve le désir de lui être unie de nouveau ; mais il en est autrement du corps.

QUESTION 79.

DES CORPS RESSUSCITÉS, ET D'ABORD DE LEUR IDENTITÉ.

L'âme reprendra le même corps. — L'homme ressuscitera identiquement le même. — Il n'est pas nécessaire que les cendres reviennent dans les mêmes parties du corps humain.

1. --- L'âme reprendra-t-elle identiquement le même corps ?

« Je verrai mon Dieu dans ma chair. » (Job. xix, 26.)
Ces paroles prouvent que notre corps ressuscitera identiquement le même.

Le mot résurrection se dit de ce qui, après être tombé, se relève. Or ce qui tombe par la mort, c'est le corps que nous avons maintenant. Donc ce corps-là ressuscitera. Et, en effet, l'âme n'ayant pas cessé de vivre, la résurrection ne concerne que le corps, qui seul subit la mort. Si donc l'âme ne reprenait pas le même corps, en vain l'on parlerait de résurrection ; il faudrait dire l'assomption d'un nouveau corps.

La matière première des choses corruptibles est susceptible de formes diverses ; et, comme ce qui se conçoit dans la matière avant la forme y existe encore après la séparation de la forme, il se peut que, quand l'âme a quitté la matière dont elle était la forme vivifiante, cette matière, revenue à son état primitif, conserve, malgré les formes diverses qu'elle revêt ensuite, plus de rapport avec l'âme que toute autre matière ; de là la reformation du corps humain avec la même matière qui le composait. Cela se conçoit d'autant mieux que, le corps ne renfermant à lui seul aucune

forme substantielle, la mort n'en détruit aucune, puisqu'elle n'atteint pas l'âme. La même matière première étant reprise par l'âme, le corps ressuscitera identiquement le même.

2. — L'homme ressuscitera-t-il identiquement le même ?

Job, parlant de la vision de Dieu après la résurrection, disait : « Je verrai mon Dieu dans ma chair ; je le verrai « moi-même et non autre. » (xix, 26.)

Nous l'avons dit, l'homme ne peut parvenir à sa fin dernière que par la résurrection. Or, pour atteindre sa fin, il faut qu'il y arrive identiquement le même, ou bien la constitution de son être serait vicieuse. Donc il ressuscitera absolument le même. La proposition contraire serait une hérésie.

On a dit : les choses dont la forme est corruptible ou sujette au changement ne se reproduisent pas numériquement les mêmes. La statue faite avec le métal d'une autre n'est pas numériquement la première statue. — Remarquons-le, la forme des choses soumises à la génération et à la corruption ne conserve pas l'existence après la dissolution du composé, tandis que l'âme, après sa séparation du corps, gardant l'être qu'elle avait auparavant, le corps revit par la communication qu'elle lui en fait, sans que l'être substantiel de l'homme ait subi aucune interruption. Rien ne s'oppose donc à ce que l'homme revive identiquement et numériquement le même. Il n'y a point de parité dans l'exemple de la statue dont la forme s'est évanouie avec la statue même, tandis que l'âme survit à la dissolution du corps.

3. — La résurrection replacera-t-elle les cendres du corps dans les parties d'où elles seront venues ?

Il se peut très-bien que, sans préjudice de l'identité du corps humain, la matière qui en constitue une partie soit transférée dans une autre de même espèce. Mais, pour la convenance des choses, il est très-probable que les parties

essentielles et organiques reprendront leur première place. Quant aux parties accidentelles, comme les ongles et les cheveux, leur matière aura peut-être changé de situation.



QUESTION 80.

DE L'INTÉGRITÉ DES CORPS RESSUSCITÉS.

Tout ce qui aura appartenu à la vérité de nos corps ressuscitera: — les membres, les cheveux, les ongles, les humeurs, etc.

4. — Tous les membres du corps humain ressusciteront-ils ?

L'âme est non-seulement la forme et la fin de notre corps, mais la cause efficiente. Elle est par rapport à lui ce qu'est l'art pour une œuvre artificielle ; car elle contient implicitement et originellement ce qui se manifeste dans nos organes. C'est pourquoi, de même qu'une œuvre artificielle qui manquerait des choses requises par l'art ne serait point parfaite ; de même l'homme dont le corps ne répondrait pas pleinement à l'âme n'aurait pas non plus toute sa perfection. Il faut, en conséquence, que tous les membres qui constituent maintenant le corps humain reprennent la vie dans la résurrection, où l'homme revivra tout entier pour recevoir sa perfection dernière.

Quand un agent cesse d'agir, son instrument n'est point inutile ; il en

manifeste la vertu : ainsi les organes corporels, privés de leur office, montreront la vertu des puissances de l'âme, pour faire éclater la sagesse de Dieu.

2. — Les cheveux et les ongles ressusciteront-ils ?

Il est écrit : « Il ne périra pas un cheveu de votre « tête. » (Luc, XXI, 18.)

Parmi les parties de notre corps, les unes, comme le cœur, les mains et les pieds, exécutent les opérations de l'âme ; les autres, semblables aux feuilles qui abritent les fruits, servent à protéger le corps, et telle est la fonction des ongles et des cheveux. Puisque l'homme ressuscitera dans toute la perfection de sa nature, il reparaitra avec ses ongles et ses cheveux.

3. — Le sang reviendra-t-il dans le corps humain ?

La résurrection du Christ est le modèle de la nôtre : or le Christ ressuscita avec son sang ; autrement, le vin ne se changerait pas en son sang par la consécration eucharistique. Donc le sang reviendra dans le corps humain.

En effet, tout ce qui contribue à l'intégrité de la nature humaine ressuscitera avec notre corps pour les raisons données précédemment, et tel est le sang qui, destiné par la nature à la formation des organes, a déjà par lui-même une forme déterminée.

Le sang complétera la nature humaine et en manifestera la vertu.

4. — Tout ce qui aura appartenu dans le corps humain à la vérité de la nature humaine ressuscitera-t-il ?

Puisque tous les hommes, et principalement les élus, auxquels le Seigneur a promis qu'il ne périra pas un cheveu de leur tête, revivront dans leur perfection, les choses

qui ont contribué à la vérité de la nature humaine ressusciteront avec nous.

Les choses inhérentes au principe vital dont un homme tient l'existence ressusciteront avec le corps. Les éléments qui s'y sont adjoints par l'alimentation ne reparaitront qu'autant qu'ils seront nécessaires à la complète restauration de la nature humaine ; car il en est du corps humain comme d'une cité où certains citoyens, disparaissant par la mort, sont remplacés par d'autres, de telle sorte que la population qui, matériellement parlant, passe et revient, reste la même dans l'espèce. L'homme reste le même numériquement, malgré la disparition de certains éléments de son corps remplacés par d'autres.

On a demandé ce qui adviendra quand la même chose aura appartenu à la nature humaine dans plusieurs individus ; par exemple, lorsque quelqu'un aura mangé la chair de son semblable. — Il faut observer d'abord que ce qui est le produit de la nourriture n'appartient pas essentiellement à la vérité de la nature humaine, et que, dès-lors, il n'est pas nécessaire que tout ce qui provient de la transformation des aliments reparaisse dans la résurrection ; il suffit que cela seul ressuscite qui est indispensable pour la réintégration de la nature humaine dans chaque individu. Quant à la supposition d'un homme qui a mangé son semblable, nous dirons que les chairs mangées, n'appartenant pas à la vérité de sa nature, ressusciteront, non en lui, mais plutôt dans son semblable. Chaque chose ressuscitera dans celui où elle aura mieux atteint la perfection de l'espèce, et si elle s'en est approchée également dans deux individus, elle appartiendra à celui qui l'a possédée primitivement.

5. — Tout ce qui aura existé matériellement dans nos membres ressuscitera-t-il ?

Si toutes les choses qui vont et viennent dans le corps d'un homme ressuscitaient avec tout ce qui y a existé de-

puis sa naissance, chacun de nous, dépassant de beaucoup sa forme naturelle, serait d'un volume démesuré. Ces choses ressusciteront autant qu'il sera nécessaire pour la totalité du corps humain, mais non dans leur totalité matérielle.

— — — — —

QUESTION 81.

DES QUALITÉS DES CORPS RESSUSCITÉS.

— — — — —

Si tous les hommes ressuscités auront le même âge, — la même taille, — le même sexe, etc.

1. — Tous les hommes ressusciteront-ils dans le même âge ?

L'Apôtre disait : « Jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'état d'un homme parfait, à l'âge de la plénitude du Christ » (Eph. iv, 13) : or le Christ est ressuscité à l'âge viril, qui, selon saint Augustin, commence à trente ans environ ; donc tous les hommes ressusciteront dans cet âge. En effet, la nature humaine est imparfaite non seulement dans les enfants, où elle n'est pas arrivée à sa perfection, mais dans les vieillards, où elle l'a perdue. Pour cela même, Dieu, qui l'a formée sans défauts, la ramènera, dans tous les hommes, à l'âge où finit l'accroissement et où commence le déclin.

2. — Tous les hommes ressusciteront-ils avec la même taille ?

Chacun ressuscitera avec la taille qu'il aurait eue au

terme de sa croissance, en supposant que sa nature particulière n'eût pas trouvé d'obstacles à son développement ; ce qui sera nécessaire en plus ou en moins, la puissance divine l'ajoutera ou le supprimera.

3. — Tout le monde aura-t-il le même sexe ?

De même qu'il y aura des différences dans la taille, il y en aura pareillement dans les sexes ; mais la concupiscence aura disparu.

4. — Les hommes ressusciteront-ils avec les appétits de la vie animale ?

Le Seigneur a dit : « Dans la résurrection, les hommes « n'auront point de femmes, ni les femmes de maris. » (Matth. xxii, 30.)

La faculté générative a pour but de remplir les vides creusés par la mort et de multiplier le genre humain. Or, du moment que la race humaine aura atteint le terme fixé par Dieu, les opérations de cette faculté seront sans objet. Les autres actes de la vie corporelle n'existeront pas davantage après la résurrection. Le corps, qui ne sera plus sujet à aucune déperdition, n'aura besoin ni de nourriture ni de repos. Ainsi les appétits de la vie animale n'existeront point dans les corps ressuscités.

Il n'y a de jouissances pures que dans les délectations spirituelles, les seules qui doivent être recherchées pour elles-mêmes. Prétendre le contraire, ce serait ressembler aux malades qui, par un goût dépravé, trouvent du plaisir dans des aliments que repousse l'homme sain.



QUESTION 82.

DE L'IMPASSIBILITÉ DES CORPS GLORIEUX.

L'impassibilité, — qui sera le partage des saints, — ne sera pas la même dans tous. — Elle n'exclura ni le sentiment ni l'exercice des sens.

1. — Les corps des saints auront-ils l'impassibilité ?

« Ce qui est semé dans la corruption ressuscitera incorruptible. » (1 Cor. xv, 42.) — « Ce qu'on met en terre est sans force; il en ressuscitera plein de vigueur. » (Id., 43.)

On voit par ces paroles que les corps des saints seront impassibles. La passion, d'où est venu le mot *impassibilité*, désigne ordinairement un mouvement qui est en dehors de la nature. Or, après la résurrection, les corps des saints seront parfaitement soumis à leur âme, qui sera parfaitement soumise elle-même à Dieu. Rien ne pouvant altérer ni détruire le domaine de l'âme sur son corps glorifié, les corps glorieux seront impassibles.

La puissance divine peut laisser aux corps les propriétés qu'il lui plaît et ôter les autres. Elle détruira, dans les corps glorieux, la passibilité des lueurs, bien qu'elle en laisse subsister la nature, comme elle ôta au feu de la fournaise de Babylone le pouvoir de consumer les trois enfants, tout en lui conservant la faculté de brûler certaines choses.

2. — Les saints auront-ils tous la même impassibilité ?

Ils auront tous la même impassibilité, si l'on entend par ce mot l'exemption de toute souffrance; mais si l'on remonte à la cause qui produit l'impassibilité, c'est-à-

dire à la domination de l'âme sur le corps, plus ils jouiront parfaitement de Dieu, plus leur impassibilité sera grande.

3. — L'impassibilité des corps glorieux empêchera-t-elle la sensibilité ?

L'impassibilité ne privera pas les corps glorieux de l'exercice de leurs sens. Ce qui le prouve, c'est, d'abord, cette parole de l'Apocalypse : « Tout œil le verra » (I, 7) ; et ces autres de la Sagesse : « Ils courront comme des feux à travers les roseaux » (III, 7), par lesquelles on voit que les saints auront l'usage non-seulement de leurs sens, mais de leurs membres. Leur vie corporelle, privée de toute sensibilité organique, ressemblerait évidemment beaucoup moins à la veille qu'au sommeil, état qui ne saurait convenir à la perfection de la gloire. — De savoir comment les saints ressuscités sentiront, c'est sur quoi les opinions sont diverses. Nous ne dirons pas, avec quelques auteurs, que leurs sensations proviendront uniquement de leur âme ; ce serait supposer que notre nature ne sera pas la même, et, après tout, il n'y aurait, dans ce cas, aucune véritable sensation. Nous ne dirons pas non plus qu'ils éprouveront une modification semblable à celle qu'éprouve notre main au contact du feu ou d'un corps odorant ; mais nous dirons que les impressions qu'ils recevront du dehors seront spirituelles, comme celles de la pupille de notre œil, qui reçoit la blancheur sans devenir blanche elle-même.

4. — Tous les sens des bienheureux seront-ils en exercice ?

La nature humaine aura, dans les corps glorifiés, sa

plus haute perfection. Comme une puissance est plus parfaite avec l'exercice que sans l'exercice, tous nos sens seront accompagnés de leurs actes; récompensés dans les justes ou punis dans les pécheurs, ils trouveront dans leur exercice même des jouissances ou des peines. — L'odeur ne fera pas défaut à l'odorat; l'Eglise chante: « Les corps des saints répandront la plus suave odeur. » — Le son frappera l'oreille; le Psalmiste dit: « Les louanges de Dieu seront dans la bouche des saints. » (Ps. cXLIX, 6.) — Le goût ne sera plus modifié par les aliments; mais on peut croire qu'il le sera par une certaine humidité de la langue.

Tous nos sens saisiront les nuances les plus délicates des objets: la gloire, loin de détruire la nature, la fortifie et la perfectionne.



QUESTION 83.

DE LA SUBTILITÉ DES CORPS GLORIEUX.

Nature de la subtilité.—Si les corps glorieux peuvent exister dans un même lieu avec un autre corps. — S'ils sont impalpables.

1. — La subtilité sera-t-elle une propriété des corps glorieux?

Oui; et c'est ce que l'on peut inférer de ces paroles de l'Apôtre. « On sème un corps animal, il ressuscitera un corps spirituel » (1 Cor. xv, 44), c'est-à-dire un corps

semblable à l'esprit. N'allons pas croire toutefois, avec certains hérétiques, que notre corps sera transformé en esprit. D'abord, ces deux sortes d'êtres n'ont aucun rapport matériel. Ensuite, si le corps devenait esprit, l'homme, naturellement composé d'une âme et d'un corps, ne ressusciterait point véritablement. Ne croyons pas davantage que notre corps deviendra un corps aérien. Le Christ ressuscité, qui sera la cause et le modèle de notre résurrection, avait un corps palpable, et cependant subtil. De plus, notre corps ressuscitera avec la chair et les os, ainsi que le corps du Sauveur lui-même, qui disait : « Un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. » (Luc, ult. 39.) Voilà pourquoi Job, parlant en prophète, s'écriait : « C'est dans ma propre chair que je verrai mon Dieu. » (xix, 26.)

La subtilité des corps glorieux, complément de leur perfection, proviendra de l'empire que les âmes glorifiées exerceront sur leur propre corps, dont elles sont la forme naturelle : aussi un corps glorieux est-il appelé *spirituel*, c'est-à-dire entièrement soumis à l'esprit, comme la matière l'est à la forme.

2. — Un corps glorieux peut-il, en vertu de sa subtilité seule, être dans un même lieu avec un corps non glorieux ?

Les corps glorieux n'auront perdu ni leur matière, ni leur forme, ni les autres modes qui tiennent à l'intégrité de notre nature ; ils seront tangibles, comme celui de Notre-Seigneur, et, malgré leur subtilité, ils rempliront un lieu par leurs dimensions. Ils n'auront donc pas, en vertu même de leur subtilité, la propriété d'exister dans un même lieu simultanément avec un autre corps. Cette propriété pourra, toutefois, leur être accordée par une

opération spéciale de la puissance divine. Lorsque le corps de saint Pierre guérissait les infirmes que son ombre touchait, ce n'était pas par sa vertu propre; ces prodiges étaient dus à la puissance divine, qui les opérait pour l'établissement de la foi. Pareillement, Dieu, pour rehausser l'état de la gloire, pourra faire qu'un corps glorieux soit dans un lieu déjà occupé par un corps non glorieux.

Les corps glorieux traverseront, par un effet de la puissance divine, les sphères célestes sans les diviser; ainsi celui du Seigneur pénétra dans l'endroit où les disciples étaient assemblés, bien que les portes fussent fermées. Mais il n'est pas nécessaire qu'ils tiennent cette propriété de leur subtilité même.

3. — Peut-il se faire par miracle que deux corps soient dans le même lieu ?

La sainte Vierge enfanta miraculeusement son fils: or, dans ce bienheureux enfantement, deux corps furent dans le même lieu; l'enfant naquit sans altérer la virginité de sa mère. Il peut donc arriver par miracle que deux corps occupent un même lieu. Le Sauveur entrant dans le Cénacle, quoique les portes fussent fermées, est une autre preuve de la même vérité.

Si deux corps doivent nécessairement occuper deux différents lieux, cela provient de la diversité de leur matière. Or, de même qu'il se peut, par un miracle de la puissance divine, que les accidents existent en dehors de leur sujet, comme cela a lieu dans le sacrement de l'autel, il se peut également, par un miracle, qu'un corps se distingue d'un autre corps, quoique sa matière ne se distingue pas par sa situation de la matière de cet autre. Si l'être des choses dépend des éléments essentiels que lui assignent les causes secondes ou prochaines, il dé-

pend avant tout de Dieu même, comme de sa cause première. Il résulte de ces principes qu'un miracle peut faire que deux corps soient simultanément dans un même lieu.

4. — Un corps glorieux peut-il exister dans le même lieu avec un autre corps glorieux ?

Deux esprits n'existent pas simultanément dans le même lieu; ainsi en est-il de deux corps glorieux, si spiritualisés qu'ils soient. Pour que deux corps occupent le même lieu, le plus fort doit pénétrer le plus faible, ce que l'on ne saurait admettre dans les corps glorieux. Sans doute, par un effet de la puissance divine, deux corps, glorieux ou non glorieux, pourraient exister dans le même lieu; mais ils n'ont pas cette propriété par eux-mêmes, et il ne convient pas que, dans la gloire, où doivent principalement briller l'ordre et la distinction des choses, les bienheureux occupent la même place, comme pour se faire obstacle l'un à l'autre. C'est pourquoi un corps glorieux ne sera jamais, même par miracle, dans un même lieu avec un autre corps glorieux.

5. — La subtilité affranchit-elle un corps glorieux de la nécessité d'exister dans un espace égal à lui-même ?

Plusieurs ont supposé que la grandeur des corps glorieux dépend entièrement de l'âme qui les anime, de telle sorte que leur matière, demeurant toujours la même, augmente ou diminue de volume à volonté. Cela ne saurait être; un changement de grandeur dans leur matière porterait atteinte à leur impassibilité et à leur incorruptibilité. — D'autres ont enseigné que les diverses parties de ces corps, changeant de position, rentreraient les unes

dans les autres; si bien que, réduits à des dimensions imperceptibles, ils pourront passer tout entiers par le plus petit pore d'un autre corps. Mais c'est encore là une chose inadmissible, qui répugne à l'ordre naturel et à la position respective des parties du corps humain. Il n'est pas même à croire que cela se fasse par miracle. Les corps glorieux occuperont donc toujours un espace égal à eux-mêmes.

On objectera peut-être que le corps du Christ ressuscité, auquel les nôtres seront conformes, n'est pas soumis à la nécessité d'occuper un lieu égal à lui-même, puisqu'il est contenu dans une hostie consacrée, si petite qu'elle soit. Nous avons répondu ailleurs que le corps de Jésus-Christ n'est pas d'une manière locale dans le sacrement de l'autel.

6. — Les corps glorieux sont-ils impalpables par leur subtilité même ?

Notre-Seigneur, après sa résurrection, avait un corps palpable; ce que l'on voit par cette parole : « Touchez et voyez ; un esprit n'a ni chair ni os. » (Luc, ult. 39.) Donc les corps glorieux seront palpables. L'hérésie d'Eutychius, évêque de Constantinople, consistait, au rapport de saint Grégoire, à soutenir que notre corps sera impalpable dans la gloire de la résurrection.

Les corps glorieux seront naturellement doués des qualités propres à modifier le tact; mais, parfaitement soumis à l'âme, ils pourront, au gré de la volonté, agir ou ne pas agir sur ce sens. Ils tiendront également de leur nature même la faculté de résister à tout corps étranger, de manière à ne pas occuper avec lui le même espace; mais ils pourront aussi, par un miracle de la puissance divine, se laisser pénétrer sans offrir de résistance, et occuper un même lieu avec un corps non glorieux. Ainsi,

un corps glorieux, quoique palpable par sa nature, peut, en vertu d'un pouvoir surnaturel, devenir impalpable, quand il le veut, pour un corps non glorieux. Saint Grégoire demande pourquoi, dans le Cénacle, le Seigneur fit toucher par ses disciples son corps qu'il y avait fait entrer nonobstant les portes fermées; et il répond : « Il voulait « montrer que son corps ressuscité avait la même na-
« ture, mais une tout autre gloire. »



QUESTION 84.

DE L'AGILITÉ DES CORPS GLORIEUX.

**L'agilité doit être le partage des saints. — Ils en font usage.
— Leur mouvement n'est pas instantané.**

1. — L'agilité convient-elle aux corps glorieux ?

« Ce qu'on met en terre, disait l'Apôtre, est faible; il « en sortira plein de force » (1 Cor. xv, 13), c'est-à-dire plein de mouvement et de vie.

L'âme est tout à la fois la forme et le moteur de son corps; sous ces deux rapports, elle produira en lui une soumission parfaite. Par la subtilité, il lui sera assujéti comme à sa forme, et, par l'agilité, il lui obéira en toutes choses comme à son moteur. L'agilité conviendra donc aux corps glorieux, comme une perfection émanée de l'âme aussi bien que leur gloire.

S'il est dit quelque part qu'après la résurrection, les anges porteront les saints sur les nuées, au-devant du Christ, ce n'est pas que les saints doivent manquer d'agilité ; c'est pour marquer de quel respect ils seront l'objet de la part des anges et de toutes les créatures.

2. — Les saints feront-ils usage de leur agilité ?

Il est écrit : « Ils courront sans se lasser et marcheront « sans se fatiguer. » (Is. XI, 31.) — « Ils courront, dit la « Sagesse, comme des feux au milieu des roseaux. » (III, 7.)

Le corps du Christ s'est mù dans son ascension ; les corps des saints se mouveront également quand ils monteront vers le ciel empyrée. De là ils se transporteront d'un lieu à un autre au gré de leurs désirs, soit pour manifester la sagesse divine, soit pour contempler les magnificences de la création. Leurs mouvements ne nuiront en aucune manière à leur béatitude, qui consistera à voir l'essence divine ; Dieu leur sera partout présent, et l'on pourra leur appliquer ce que saint Grégoire disait des anges : « Partout où ils sont envoyés, ils volent en Dieu « même. »

3. — Le mouvement local des corps glorieux sera-t-il instantané ?

Non ; parce que, ne cessant pas d'être des corps localisés dans un certain espace, ils ne pourront se transporter d'un point à un autre sans franchir le milieu intermédiaire. Mais le temps qui présidera à leurs mouvements sera imperceptible, tant il sera court ; et c'est ce qui fait dire à saint Augustin que, « partout où sera la volonté des « élus, leur corps y sera aussi. »

En vain l'on objecterait que, après la résurrection, « le temps ne sera « plus. » (Apoc. x, 6.) Le temps mesuré par le mouvement du ciel ne sera plus ; mais celui qui résulte de la succession des mouvements existera toujours.

QUESTION 85.

DE LA CLARTÉ DES CORPS GLORIEUX.

Que la clarté des corps glorieux pourra être vue par l'œil non glorifié, mais qu'elle pourra aussi lui être dérobée.

1. — Les corps glorieux auront-ils la clarté ?

« Les justes brilleront comme le soleil dans le royaume
« de leur Père. » (Matth. XIII, 43.) — « Ils seront comme
« des feux parmi les roseaux. » (Sag. III, 7.) — « Le corps
« semé dans l'ignominie ressuscitera dans la gloire. »
(1 Cor. xv, 43.) — La clarté, comme on le voit, sera une
propriété des corps glorieux.

La cause de cette clarté sera le rejaillissement de la gloire de l'âme sur le corps. Pour nous faire entendre que plus sera grande la clarté de l'âme en vertu des mérites acquis sur la terre, plus le corps sera resplendissant, l'Apôtre compare les corps glorifiés aux étoiles, qui sont plus brillantes les unes que les autres. On verra, pour nous servir de la similitude employée par saint Grégoire, la gloire de l'âme à travers l'enveloppe du corps, comme on voit à travers le cristal la couleur d'un objet.

La gloire qui rejaillira de l'âme, loin de détruire la nature du corps, la perfectionnera. A la couleur que les corps doivent avoir par leur nature même, se joindra la clarté provenant de la gloire de l'âme ; comme on voit ici-bas la splendeur du soleil faire briller davantage certains objets naturellement colorés.

2. — La clarté des corps glorieux peut-elle être vue par un œil non glorifié ?

Les disciples, bien qu'ils ne fussent pas encore glorifiés, virent la clarté du corps de Notre-Seigneur dans la Transfiguration. — Le livre de la Sagesse (v) nous apprend qu'au jour du jugement, les impies seront tourmentés à la vue de la gloire des justes. — Donc la clarté des corps glorieux peut être vue des yeux non glorifiés. Il en doit être ainsi; la lumière est faite pour la vue, et la vue pour la lumière.

La clarté de la gloire, direz-vous, qui est d'un autre genre que la lumière naturelle, n'a pas de proportion avec les yeux non glorifiés. — Il est vrai, cette lumière sera d'un autre genre sous le rapport de sa cause, mais non quant à son espèce. Loin d'offenser la vue, comme celle du soleil qui nous échauffe trop, elle lui causera un plaisir d'autant plus vif qu'elle sera elle-même plus grande; aussi, dans l'Apocalypse, est-elle comparée à la clarté du jaspe. (xxi, 11.)

3. — Les corps glorieux seront-ils nécessairement visibles pour les yeux non glorifiés ?

Le corps du Christ, après sa résurrection, n'était pas nécessairement visible; il se déroba, près d'Emmaüs, à la vue des disciples: preuve que les corps glorieux ne sont pas nécessairement visibles pour les yeux non glorifiés.

Un objet est visible par son action sur l'organe de la vue. Or une chose peut agir ou ne pas agir sur un être étranger, sans éprouver elle-même aucun changement. Il s'ensuit qu'un corps glorieux peut, sans altérer ses propriétés, se rendre visible ou invisible. Il dépendra conséquemment de l'âme bienheureuse que son corps soit vu ou ne le soit pas; autrement il ne serait point pour elle un instrument parfaitement docile.

La clarté des corps glorieux se montrera ou se cachera au gré des âmes glorifiées.

QUESTION 86.

DE L'ÉTAT DES CORPS DES DAMNÉS APRÈS LA RÉSURRECTION.

Si les corps des damnés ressusciteront avec leurs difformités. — Qu'ils seront incorruptibles, — mais non impassibles.

1. — Les corps des damnés ressusciteront-ils avec leurs difformités ?

L'Apôtre a dit : « Les morts ressusciteront sans corruption. » (1 Cor. xv, 52.)

Les défauts du corps humain proviennent, tantôt d'une privation de quelque membre, ce qui n'aura pas lieu dans les corps des damnés, car Dieu veut qu'ils ressuscitent intègres pour être livrés tout entiers à la douleur ; tantôt d'une infirmité naturelle ou d'une maladie, et, à cet égard, saint Augustin a cru devoir laisser la question indécise. On est néanmoins fondé à croire que, voulant rétablir complètement le corps humain dans la résurrection, l'Auteur de la nature en éloignera tous les défauts que la corruption ou la débilité y aura produits, sans supprimer toutefois, dans celui des réprouvés, les difformités qui, comme l'obésité et les autres semblables, seront venues des principes universels de la création. Les justes en seront seuls délivrés par la résurrection glorieuse.

2. — Les corps des damnés seront-ils incorruptibles ?
« Dans ces jours, les hommes chercheront la mort, et

« ils ne la trouveront pas ; ils voudront mourir , et la mort les fuira. » (Apoc. ix, 6.) — « Ceux-ci iront au supplice éternel. » (Math. xxv, 46.)

Les corps sont affranchis de la corruption par deux causes : d'abord , par l'éloignement du principe capable de les altérer , et c'est ce qui aura lieu pour ceux des damnés lorsque le mouvement du ciel aura cessé et qu'il n'y aura plus aucun agent capable de les tirer de leur état ordinaire , conformément au plan de la Justice divine , qui veut que la peine des réprouvés soit éternelle. En second lieu , un corps est affranchi de la corruption par la neutralisation des principes dissolvants , comme celui d'Adam , que la grâce de l'innocence mettait à l'abri de toute dissolution : ceci sera le partage des corps glorieux , qui , totalement soumis à l'âme , réuniront les deux causes d'incorruptibilité.

3. — Le corps des damnés sera-t-il impassible ?

Le corps , qui participe au péché , doit participer à la peine du péché ; celui des damnés , que la Justice divine dévoue à un supplice éternel , sera évidemment passible.

Le mot *passible* ou *passif* implique toujours l'idée d'une chose reçue. Mais une chose est reçue de deux manières dans un sujet : matériellement et selon son être naturel , comme le feu dans l'air ; spirituellement et d'une façon virtuelle , comme la blancheur dans la pupille de l'œil. A ces deux genres de réception correspondent deux modes de *passion* ou de souffrance ; on peut appeler l'un passion naturelle ou physique , l'autre passion de l'âme. Le premier n'existera plus après la résurrection , pour aucun être , et , sous ce point de vue , le corps des damnés sera impassible , tout comme il sera incorruptible. Le second

mode, appelé passion de l'âme, subsistera encore, et, selon ce mode, le corps des damnés souffrira. Loin d'altérer les sens, une telle passion rendra au contraire leur sensibilité plus vive, sans faire éprouver aucune altération à la constitution naturelle des réprouvés.

— — — — —

QUESTION 87.

DE LA VIE ÉTERNELLE, ET D'ABORD DE LA CONNAISSANCE
DES MÉRITES ET DES DÉMÉRITES AU JOUR DU JUGEMENT.

— — — — —

**Connaissance que chacun aura de ses propres péchés — et
des péchés des autres, — par une vue d'ensemble.**

1. — Après la résurrection, chaque homme connaîtra-t-il tous les péchés qu'il aura commis ?

Conformément à cette parole : « L'homme voit ce qui paraît au dehors ; mais le Seigneur découvre le fond du cœur » (1 Rois, xvi, 7), le jugement de Dieu s'appuiera sur le témoignage des consciences, à la différence des jugements humains, qui se prononcent d'après les témoignages extérieurs. Puisque le jugement divin sera très-parfait, notre conscience y déposera fidèlement de tout ce qui en doit être l'objet, c'est-à-dire de toutes nos œuvres bonnes ou mauvaises. « Il faut, disait saint Paul, que nous soyons tous manifestés au tribunal du Christ, afin que chacun lui rende compte de ce qu'il a fait sur la terre, soit le bien, soit le mal. » (2 Cor. v, 10.) Il s'ensuit que

les péchés de chaque homme seront présents à sa propre mémoire. Nous avons, pour confirmer cette vérité, cet autre mot du même Apôtre : « Dans ce jour où Dieu nous jugera, chacun recevra le témoignage de sa propre conscience; il sera accusé ou défendu par ses propres pensées. » (Rom. II, 15.) Dans un jugement quelconque, le témoin, l'accusateur et le défenseur doivent au moins connaître la matière du procès; il est donc clair qu'au jugement dernier, où toutes les œuvres humaines seront appréciées, chacun possédera la connaissance de ce qu'il aura fait. Les consciences y ressembleront aux registres des tribunaux humains, où sont renfermés tous les actes sur lesquels doit porter un jugement. Aussi est-il écrit : « Les livres furent ouverts, et un autre livre, le livre de vie, fut ouvert aussi; et les morts furent jugés selon leurs œuvres, d'après ce qui était écrit dans ces livres. » (Apoc. xx, 12.) Les premiers livres, ce sont les consciences; le second, la sentence du souverain Juge, écrite d'avance dans le livre de la Providence divine.

2. --- Chacun pourra-t-il lire ce qui sera dans la conscience des autres ?

« Le Seigneur illuminera les plus profondes ténèbres. » (1 Cor. IV, 5.)

Au jugement suprême et universel, la justice divine, cachée maintenant dans la plupart des cas, doit éclater avec évidence; or, pour cela, il ne suffit pas que la sentence y soit basée sur les mérites ou les démérites de chacun, il faut de plus que tous ceux qui la connaîtront sachent de quelle manière elle a été méritée, et, par conséquent, les mérites ou les démérites sur lesquels elle sera fondée seront connus de tout et de chacun. Voilà le sou-

timent le plus probable et le plus généralement adopté. Le Maître des Sentences prétend que les péchés effacés par la pénitence ne seront pas manifestés au dernier jour; mais son avis ne saurait être suivi. Il en résulterait que la pénitence elle-même, par laquelle ces péchés ont été expiés, ne serait pas non plus connue; et cela nuirait en même temps à la gloire des saints et à la gloire de Dieu, qui a usé de tant de miséricorde envers ses élus.

La manifestation des péchés, qui sera pour les pécheurs un sujet d'ignominie en punition de leur négligence à s'en confesser, ne tournera nullement à la honte et à la confusion des saints. Elle aura, au contraire, pour effet de les couvrir de gloire, à raison de leur pénitence; ainsi l'honneur de Marie-Madeleine ne souffre pas de la publication solennelle que fait l'Eglise de ses désordres. Tel encore un confesseur approuve celui qui s'accuse avec courage des plus grands crimes. — De ce qu'un pécheur verra les péchés des autres, sa propre honte, loin d'en être amoindrie, sera plutôt augmentée; le blâme dont ils seront l'objet la lui fera sentir davantage. Il ne s'agira plus alors de l'appréciation des hommes, qui faiblit devant la coutume; la confusion viendra de l'appréciation de Dieu même, toujours conforme à la vérité, soit qu'un péché n'ait été commis que par un seul homme, soit qu'il l'ait été par un grand nombre.

3. — Chacun verra-t-il d'un seul regard tous les mérites et les démérites, les siens et ceux des autres?

Il existe deux opinions à cet égard: plusieurs prétendent que l'on verra à la fois et dans un seul instant tous les mérites et les démérites, tant des autres que de soi. On peut le croire des bienheureux, qui, voyant tout dans le Verbe, y contempleront plusieurs choses en même temps; mais cela ne se peut guère dire des damnés, auxquels la vision de l'essence divine ne sera pas donnée. C'est pourquoi, d'autres soutiennent que les méchants verront simultanément, mais seulement d'une manière générale, leurs

péchés et ceux des autres ; ce qui suffit, selon eux, pour la condamnation ou l'absolution du jugement dernier. Mais saint Augustin n'est pas de cet avis : « Ils énuméreront, » dit-il, toutes leurs fautes dans leur pensée. » On n'énumère pas ce que l'on ne connaît point en détail. Adoptant un terme moyen, nous pensons qu'ils verront chacune de leurs fautes, non d'une manière instantanée, mais dans un temps très-court. Il n'y a rien en cela d'impossible ; un temps, si court qu'il soit, renferme une infinité d'instant.



QUESTION 88.

DU JUGEMENT GÉNÉRAL.



**Il y aura un jugement général.—à une époque non connue.
— dans la vallée de Josaphat.**

1. — Y aura-t-il un jugement universel ?

Il est dit : « Les Ninivites s'élèveront, au jour du jugement, contre cette génération et la condamneront » (Matth. XII, 41) ; et encore : « Ceux qui auront bien fait » sortiront des tombeaux pour la résurrection de la vie ; « ceux qui auront mal fait, pour subir leur condamnation. » (Jean, v, 29.) Il est évident par là qu'il y aura un jugement général.

Ce jugement, correspondant à la création de l'univers dont il sera le dernier complément, donnera à tous les êtres, d'une manière définitive, ce qui leur est rigouren-

sement dû. La justice divine s'y manifesterà avec éclat en éclairant toutes les ténèbres dont elle semble actuellement s'environner, et on y verra pourquoi elle fait servir un homme au bien des autres, contrairement à ce que paraissent exiger ses œuvres extérieures. Alors aussi s'accomplira l'entière séparation des justes et des pécheurs, qui ne pourront plus concourir à s'améliorer les uns les autres, but que se propose la Providence dans leur mélange ici-bas.

Le jugement particulier ne donne point complètement à chacun ce qui lui revient ; le corps ne participe ni à la récompense, ni à la punition. A partir du jugement universel, les méchants seront punis dans leur corps ainsi que dans leur âme, et les bons seront pareillement récompensés sous ce double rapport. On peut même ajouter que la gloire des saints et la peine des damnés seront augmentées, le nombre des uns et des autres étant désormais complet ; car les feux de l'enfer nous apparaissent d'autant plus terribles, que la masse des damnés sera plus grande. Ce qui montre, en dernier lieu, la nécessité d'un jugement universel, c'est que si chaque homme, après le jugement particulier, est certain de son bonheur ou de son malheur éternel, il ignore néanmoins le sort des autres ; il le saura après le jugement général (1).

2. — Le jugement se fera-t-il au moyen de la parole extérieure ?

Dans l'impossibilité de rien définir avec certitude sur cette question, il faut s'en tenir à des probabilités. Il est vraisemblable que ce dernier jugement sera instruit et prononcé d'une manière mentale ; car, si les actions de chaque homme devaient y être racontées à haute voix et en détail, il faudrait pour cela un temps incalculable.

(1) Voyez ce qui a été dit précédemment sur ce sujet, page 248.

Saint Augustin disait très-bien : « Si le livre d'après lequel tous les hommes seront jugés était un livre matériel, qui pourrait en apprécier les dimensions ; et combien de temps faudrait-il pour lire ce volume où serait renfermée la vie entière de tous les hommes ? » Comme il ne faudrait pas moins de temps pour la raconter que pour la lire, il est probable que les paroles rapportées dans l'Évangile (Matth. xxv) seront dites, non de vive voix, mais d'une manière mentale.

Quoi qu'il en soit, le Christ apparaîtra visiblement, afin que tous, en le voyant de leurs yeux, le connaissent ; ce qui pourra avoir lieu subitement, tandis qu'une discussion orale exigerait un temps pour ainsi dire infini (1).

3. — Le temps du jugement général est-il connu ?

« Quant à ce jour ou à cette heure, a dit Notre-Seigneur, personne n'en a connaissance, ni les anges du ciel, ni le Fils, mais seulement le Père. » (Marc, xiii, 32.) — Saint Paul ajoute : « Le jour du Seigneur viendra comme un voleur pendant la nuit. » (1 Thes. v, 2.) Le temps du jugement général n'est donc pas connu.

(1) Il nous semble difficile de concilier l'opinion de notre auteur avec ces paroles, si formelles, que Notre-Seigneur, d'après l'Évangile, adressera successivement aux réprouvés et aux élus : « Allez, maudits, au feu éternel..... » — « Venez les bénis de mon Père..... » De telles expressions ne nous paraissent pas pouvoir être entendues dans le sens purement mental. La longueur du temps que l'on allègue contre le jugement oral, est-elle une raison bien concluante ? Dieu ne pourra-t-il pas, dans sa sagesse, trouver le moyen de l'abrégé ? Lui faudrait-il, par exemple, un temps infini pour juger les hommes sur les Commandements, de manière que les coupables vissent se ranger à sa gauche avec la marque distinctive de leurs péchés mortels, pendant que les hommes justes sur toute la loi resteraient à sa droite ? Nous croyons, au reste, que saint Thomas ne parle que de la prévision et de la manifestation des consciences, c'est-à-dire de l'instruction du jugement et de la sentence individuelle prononcée contre chacun des hommes, choses qui, très-probablement, s'accompliront seulement par une vue de l'esprit.

Il convient, en effet, que la fin du monde, qui ne doit être le résultat d'aucune cause créée, et qui dépend de l'action divine autant que la création elle-même, soit réservée à la connaissance et à la puissance de Dieu seul. Le Seigneur lui-même nous indique cette raison, en disant : « Ce n'est pas à vous de connaître les temps ou les moments que le Père a réservés à sa puissance. » (Act. 1, 7.)

En nous laissant ignorer l'époque du jugement, Dieu a pour dessein d'exciter notre vigilance sur nous-mêmes et notre sollicitude pour les autres.

4. — Le jugement se fera-t-il dans la vallée de Josaphat ?

Il est écrit : « J'assemblerai tous les peuples, je les amènerai dans la vallée de Josaphat, et là j'entrerai en jugement avec eux » (Joël, III, 2) ; et encore : « Ce Jésus, qui s'est élevé dans le ciel, viendra de la même manière que vous l'y avez vu monter. » (Act. 1, 11.) Jésus est monté au ciel du haut de la montagne des Oliviers, qui domine la vallée de Josaphat. Donc le jugement dernier aura lieu aux environs de cette vallée. — Nous ne pouvons pas savoir avec certitude de quelle manière il s'y fera, ni comment les hommes y seront réunis. Nous induisons seulement des textes des livres saints que le Christ, afin de montrer son identité, reparaitra sur cette même montagne d'où il s'est élevé aux cieux.

On a objecté que la vallée de Josaphat est trop étroite pour contenir tous les hommes ; comme si une grande multitude ne pouvait pas être renfermée dans un espace étroit ! comme si ceux qui doivent être jugés ne pouvaient pas occuper une circonférence aussi grande que l'on voudra !



QUESTION 89.

DES JUGES ET DES ACCUSÉS.

Il y aura des hommes qui jugeront avec le Christ ; ce sont les pauvres volontaires. — Les anges seront témoins et non juges. — Tous les hommes comparaitront au jugement. — Quels sont ceux qui ne seront pas jugés.

1. — Quelques hommes jugeront-ils avec le Christ ?

D'après cette double parole : « Et vous aussi, vous serez assis sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël » (Matth. xix, 28) ; — « Le Seigneur, accompagné des anciens de son peuple, viendra pour juger » (Is. iii, 14), il y aura des hommes qui jugeront avec le Christ.

Le mot juger peut être pris dans plusieurs acceptions : on juge en devenant soi-même une cause de jugement, c'est-à-dire en donnant lieu à une comparaison d'après laquelle un autre doit être jugé ; ainsi faut-il entendre cette parole du Seigneur : « Les hommes de Ninive s'élèveront au jour du jugement contre cette génération » (Matth. xii, 41) ; cette manière de juger sera commune aux bons et aux méchants. — On juge interprétativement, suivant l'adage que l'on fait une chose à laquelle on consent. Tous les élus, en approuvant le jugement prononcé par le Christ, jugeront de cette façon ; et c'est ce que marque cette parole : « Les justes jugeront les nations. » (Sag. iii, 8.) — On juge comme assesseur et avec une certaine représentation, assis sur un siège éminent. Les

hommes parfaits, auxquels est promise une participation à la puissance judiciaire du Christ, jugeront de la sorte, non-seulement parce qu'ils paraîtront au-dessus de tous les autres lorsqu'ils iront à la rencontre du Christ dans les airs, mais parce qu'ils porteront gravés en eux les décrets de la divine justice, d'après laquelle les hommes seront jugés. Ils peuvent être, en effet, comparés au livre de la Sagesse incréée, dont ils ont transcrit les pages dans leur cœur; et voilà pourquoi il est dit : « Le jugement « s'établit, et les livres sont ouverts. » (Apoc. xx, 12.) Ces hommes, si parfaits qu'ils soient, ne jugeront pas par leur autorité propre, cela n'appartient qu'à Dieu seul; mais ils manifesteront aux autres les arrêts de la justice divine.

2. — Le pouvoir de juger correspond-il à la pauvreté volontaire ?

Sur cette parole du Seigneur : « Vous qui avez tout « abandonné pour me suivre..... », la Glose dit : « Ceux « qui ont tout abandonné pour suivre leur Dieu seront « les juges, et ceux qui ont usé licitement de leurs biens « seront jugés. »

Trois raisons démontrent que le pouvoir de juger sera donné aux pauvres volontaires qui se seront dépouillés de tout pour servir le Christ : une raison de convenance ; — il n'y a rien en eux qui les puisse détourner de la justice, puisqu'ils auront méprisé tout ce qui est dans le monde pour ne s'attacher qu'à Jésus-Christ. Une raison de mérite ; — ils se seront humiliés pour l'amour de Jésus-Christ, il est juste qu'ils soient exaltés par l'excellence du pouvoir judiciaire. Enfin, une raison de disposition ; — le renoncement aux biens extérieurs est le premier pas dans la perfection : aussi la pauvreté volontaire occupe-

l-elle le premier rang parmi les béatitudes. A ceux-là donc qui auront tout abandonné pour suivre Jésus-Christ dans un état de vie parfaite est réservé le pouvoir de juger.

« Nous ne devons pas croire, dit saint Augustin, que douze hommes
 « seulement seront investis du pouvoir de juger ; autrement il ne reste-
 « rait à celui qui a plus travaillé que tous les autres, à l'apôtre Paul, aucun
 « trône pour juger , puisque Matthias fut élevé à l'apostolat pour rempla-
 « cer le traître Judas. Le grand Apôtre proclame cependant assez haut
 « qu'il sera lui-même, avec les saints, du nombre des juges ; car il dit :
 « *Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges ?* La puissance judiciaire
 « est promise à tous ceux qui imiteront les apôtres dans la suite des
 « siècles. »

3. — Les anges jugeront-ils ?

Nous lisons dans l'Évangile : « Dieu a donné au Christ
 « le pouvoir de juger, parce qu'il est le Fils de l'Homme. »
 (Jean, v, 27.) Les anges n'ont pas la nature humaine ;
 par conséquent, ils n'ont pas le pouvoir de juger.

Il est écrit encore : « Le Fils de l'Homme enverra ses
 « anges, et ils enlèveront de son royaume tous les scan-
 « dales. » (Matth. XIII, 41.) Les ministres d'un juge ne sont
 pas des juges.

Bien que l'autorité du jugement réside dans la Trinité
 tout entière, le jugement lui-même appartient au Fils de
 l'Homme, qui se manifestera par sa nature humaine aux
 bons et aux méchants. Les assesseurs, pour être égale-
 ment aperçus de tous, des bons comme des méchants, de-
 vront posséder aussi la nature humaine. Il faut en con-
 clure que le droit de juger n'appartient pas aux anges ;
 ils ne jugeront qu'en approuvant la sentence.

Les anges gardiens apparaîtront comme témoins de nos actions, mais
 non pas comme juges.

4. — Les démons exécuteront-ils sur les damnés la sentence du Juge ?

Si, d'un côté, il est juste que l'homme qui pèche soit assujéti au démon, il ne l'est pas, de l'autre, que le démon domine sur l'homme. Considérant la justice divine dans un tel droit qui serait accordé aux mauvais anges, plusieurs auteurs ne veulent pas qu'après le jugement les démons soient appelés à présider au supplice des hommes. D'autres, considérant la justice divine dans les hommes qui sont punis, embrassent un sentiment opposé. Nous ne saurions décider d'une manière certaine laquelle de ces deux opinions doit être préférée. Il nous semble néanmoins plus probable que les damnés seront punis par les démons, parce que les anges sont des êtres intermédiaires entre la nature divine et la nature humaine. De même que les saints recevront les illuminations divines par les bons anges, de même les méchants subiront les arrêts de la justice divine par les démons.

5. — Tous les hommes comparaitront-ils au jugement ?

Il est écrit : « Le Christ a été établi par Dieu le juge des vivants et des morts. » (Act. x, 42.) — « Le voilà qui vient sur les nuées ; tout œil le verra. » (Apoc. i, 7.)

Le pouvoir de juger, nous l'avons dit, a été décerné au Christ dans son humanité, pour prix des abaissements volontaires de sa passion, où il a donné tout son sang pour la rédemption des hommes. Il est dès-lors convenable que tous les hommes soient réunis devant lui au jugement dernier, afin d'y être témoins des honneurs décernés à sa nature humaine, selon laquelle il a été constitué par Dieu juge des vivants et des morts.

Ces paroles : « Les impies ne ressusciteront pas au jugement » (Ps. 1, 16),

signifient que les pécheurs, et surtout les incroyants, sont déjà jugés. -- Les enfants eux-mêmes, morts avant l'âge de raison, seront appelés au jugement, non pour être jugés, mais pour contempler la gloire de Notre-Seigneur.

6. -- Les bons seront-ils jugés ?

« Il faut, disait saint Paul, que nous soyons tous manifestés au tribunal du Christ, pour que chacun y rende compte du bien et du mal qu'il aura fait dans son corps. » (2 Cor. v, 10.)

Le jugement renferme deux choses : la discussion des mérites et la rétribution des récompenses. — Sous le rapport de la rétribution des récompenses, tous les hommes, même les bons, seront jugés ; et chacun recevra, en vertu de l'arrêt divin, la récompense qu'il aura méritée. — La discussion des mérites ne pourra s'établir qu'autant qu'il se présenterait un mélange de bien et de mal. Les hommes qui, pour nous servir de l'expression de l'Apôtre, « élèvent sur le fondement de la foi l'or, l'argent et les pierres précieuses, » qui, dépouillés des biens de ce monde, se livrent tout entiers au service de Dieu, n'auront point à subir cette partie du jugement. On peut dire que ceux-là seront sauvés sans être jugés. Mais la discussion aura lieu à l'égard de ceux qui, sur ce même fondement de la foi, auront amassé « le bois, le foin et la paille, » c'est-à-dire qui auront eu quelque amour pour les choses du siècle, quoiqu'ils n'aient jamais rien préféré à Jésus-Christ ; ceux-ci seront jugés, et cependant sauvés.

Dans ce texte : « Celui qui croit ne sera pas jugé » (Jean, III, 18), le mot jugé équivaut à condamné. — L'Apôtre, dans le passage cité en tête de cet article, envisage le jugement du côté de la rétribution des récompenses.

7. — Les méchants seront-ils jugés ?

Tous les méchants, quels qu'ils soient, fidèles ou infidèles, seront jugés, si l'on entend par ce mot la rétribution des peines dues au péché. — Les infidèles, qui auront manqué du fondement de la foi, ne seront point admis à la discussion des mérites (1). — Les mauvais chrétiens, en qui ce fondement a été du moins conservé, subiront cette discussion, afin que la justice de la sentence qui les exclura de la cité des saints soit manifeste.

8. — Les anges seront-ils jugés ?

Quant à la discussion qui précède la sentence et fait partie du jugement, ni les anges fidèles, qui n'ont rien de mauvais, ni les anges rebelles, en qui rien de bon ne se trouve, ne seront compris dans le jugement. Mais s'il s'agit de la rétribution qui fait également partie du jugement, les bons anges y recevront un surcroît de joie pour le salut des hommes qu'ils auront amenés au bien, et les mauvais un redoublement de douleur pour la damnation de ceux qu'ils auront induits au mal. Ainsi, quoique le jugement ne concerne pas directement les anges, qui n'y seront ni juges ni accusés, il les atteindra cependant indirectement, en tant qu'ils auront contribué aux actions des hommes.

Cette parole : « Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges » (1 Cor. vi, 3) ? doit être entendue du jugement de comparaison, dans lequel certains hommes seront trouvés supérieurs à certains anges.

(1) « Celui qui ne croit pas est déjà jugé » (Jean, iii, 18); il s'agit de l'infidélité positive.



QUESTION 90.

DE LA FORME DU CHRIST AU JUGEMENT DERNIER.

Le Christ viendra revêtu de sa forme humaine et environné de l'éclat de sa gloire. — Les méchants le verront sans éprouver aucune joie.

1. — Le Christ jugera-t-il sous sa forme humaine ?

On lit dans saint Jean : « Dieu lui a donné le pouvoir « de juger, parce qu'il est Fils de l'Homme » (v, 27) ; et dans Job : « Votre cause a été jugée comme celle d'un « impie ; vous recevrez le droit de la revoir et de juger « à votre tour. » (xxxvi, 17.) — Condamné, dans sa nature humaine, par Pilate, il convient que le Christ, revêtu de cette même nature, oppose un jugement équitable à une telle iniquité.

Le pouvoir judiciaire lui appartient par droit de création et de rédemption ; mais, les biens que nous tenons de la création ne suffisant pas, à cause du péché originel, pour nous conduire à la vie éternelle, la rédemption doit nécessairement apparaître au jugement final, qui aura pour but l'admission des élus dans le royaume des cieux et l'exclusion des réprouvés. Il est par là même dans l'ordre que Notre-Seigneur préside à ce jugement dans sa nature humaine, à l'aide de laquelle il nous a rachetés ; c'est pour cela que saint Paul écrivait : « Le Christ est mort et res- « suscité, afin d'exercer un empire souverain sur les morts « et sur les vivants. » (Rom. xiv, 9.) Saint Pierre disait pa-

reillement : « Il a été établi par Dieu juge des vivants et « des morts. » (Act. x, 42.) Le Christ a confirmé lui-même cette vérité par cette parole : « Toute puissance m'a été « donnée dans le ciel et sur la terre. » (Matth. ult. 18.)

La puissance judiciaire réside d'abord en Dieu, et spécialement dans le Père, source de la divinité. Elle passe du Père au Fils, non-seulement de toute éternité, selon la nature divine ; mais encore dans le temps, selon la nature humaine, avec laquelle le Christ l'a méritée. Cet ordre nous est clairement montré dans la vision du prophète Daniel, où nous lisons : « L'An- « cien des jours était assis. Et voilà qu'avec les nuées du ciel venait le Fils « de l'Homme ; il s'avança jusqu'à l'Ancien des jours, et il en reçut la puis- « sance, l'honneur et la royauté. » (Dan. vii, 9.)

2. — Le Christ apparaîtra-t-il avec la gloire de son humanité ?

Dans ces paroles : « Ils verront alors le Fils de l'Homme « venant dans la nue avec une grande puissance et une « grande majesté » (Luc, xxi, 27), la puissance et la majesté désignent évidemment l'état de la gloire.

Le titre de médiateur convient au Christ, qui, réunissant en sa personne deux extrêmes, représente par sa nature humaine les hommes auprès de son Père, en même temps que, comme Dieu, il leur transmet les dons qu'il reçoit lui-même de son Père. Si donc, dans son premier avènement, où il venait satisfaire pour nous, il dut se montrer dans l'infirmité de notre nature ; dans le second, où il exercera la justice de son Père, il devra faire éclater sa gloire, et pour cela il paraîtra dans sa forme glorieuse.

La croix attestera tout à la fois sa grande miséricorde et l'injustice de ses persécuteurs. Les cicatrices de son corps diront par quelles souffrances et par quelle puissance il a triomphé de ses ennemis. Les autres signes de sa passion rappelleront les ignominies de sa mort. Supplice pour les mé-

chants, sa gloire sera la source d'une grande joie pour les bons ; ainsi le triomphe d'un ami, qui nous cause une grande satisfaction, devient le tourment de ses ennemis.

3. — Les méchants pourront-ils voir la divinité sans joie ?

Personne ne peut voir Dieu, la vérité et la bonté par essence, sans éprouver de la joie ; aussi est-il écrit : « La vie éternelle consiste à vous connaître, vous, le Dieu véritable. » (Jean, xvii, 3.) C'est pourquoi, bien que les méchants, au jugement dernier, sachent, par les signes éclatants qui se produiront à leurs yeux, que le Christ est Dieu, ils ne verront pas sa divinité même.



QUESTION 91.

DE L'ÉTAT DU MONDE APRÈS LE JUGEMENT.

Le monde sera renouvelé. — Une clarté nouvelle embellira les astres et tous les éléments. — Il n'y aura plus ni plantes, ni animaux.

1. — Le monde sera-t-il renouvelé ?

Saint Jean dit : « Et je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre avaient disparu. » (Apoc. xxi, 1.) Il faut que la demeure soit en rapport avec les hommes glorifiés qui l'occuperont. Parvenu à l'état de gloire, l'homme, il est vrai, n'aura

besoin des créatures ni pour l'entretien de sa vie corporelle, ni pour avancer dans la science divine; son corps sera entièrement incorruptible, et son âme verra Dieu à découvert. Mais, incapable de s'élever à la vision de l'essence divine, l'œil du corps en devra contempler les reflets dans les merveilles de la création matérielle; il considérera l'humanité du Christ, le corps des saints ensuite, et enfin tous les autres corps. Il faudra, par conséquent, que tous les corps soient généralement plus empreints qu'ils ne le sont maintenant des rayons de la divinité, afin qu'ils en reproduisent davantage la perfection et la gloire. Voilà la rénovation du monde. Donc, puisque l'homme sera glorifié, le monde sera renouvelé.

2. — Le mouvement des corps célestes cessera-t-il?

Il est écrit : « L'ange jura, par Celui qui vit dans les siècles des siècles, qu'il n'y aura plus de temps après que, à la résurrection des morts, la septième trompette aura sonné. » (Apoc. x, 6.) Si le temps n'existe plus, les astres auront cessé de se mouvoir.

Prétendre que le mouvement du ciel durera toujours, ce serait contredire la foi, qui nous enseigne que Dieu a déterminé le nombre des élus; car, puisque les générations humaines doivent finir, il en est nécessairement de même des choses qui s'y rapportent. — A cela il faut ajouter que la cessation du mouvement des corps célestes s'accomplira par un acte de la volonté divine, et non par les lois de la nature.

3. — La clarté des corps célestes sera-t-elle augmentée dans la rénovation du monde?

« La lumière de la lune, dit le prophète Isaïe, brillera

« comme la lumière du soleil, et celle du soleil sera sept
« fois plus grande. » (xxx, 26.)

Nous l'avons dit, la rénovation du monde aura pour but de manifester avec plus d'éclat, par la magnificence déployée aux regards de l'homme, la présence de Dieu. Or, ainsi que le marque cette parole : « La clarté des
« étoiles est la beauté des cieux » (Eccl. XLIII, 10), les corps célestes se distinguent surtout par leur lumière. Il faut induire de là qu'ils seront perfectionnés dans leur clarté même, afin que cette autre parole se vérifie : « Par
« la grandeur et par la beauté de la créature, le Créateur
« pourra devenir visible. » (Sag. XIII, 5.) Quant au mode et au degré de ce perfectionnement, celui-là seul les connaît qui en doit être l'Auteur.

Quelqu'un dira peut-être que l'homme est si petit en comparaison des corps célestes, que Dieu n'a pas pu se le proposer pour fin dans la création du ciel ; que, dès-lors, il ne convient pas que les astres soient perfectionnés pour lui. — Les corps célestes, il est vrai, dépassent incomparablement en grandeur le corps humain ; mais l'âme raisonnable l'emporte infiniment sur eux. Cela étant, il ne répugne pas qu'ils aient été faits pour l'homme. Ce n'est pas que l'homme en soit la principale fin ; la fin principale de toutes choses n'est autre que Dieu même.

4. — Tous les éléments seront-ils renouvelés par la clarté de la gloire ?

« J'ai vu un ciel nouveau et une terre nouvelle. » (Apoc XXI, 1.)

De même que, dans cette rénovation suprême, les âmes humaines recevront les qualités des esprits supérieurs et seront comme les anges du ciel ; de même aussi les corps inférieurs, participant aux propriétés des corps célestes, deviendront lumineux et transparent. Sous être

tous doués du même éclat, ils seront tous perfectionnés selon le mode de leur être. La terre imitera le verre; l'eau, le cristal; l'air, le ciel; le feu, les luminaires du firmament.

5. — Les plantes et les animaux subsisteront-ils dans le monde renouvelé ?

Il n'y aura dans le monde renouvelé ni animaux, ni plantes; la vie animale de l'homme n'y existera plus elle-même. Or, la fin cessant, ce qui s'y rapporte doit cesser pareillement. Tout y sera en harmonie avec notre corps revêtu de l'incorruptibilité et de l'immortalité.



QUESTION 92.

DE LA VISION DE L'ESSENCE DIVINE.

L'intelligence humaine verra l'essence divine. — Les yeux du corps participeront en quelque façon à cette vue de Dieu. — Les plus grands saints éclaireront les autres.

1. — L'intellect humain peut-il parvenir à voir Dieu dans son essence ?

On peut démontrer par l'Écriture et par la raison qu'il est possible à l'homme de voir Dieu dans son essence.

« Nous le voyons maintenant comme dans un miroir et en énigme, disait saint Paul; mais alors nous le verrons face à face. » (1 Cor. XIII, 12.) Ce qui est vu face à face

est vu par essence. — Saint Jean ajoute : « Lorsqu'il apparaîtra, nous lui serons semblables, et nous le verrons tel qu'il est » (1 Jean, III, 2) ; donc nous le verrons dans son essence. — Le Seigneur lui-même a dit : « Si quelqu'un m'aime, il sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai aussi, et je me manifesterai à lui. » (Jean, XIV, 21.) — Les saints désirent tous voir Dieu par essence, comme le marquent ces différentes expressions : « Montrez-moi votre gloire. » (Ex. XXXIII, 18.) « Montrez-nous votre face, et nous serons sauvés. » (Ps. LXIX, 20.) « Montrez-nous le Père, et cela suffit. » (Jean, XIV, 8.) Un tel désir ne peut pas être entièrement frustré.

L'acte intellectuel étant ce qui caractérise l'homme, il faut nécessairement que notre béatitude s'accomplisse dans une opération de l'esprit. Or, si l'homme, dans l'opération la plus parfaite de son intellect, ne pouvait parvenir à voir l'essence divine et s'arrêter à contempler quelque chose qui n'est pas elle, cette chose, et non Dieu même, ferait sa béatitude. Et comme la dernière perfection d'un être consiste à se réunir à son principe, il s'ensuivrait que l'homme n'a pas Dieu pour principe ; conséquence absurde. Donc l'intellect humain peut parvenir à la vision de l'essence divine.

Comment cela se fera-t-il? — L'essence divine elle-même, s'unissant à notre esprit, sera tout à la fois et l'objet perçu et la forme par laquelle notre intelligence entrera en exercice. L'union de l'âme avec le corps est une sorte d'exemple de la bienheureuse union qui rattachera notre esprit à Dieu.

Il n'est pas nécessaire que notre intellect et l'essence divine deviennent un seul être ; il suffit qu'ils soient un dans l'acte intellectuel. Dieu ne sera plus connu, comme maintenant, au moyen de formes étrangères, et pour

ainsi dire, à travers un miroir ; c'est dans l'essence divine elle-même que notre intellect le verra, et c'est ce que l'Écriture appelle « voir sa face. » (1)

(1) « L'âme raisonnable, dit très-bien le P. Gratry, a été créée pour voir Dieu, Dieu même en essence ; comme l'aigle, dit-on, pour regarder le soleil en face.

« Supposez un aigle sur le bord d'un lac où brille l'image du soleil : l'aigle peut se borner à regarder l'image sans reporter son regard vers l'objet.....

« Il peut prendre son vol vers l'image et se précipiter dans le lac, où aussitôt il cesse de voir et, du même coup, perd l'image et l'objet.

« Il peut encore, excité par l'image, lever le regard, déployer ses ailes et diriger son vol droit vers le soleil même, comme attiré par les rayons que boivent ses yeux. C'est ce que font les aigles, et c'est ce jeu sublime et cet élan vers la source de la lumière qui a charmé les hommes et a valu au roi des airs cette gloire d'être le poétique symbole des sublimités de l'esprit.

« Ainsi du regard de l'âme.

« Notre âme est à la fois l'aigle et le lac.

« Tantôt nous regardons le lac stupidement sans distinguer l'eau même des rayons de lumière qu'elle envoie, sans distinguer la mobile surface de la forme immobile de l'image, toujours sphérique sous les rides de l'eau.....

« Enfin l'âme, excitée par l'éclat du reflet et par le contraste du lac obscur, mobile, et de l'étincelante et immuable image, peut conclure que le lac n'est pas l'objet, mais le miroir ; elle peut lever le regard et saisir le rayon direct au lieu du rayon réfléchi ; et comme elle a des ailes aussi, bien plus puissantes que celles de l'aigle, elle peut prendre son vol, aller vers le divin soleil, non plus en jouant comme les aigles, mais d'un élan réel qui aboutit et s'unit au principe de la vie. « Car l'aigle, dit saint François de Sales, a plus de vue que de vol ; » mais l'âme, aidée de Dieu, a autant de vol que de vue.

« L'œil, c'est la raison ; le rayon réfléchi, c'est la lumière naturelle ; et le rayon direct, c'est la lumière surnaturelle.

« L'homme naturel est l'image de Dieu, et l'homme surnaturel, c'est l'homme uni à Dieu : c'est Dieu rentrant dans son image ; c'est Dieu vivant lui-même, par sa réalité substantielle, dans chaque trait de l'image, mettant par sa venue le sens divin surnaturel dans le sens divin naturel. l'élan divin surnaturel dans l'élan naturel de la raison vers l'immuable et l'infini, et mettant l'infini lui-même dans les idées de l'infini. »

(P. Gratry. — *De la Connaissance de Dieu*)

2. — Les saints verront-ils Dieu des yeux du corps ?

« Ni la divinité du Père, ni celle du Fils, ni celle du Saint-Esprit, dit saint Jérôme, n'est accessible aux yeux de notre corps. » Saint Augustin reprend : « Dans cette vie, personne n'a jamais vu Dieu tel qu'il est ; dans la vie angélique, personne ne le verra non plus avec les yeux du corps, comme nous voyons les créatures visibles. »

Notre œil ne saisira pas Dieu à la façon d'un objet visible de soi ; mais, ravi de l'immensité de sa gloire qui brillera dans le monde matériel, dans les corps des élus, et spécialement dans celui du Christ, il le percevra d'une manière indirecte, comme, à travers la parole, on voit la vie d'un homme. Loin de combattre cette sorte de vision corporelle, saint Augustin s'exprime ainsi : « Il est fort croyable que, dans les corps du ciel nouveau et de la terre nouvelle, nous verrons, à travers une clarté transparente, Dieu présent partout et gouvernant tout, non plus comme ici-bas, où ses perfections invisibles se dévoilent à notre intelligence seule, mais de la même manière que, sans hésiter et sans discourir, nous voyons que l'homme qui marche devant nous est vivant. »

Quoi qu'il en soit, ce mot de Job : « Mon œil vous voit, » s'entend de l'œil spirituel. Cet autre : « Je verrai mon Sauveur dans ma chair » (xix, 26), signifie : Je serai dans ma chair, quand je verrai Dieu.

3. — Les saints, en voyant Dieu, voient-ils tout ce que Dieu voit ?

Il y a en Dieu deux sortes de connaissance : l'une, par laquelle il connaît tout ce qui est, a été et sera, est appelée connaissance de vision ; l'autre, nommée connaissance de pure intelligence, embrasse tout ce qu'il pou-

rait faire. — Il est impossible qu'une intelligence créée connaisse toutes les choses que Dieu pourrait réaliser ; nul ne peut comprendre sa puissance. — Quant à ce qui fait l'objet de sa connaissance de vision, l'âme du Christ le voit dans le Verbe. Mais il n'en est pas ainsi des autres intelligences, qui lisent dans l'essence divine d'autant plus de choses qu'elles la contemplant plus parfaitement.

On conçoit de la sorte non-seulement que l'une puisse instruire l'autre, mais que la science des anges et des saints puisse s'accroître jusqu'au jugement, comme tout ce qui a rapport à leur récompense accidentelle, tandis qu'après le jugement il n'en sera plus de même ; car chaque intelligence sera parvenue à son état définitif. Peut-être toutes connaîtront-elles alors ce que Dieu sait par sa science de vision.

Conformément à cette parole : « La clarté de Dieu illuminera la Jérusalem céleste, et son astre sera l'Agneau » (Apoc. xxi, 23), l'âme du Christ illuminera toutes les autres. Les esprits supérieurs éclaireront à leur tour ceux d'un rang moins élevé, et cela par une sorte de lumière continue, que l'on pourrait comparer à la clarté du soleil illuminant les airs, si le soleil paraissait immobile ; de là ce mot : « Ceux qui en auront conduit plusieurs dans les voies de la justice, brilleront comme des étoiles dans l'éternel séjour. » (Dan. xii, 3.)

QUESTION 93.

DE LA BÉATITUDE DES SAINTS ET DE LEUR DEMEURE.

La béatitude sera plus grande après le jugement que maintenant. — Les degrés de béatitude peuvent être appelés des demeures. — Les demeures se distinguent d'après la charité.

1. — La béatitude des saints sera-t-elle plus grande après le jugement qu'auparavant ?

La béatitude des saints, après la résurrection, augmentera en étendue, puisqu'elle rejaillira de l'âme sur le corps. La béatitude de l'âme gagnera elle-même en intensité ; car l'âme, tant qu'elle est seule, tend, par l'inclination même de sa nature, à se réunir à son corps, et ce désir naturel l'empêche de se porter avec toute l'énergie de ses forces vers le souverain bien. La béatitude des élus, on le voit, sera plus grande en étendue et en intensité après le jugement qu'elle ne l'est maintenant.

2. — Les degrés de béatitude doivent-ils être appelés des demeures ?

« Il y a dans la maison de mon Père, a dit le Sauveur, beaucoup de demeures. » (Jean, xiv, 2.)

Toute cité bien ordonnée a ses habitations distinctes. La patrie celeste, comparée dans l'Apocalypse à une cité, doit avoir aussi les siennes.

Ce qui forme les demeures de la cité sainte, ce sont les

divers degrés de béatitude ; car, par similitude avec les corps qui demeurent dans le lieu où leur mouvement atteint son terme, nous pouvons fort bien dire qu'il y a une demeure là où le mouvement de la volonté arrive à sa fin, et, par suite, appeler des demeures diverses les différentes manières d'atteindre la fin dernière. Sous cet aspect, l'unité de la maison désigne l'unité de la béatitude, envisagée en elle-même ; et la pluralité des demeures, la différence de la béatitude des élus : ainsi, dans la nature, les corps légers s'élèvent inégalement vers la même région supérieure, et occupent des demeures diverses, à proportion de leur légèreté.

3. — Les demeures diverses se distinguent-elles d'après les divers degrés de charité ?

Deux principes président à la distinction des demeures du ciel : un principe prochain, et un principe éloigné. Le principe prochain, c'est la charité même de la patrie céleste : plus elle est parfaite, plus est parfaite la vision de Dieu, et plus la béatitude est grande. Le principe éloigné est la charité de la vie présente, où le mérite de chaque vertu vient de la charité même, qui a pour objet la fin dernière. Dès-lors la charité d'ici-bas dispose, par forme de mérite, aux diverses demeures du ciel.

Nos œuvres et nos vertus ne nous donnent droit à la gloire céleste qu'autant qu'elles sont animées et vivifiées par la charité. — Le genre des œuvres peut, à certains égards, déterminer un degré de mérite, mais non pour la récompense essentielle, qui est la joie que cause la possession de Dieu ; il assure seulement une récompense accidentelle, consistant dans la joie de quelque bien créé.

QUESTION 94.

DE LA CONDUITE DES SAINTS ENVERS LES DAMNÉS.

Les saints verront les peines des damnés. — Ils n'y compatiront pas. — En quel sens on peut dire qu'ils s'en réjouiront.

1. — Les saints verront-ils les peines des damnés ?

Rien de ce qui peut contribuer à la béatitude des saints ne doit leur être soustrait. Comme on apprend à estimer un bien quand on le compare à son contraire, les saints verront à découvert les peines des damnés, afin que, appréciant mieux leur béatitude, ils en jouissent davantage et en rendent à Dieu des actions de grâces plus abondantes.

2.—Les saints compatiront-ils aux peines des damnés ?

On compatit de deux façons : par passion et par élection de la raison. Sur cette terre, nous avons doublement pitié des pécheurs, et par élection de la droite raison, et par manière de passion, parce qu'ils peuvent, sans porter atteinte à la justice divine, passer du péché à la béatitude ; mais, dans l'autre monde, où leur état malheureux sera fixé sans qu'ils puissent en être jamais délivrés, les bienheureux, chez lesquels toute passion sera subordonnée à la raison, n'y compatiront d'aucune manière.

3.—Les saints se réjouiront-ils des peines des damnés?

Il est écrit : « Le juste se réjouira à la vue de la vengeance divine. » (Ps. LVII, 11.)

Une chose est un sujet de joie, tantôt directement, tantôt à raison d'une circonstance qui l'accompagne. — Les saints ne se réjouiront pas directement des peines infligées aux réprouvés; mais, contemplant d'un côté l'ordre de la justice divine, et de l'autre leur propre délivrance, ils glorifieront Dieu avec allégresse.

Même ici-bas, il est permis de se réjouir des peines d'autrui, si l'on y voit un bien.



QUESTION 95.

DES DOTS DES BIENHEUREUX.

Les saints sont dotés. — Différence entre la dot et la béatitude. — Le Christ n'a pas de dot. — Les anges n'en ont pas non plus. — Il y a trois dots principales.

1. — Faut-il assigner des dots aux bienheureux ?

Saint Paul, parlant du mariage, disait : « Ce mystère est grand, je dis en Jésus-Christ et en son Eglise. » (Eph. v, 32.) Il enseignait alors que le mariage spirituel est représenté par le mariage corporel. Or, si l'épouse entre avec une dot dans la maison de son époux, il faut aussi que les saints, introduits dans la demeure du Christ, soient ornés de certaines dots, suivant cette pa-

role : « Il m'a revêtu des vêtements du salut, comme
« une épouse parée de tous ses bijoux. » (Is. LXI, 10.)

Il est donc certain que les bienheureux reçoivent de Dieu, à leur entrée dans la gloire, certains dons qui doivent faire leur ornement. Ces dons, les Théologiens les appellent des dots. « La dot, disent-ils, peut se définir : « un ornement perpétuel de l'âme et du corps, qui persévère à jamais dans la béatitude ; » définition puisée dans la notion de la dot corporelle, qui, conservée à l'épouse d'une manière inaliénable, lui reviendrait dans le cas où le mariage serait rompu.

La dot des bienheureux consiste dans les biens intérieurs ; car, suivant cette parole : « Toute la beauté de la fille du roi lui vient du dedans » (Ps. XLIV, 14), la beauté intérieure est requise dans le mariage spirituel, et non pas, comme dans le mariage corporel, l'éclat extérieur.

2. — La dot est-elle la même chose que la béatitude ?

La dot est donnée sans qu'on l'ait méritée ; or la béatitude est une récompense accordée au mérite. — Il n'y a qu'une béatitude ; il y a plusieurs dots. — La béatitude consiste dans une opération ; la dot est une simple qualité. — Pour ces trois raisons, il ne faut pas confondre la dot avec la béatitude : la dot a la béatitude pour but, elle y prépare ; elle n'est pas la béatitude même.

3. — Le Christ a-t-il des dots ?

Il doit y avoir entre l'époux et l'épouse une distinction de personnes : or, dans le Christ, il n'y a rien qui se distingue personnellement du Fils de Dieu, qui est le véritable époux, comme le marque cette parole : « Celui qui a une épouse est l'époux. » L'épouse du Christ, c'est l'Eglise. — L'union qui s'établit par l'amour entre la personne divine du Fils de Dieu et la personne du Père ne

saurait être considérée comme un mariage; elle n'a point ce qui constitue la sujétion de l'épouse à l'égard de l'époux. — L'union elle-même de la nature divine avec la nature humaine n'exige point une dot, soit parce que, dans tout mariage, il faut qu'il y ait conformité de nature entre l'épouse et l'époux, ce qui n'a pas lieu entre la nature divine et la nature humaine; soit pour la raison donnée plus haut, à savoir que la nature humaine n'est pas personnellement distincte du Verbe. Ainsi la dot proprement dite ne convient pas au Christ d'une manière aussi directe qu'aux saints, quoiqu'il possède de la façon la plus éminente les biens appelés de ce nom.

4. — Les anges ont-ils des dots ?

Les biens qui constituent les dots de l'âme se trouvent dans les anges; mais, si l'on considère ces biens au point de vue même des dots, on ne saurait, sous ce rapport, les leur attribuer. La raison en est que la qualité d'épouse convient à la nature humaine, et non à la nature angélique. Nulle conformité de nature n'existant entre le Christ et les anges, qui n'en ont ni la nature humaine, ni la nature divine, l'idée de dot ne saurait leur convenir aussi naturellement qu'aux saints. Quoi qu'il en soit, on peut dire, dans un sens large et par métaphore, qu'ils ont des dots.

5. — Les dots de l'âme sont-elles au nombre de trois ?

Les Théologiens assignent à l'âme trois dots, qui sont : la vision, la compréhension et la jouissance. La vision correspond à la foi, la compréhension à l'espérance, la jouissance à la charité.

La compréhension consiste à posséder Dieu, et la jouissance parfaite de la patrie céleste contient la dilection de la charité.

QUESTION 96.

DES AURÉOLES.

L'auréole et la couronne. — L'auréole et le fruit. — L'auréole est due aux vierges, aux martyrs et aux docteurs. — Pourquoi elle n'est due ni au Christ, ni aux anges. — Elle rejaillira sur le corps. — Trois sortes d'auréoles. — Quelle est la plus belle ? — Différences dans la même auréole.

1. — L'auréole est-elle la même chose que la récompense essentielle appelée la couronne ?

La couronne est due au combat terminé par la victoire. « Ne sera couronné, a dit saint Paul, que celui qui aura légitimement combattu. » (2 Tim. II, 5.) On peut induire de là que ceux qui ont livré des combats d'une difficulté spéciale ont droit à une couronne distinctive, que nous appelons auréole.

Il y a, quoi qu'en aient pu dire certains auteurs, une différence entre l'auréole et la couronne. La récompense essentielle de l'homme, la béatitude suprême, est appelée une couronne, tant parce qu'on l'acquiert par un combat que parce que celui qui la mérite participe en quelque sorte de la nature divine, et par là même de la puissance royale dont la couronne est le signe propre. La récompense accidentelle qui s'ajoute à la béatitude présente aussi l'idée d'une couronne ; mais, comme tout ce qui s'ajoute à la chose essentielle lui est inférieur, elle a été désignée par le diminutif d'auréole. Plusieurs appliquent ce mot à la gloire du corps ; tel n'est pas le sens dans

lequel nous l'entendons maintenant. L'auréole consiste dans la joie qui provient de certaines œuvres excellentes que l'on a faites. Superposée à la couronne, elle est le signe d'une victoire éminente.

L'auréole rend la béatitude plus éclatante ; elle est par rapport au bonheur suprême ce qu'est pour le bonheur temporel l'éclat de la naissance, la beauté du corps et les autres choses du même genre.

2. — L'auréole diffère-t-elle du fruit ?

L'auréole se divise, comme on le verra bientôt, en auréole des vierges, auréole des martyrs, auréole des docteurs ; et le fruit se divise en fruit de la continence conjugale, de la viduité et de la virginité. L'auréole et le fruit ne sont donc pas la même chose.

La couronne désigne la joie de la possession de Dieu ; l'auréole, la joie produite par la perfection des œuvres ; le fruit, la joie du profit que l'on a retiré de la parole de Dieu, en s'avancant dans les voies spirituelles. Voilà comment le fruit diffère de la couronne et de l'auréole.

L'auréole est accordée aux œuvres par lesquelles on imite la victoire parfaite de Notre-Seigneur ; le fruit est la récompense du renoncement à la vie charnelle.

3. — Le fruit ne répond-il qu'à la vertu de continence ?

Le fruit est une récompense due à l'homme pour son affranchissement des plaisirs de la chair et pour son avancement dans la vie spirituelle. Il faut conséquemment qu'il réponde surtout à la vertu qui nous affranchit davantage des entraves de notre corps. Or cette vertu, c'est la continence ; car les plaisirs de la volupté asservissent l'âme au corps, à tel point que, sous leur empire, il est impossible de rien comprendre. Pour cela même, le fruit répond à la continence plutôt qu'à toute autre vertu.

Le plaisir que causent les aliments, quoique plus nécessaire à la conservation de l'individu, ne soumet pas l'âme au corps autant que celui qui a pour but la conservation de l'espèce ; il n'a pas la même violence.

4. -- Est-il convenable d'assigner trois sortes de fruits aux trois parties de la continence ?

Bède assigne avec raison trois sortes de fruits aux trois parties de la continence : trente pour un à la continence conjugale ; soixante à celle des veuves ; cent à celle des vierges.

L'homme s'élève à la vie spirituelle à proportion de son renoncement à la chair. Or, il y a une spiritualité nécessaire et une spiritualité suréminente. La première a lieu chez ceux qui n'usent des plaisirs charnels que dans l'ordre rationnel ; telle est la spiritualité nécessaire aux personnes mariées. La seconde consiste à renoncer totalement à ces sortes de plaisirs, soit pour un temps quelconque, ce qui est la spiritualité des vierges ; ou pour un temps limité, et c'est la spiritualité des veuves. Sur ce fondement, à la continence conjugale sont attribués trente fruits pour un, à celle des veuves soixante, et à celle des vierges cent.

Quand saint Paul parle de douze fruits, dans son épître aux Galates (v), il n'entend pas ce mot dans la signification que nous lui donnons ici.

5. — L'auréole est-elle due à la virginité ?

A la virginité, qui remporte une victoire éminente sur la chair, appartient l'auréole. Les Théologiens sont d'accord à cet égard ; mais, quand il faut déterminer à quelle sorte de virginité l'auréole est due, plusieurs disent que toute personne qui aura gardé réellement la virginité l'obtiendra, si elle est du nombre des élus ; d'autres, qu'une telle couronne est destinée uniquement au vœu de chasteté.

perpétuelle. Tout cela n'est pas parfaitement exact. La virginité rentre dans la vertu, en tant que la perpétuelle intégrité de l'âme et du corps provient de l'élection de la volonté nue par la charité. C'est pourquoi l'auréole est due à toutes les vierges qui ont résolu de garder la chasteté perpétuelle, qu'elles aient ou qu'elles n'aient pas confirmé leur dessein par un vœu. Ceci s'applique à l'auréole proprement dite, qui est une récompense accordée au mérite. J'ajoute que, quand cette résolution aurait subi une interruption momentanée, pourvu qu'elle existe à la fin de la vie avec l'intégrité de la chair, l'auréole ne lui fera point défaut; la virginité de l'âme est susceptible d'être réintégrée, bien qu'il n'en soit pas de même de celle du corps. Mais si, dans un sens large, on appelle auréole une joie quelconque ressentie en sus de la joie essentielle de la patrie céleste, l'auréole appartiendra à tous ceux qui auront conservé la virginité corporelle, alors même qu'ils n'auraient pas résolu de la garder pour toujours; ils se réjouiront de leur intégrité corporelle, comme se réjouissent de leur innocence ceux qui n'ont pas eu la possibilité de pécher; par exemple, les enfants morts immédiatement après le baptême.

La virginité a droit à l'auréole en ce qu'elle emporte l'idée d'une prééminence sur les autres degrés de continence dont nous parlions plus haut. Vainement l'on dirait que les veuves ont plus de difficulté que les vierges à s'abstenir des plaisirs charnels. La victoire la plus complète et la plus belle, c'est de n'avoir jamais cédé à l'ennemi.

La sainte Vierge possède l'auréole, comme les autres membres de l'Eglise qui ont gardé la virginité. Si elle n'eut pas à combattre les tentations de la chair, elle eut du moins à soutenir un combat de la part du démon, qui ne craignit pas d'attaquer le Christ lui-même.

Quant aux personnes opprimées par la violence, elles ne perdent, dans

l'outrage fait à leur corps, ni l'auréole, ni la virginité, pourvu qu'elles gardent d'une manière inviolable la résolution de persévérer dans la chasteté et qu'elles refusent tout consentement à l'iniquité. « Si tu ordonnes que je sois outragée malgré moi, disait sainte Lucie, ma chasteté me sera comptée double pour la couronne; » en d'autres termes : Je recevrai deux récompenses, l'une pour ma virginité, l'autre pour l'injure que j'aurai subie.

6. — L'auréole est-elle due aux martyrs ?

« Personne que je sache, disait saint Augustin, n'a osé mettre la virginité au-dessus du martyr. »

Puisque la couronne est due à celui qui a combattu, et que le martyr soutient un combat d'une difficulté particulière, il lui est dû une auréole de distinction.

S'il existe contre la concupiscence intérieure un combat de l'esprit où la victoire mérite une auréole, il en existe également un contre les persécutions du dehors, dans lequel la victoire nous donne droit à une semblable couronne. — Cette victoire s'apprécie à deux points de vue : d'abord, à celui de la grandeur même des souffrances endurées, et ici la mort occupe le premier rang, — triompher de la mort et de ses supplices, c'est remporter la victoire la plus parfaite; — ensuite, au point de vue de la cause du combat, et, sous ce rapport, la plus noble des causes est celle qui porte à combattre pour le Christ lui-même. Ainsi, la mort acceptée pour l'amour du Christ, voilà proprement le martyr. Il lui est certainement dû une auréole aussi bien qu'à la virginité.

7. — L'auréole est-elle due aux docteurs ?

Les docteurs auront une récompense spéciale, qui reçoit aussi le nom d'auréole; car si, par la virginité et par le martyre, on remporte une victoire éminente sur la

chair et sur le monde, ceux-là obtiennent un triomphe non moins parfait sur le démon, qui, avec les armes spirituelles de la prédication et de l'enseignement, le bannissent non-seulement d'eux-mêmes, mais encore des autres hommes.

8. — L'auréole est-elle due au Christ ?

La couronne appartient éminemment au Christ; mais il ne semble pas qu'il en soit de même des auréoles. Ce mot, en effet, exprime, par son étymologie, une participation à la perfection de celui-là même qui possède toute perfection avec plénitude. Or tel est le Christ, en qui se trouvent réunies toutes les perfections, la source de toute victoire et la cause même des auréoles, comme on le voit par cette parole : « Celui qui aura vaincu, je le ferai asseoir sur mon trône, de même que moi qui ai vaincu je me suis assis sur le trône de mon Père. » (Apoc. III, 21.) Il y a donc dans le Christ, non l'auréole même, mais quelque chose de supérieur.

9. — L'auréole est-elle due aux anges ?

Ceux-là seuls ont droit à l'auréole qui ont combattu, et elle ne leur est due que pour les mérites où leur corps a eu quelque part. Les anges, qui n'ont pas combattu et qui n'ont pas de corps, jouissent uniquement de la gloire essentielle.

10. — L'auréole est-elle due au corps ?

L'auréole est la joie éprouvée au sujet des œuvres particulières qui l'ont méritée; elle existe principalement dans l'âme, d'où elle répand sur le corps un certain éclat.

Il ne faut pas confondre l'auréole avec les cicatrices qui brilleront sur le

corps des martyrs. Les martyrs morts dans les flots, ou par le supplice de la faim, ou dans les cachots, posséderont l'auréole sans avoir aucune cicatrice sur leur corps.

11. — Convient-il de distinguer trois sortes d'auréoles : celle des vierges, celle des martyrs, et celle des docteurs ?

On distingue avec raison trois auréoles, qui correspondent aux trois principales luttes dans lesquelles les hommes remportent les plus éclatantes victoires. Or, dans la lutte contre la chair, celui-là remporte la plus grande victoire qui s'abstient entièrement des plaisirs charnels ; de là l'auréole des vierges. Dans le combat contre le monde, la victoire la plus éclatante, c'est de résister aux persécutions jusqu'à la mort ; d'où l'auréole des martyrs. Dans le combat contre l'enfer, la principale victoire est d'éloigner le démon de soi et des autres par l'enseignement et par la prédication ; voilà pourquoi il est une troisième auréole pour les docteurs et pour les prédicateurs.

12. — L'auréole des vierges a-t-elle la prééminence sur les autres ?

La prééminence d'une auréole sur une autre peut se considérer sous le double aspect de la lutte et de l'objet de la lutte. Au point de vue de la lutte, l'auréole des martyrs et celle des vierges ont l'une et l'autre une certaine supériorité : d'un côté, la lutte des martyrs est par elle-même forte et cruelle ; de l'autre, la lutte contre la chair est pleine de dangers, à raison de sa durée et de son rapprochement. Au point de vue de l'objet de la lutte, l'auréole des docteurs est la première de toutes ; leur lutte a pour objet les biens intelligibles, tandis que les autres combats se rapportent aux passions sensibles. Quoi qu'il

en soit, la lutte des martyrs étant, absolument parlant, la plus rude et la plus violente, leur auréole l'emporte sur toutes les autres. Aussi Notre-Seigneur semble-t-il couronner toutes les béatitudes par celle-ci : « Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice. » De là vient que l'Église range les martyrs avant les docteurs et les vierges. Malgré cela, les autres auréoles peuvent l'emporter à certains égards.

13. — L'auréole est-elle plus belle chez l'un que chez l'autre ?

Les récompenses s'accordent dans la proportion des mérites. Le mérite qui donne droit à l'auréole étant plus ou moins grand, l'auréole doit être plus ou moins brillante. Remarquons-le cependant, les mérites peuvent être grands de deux manières : du côté de leur racine, et du côté des œuvres. Il arrive parfois que, de deux personnes, celle qui a le moins de charité endure un martyre plus cruel, ou bien s'applique davantage à la prédication, ou enfin se tient plus éloignée des plaisirs charnels. L'auréole étant en rapport avec le mérite considéré comme provenant du genre des œuvres, tandis que la couronne correspond au mérite pris dans sa racine, c'est-à-dire dans la charité, tel martyr qui aura mérité moins qu'un autre pour la récompense essentielle, pourra recevoir néanmoins une auréole plus belle.

QUESTION 97.

DE LA PEINE DES DAMNÉS.

Les damnés souffrent diverses peines, outre celle du feu. — Ce qu'il faut entendre par le ver qui les ronge, — par les pleurs qu'ils répandent, — par les ténèbres qui les environnent. — De quelle nature est le feu de l'enfer. — L'enfer est-il sous la terre ?

1. — Les damnés ne souffrent-ils dans l'enfer que la peine du feu ?

Il est dit dans les Psaumes : « Le feu, le soufre et le souffle des tempêtes; voilà leur partage. » (x, 7.) Nous lisons pareillement dans le livre de Job : « Ils passeront des eaux glacées à une chaleur excessive. » (xxiv, 19.)

D'après saint Basile, à l'heure de la suprême purification des éléments du monde, ce qui est pur et noble montera vers les régions supérieures pour servir à la gloire des élus, tandis que tout ce qui est ignoble et souillé sera précipité dans l'enfer pour le châtiment des damnés. De même que toutes les créatures seront une source de joie pour les élus; de même les damnés y trouveront leur tourment, et alors se vérifiera cette parole : « L'univers entier combattra avec Dieu contre les insensés. » (Sag. v, 21.) La divine Justice le veut ainsi : en s'éloignant par le péché du seul et véritable bien, les hommes^f mettent leur fin dernière dans les choses matérielles, qui sont multiples et variées; ils doivent, pour cela même, subir des tourments divers

Si dans cette parole : « Retirez-vous de moi, maudits ; allez au feu éternel, » Notre-Seigneur mentionne uniquement le feu, c'est que cet élément, très-actif, est le plus cruel des supplices.

2. — Le ver des damnés est-il corporel ?

Aucun animal ne subsistera dans le monde renouvelé, ni même aucun corps composé, si l'on excepte celui de l'homme. On ne parlera plus de génération ni de corruption. Il suit de là que le ver auquel les damnés sont en proie doit être entendu dans un sens spirituel. Il n'est autre que le remords de la conscience, qui, provenant de la corruption du péché, déchire l'âme, comme le ver corporel, né de la pourriture, ronge les corps.

3. — Les pleurs des damnés sont-ils corporels ?

Dans les pleurs du corps, il y a d'abord les larmes qui s'écoulent de la glande lacrymale, et, sous ce rapport, on ne peut admettre les pleurs corporels chez les damnés ; il y a ensuite un ébranlement pénible de la tête et des yeux : sous cet autre rapport, les pleurs pourront exister chez les damnés, dont les corps auront à souffrir de la part non-seulement des agents extérieurs, mais de l'âme elle-même. Ainsi compris, ces pleurs supposent la résurrection de la chair ; ils seront le corrélatif du plaisir que l'âme et le corps ont trouvé dans le péché.

4. — Les damnés seront-ils dans les ténèbres corporelles ?

Saint Grégoire, commentant ces paroles : « Lui ayant lié les pieds et les mains, jetez-le dans les ténèbres extérieures » (Matth. xxii, 13), disait : « Si le feu de l'enfer était lumineux, on n'emploierait pas cette ex-

« pression : « Jetez-le dans les ténèbres extérieures. » Saint Basile ajoute : « Par un effet de la puissance divine, la clarté du feu, séparée de la chaleur, servira à la joie des bienheureux, et la chaleur, séparée de la clarté, sera le supplice des damnés. »

Absolument parlant, l'enfer est ténébreux ; mais Dieu y fait pénétrer assez de lumière pour que les damnés y voient dans un jour sombre ce qui est de nature à les tourmenter. Au milieu de la terre, où se trouve l'enfer, il ne saurait y avoir, en effet, qu'un feu sombre, épais, et comme mélangé de fumée.

5. — Le feu de l'enfer sera-t-il un feu corporel ?

Quelle que soit l'opinion que l'on embrasse touchant la nature du feu qui châtie actuellement les âmes séparées de leur corps, il est certain que les damnés subiront, après la résurrection des corps, le supplice d'un feu corporel : une peine ne s'adapte bien au corps qu'autant qu'elle est corporelle elle-même. C'est la raison que donne saint Grégoire pour prouver que le feu de l'enfer est un feu matériel. Nous avons expliqué ailleurs (p. 625), comment les âmes elles-mêmes subissent les atteintes d'un tel feu (1).

Quelqu'un demandera peut-être s'il est dans l'essence du feu corporel de conformer son mode d'action aux iniquités qu'il doit punir, ce que fait pourtant le feu de l'enfer. — Instrument des vengeances de la justice divine, ce feu, remarquons-le bien, n'agira pas seulement par sa vertu propre ; il agira aussi par la vertu de l'agent principal, qui modifiera son action selon l'ordre et la mesure de la divine Justice : ainsi nous voyons le feu d'une fournaise obéir à l'industrie de l'ouvrier et produire ce que l'art en attend.

(1) L'Eglise n'a rien décidé à ce sujet. Bien que le sentiment soutenu par saint Thomas soit généralement adopté par les Théologiens, il n'est pas de foi.

6. — Le feu de l'enfer est-il de la même espèce que le nôtre ?

De quelque manière que le feu se produise, il est toujours du feu. Il n'y a de diversité dans l'espèce que pour les corps qui lui servent d'aliment, et ce n'est pas autrement que la flamme et le charbon diffèrent spécifiquement. Il en est ainsi du feu de l'enfer ; il est de la même espèce que le nôtre. Existe-t-il dans une matière propre ou dans une matière étrangère ; et quelle est cette matière ? voilà ce que nous ignorons. Il a certainement des propriétés différentes de celles de notre feu terrestre ; par exemple, il n'a besoin ni d'être allumé, ni d'être entretenu par le bois. Mais ces différences n'accusent point, en ce qui est de sa nature même, une diversité d'espèce.

7. — L'enfer est-il sous la terre ?

« Je pense, disait saint Augustin, que nul ne sait en quelle partie du monde est l'enfer, si l'Esprit de Dieu ne le lui a révélé. » Saint Grégoire, interrogé à ce sujet, répondait : « Je n'ose rien définir, de peur d'être téméraire. » Inclinant néanmoins à croire que l'enfer est sous la terre, il démontre que cette opinion est la plus vraisemblable. La première raison qu'il en apporte est déduite du nom même de l'enfer (*infernum*), qui semble indiquer que l'enfer est à la terre ce que la terre est au ciel. La seconde est tirée de ce texte de l'Apocalypse : « Personne ne pouvait, ni au ciel, ni sur la terre, ni sous la terre, ouvrir le livre. » (v, 3.) Ces mots : « sous la terre, » se rapportent aux âmes déjà descendues en enfer. Saint Augustin expose aussi deux inductions en faveur de la même opinion. Les âmes des morts ont péché par amour de la chair ; elles doivent être plon-

gées sous la terre comme la chair morte : voilà la première. Voici la seconde : La tristesse imprime à l'âme une sorte de pesanteur, et la joie une certaine agilité ; il est naturel que les âmes accablées de tristesse descendent dans les plus basses régions de la terre, pendant que les bienheureux monteront au ciel empyrée.



QUESTION 98.

DE LA VOLONTÉ ET DE L'INTELLIGENCE DES DAMNÉS.

Que la volonté des damnés est toujours mauvaise. — Comment ils se repentent. — Voudraient-ils être anéantis? — Désirent-ils que tous les élus soient damnés? — Haïssent-ils Dieu. — Déméritent-ils encore? — Usage qu'ils font de leurs souvenirs. — De quelle manière ils pensent à Dieu. — Voient-ils la gloire des bienheureux?

1. — Toute volonté chez les damnés est-elle mauvaise? Qu'il y ait dans les damnés une volonté naturelle qui les incline au bien, nous l'accordons; mais leur volonté libre est toujours mauvaise, parce que, en voulant quelque bien, ils ne le rapportent pas à la fin dernière, dont ils sont séparés à jamais.

Leur volonté naturelle est tellement viciée par leur malice, que, tout en désirant naturellement un bien, ils ne le veulent pas comme il faut; en outre, ils envisagent comme bon ce qui est mauvais en réalité. Ainsi leur volonté délibérée est toujours mauvaise.

2. — Les damnés se repentent-ils du mal qu'ils ont fait? On se repent du péché de deux manières : directement

et indirectement. Les réprouvés ne s'en repentent pas directement, puisque leur volonté perverse subsiste toujours ; mais ils s'en repentent d'une manière indirecte, en tant qu'ils en détestent la peine.

En aimant l'iniquité, ils maudissent le supplice ; ils se repentent de leurs péchés, sans un changement réel dans leur volonté. Ce qu'ils abhorrent, c'est le châtement du péché, et non ce qu'ils ont désiré en péchant. Il n'est pas un homme en ce monde, si obstiné qu'il soit dans le mal, qui ne se repente indirectement d'un péché qui lui a valu une punition : le châtement comprime les bêtes les plus féroces.

3. — Les damnés voudraient-ils être anéantis ?

« Dans ces jours, les hommes désireront la mort, qui fuira loin d'eux. » (Apoc. ix, 6.) — « O mort, que ta sentence est douce au misérable dont les forces s'épuisent, et qui, dans la défaillance de l'âge, accablé de soucis, sans espoir, a perdu la patience ! » (Eccl. xli, 3.) » Ces deux textes des saintes Écritures démontrent que les damnés préfèrent le néant à leur sort. Ce n'est pas que le néant puisse par lui-même devenir l'objet d'un désir ; mais ils l'appellent comme un terme à leurs maux, et, sous ce rapport, il se présente à eux comme un bien ; car il vaudrait mieux pour eux ne pas exister, ainsi que le marque cette parole de Notre-Seigneur : « Il eût été bon à cet homme de n'être pas né. » (Matth. xxvi, 24.) « Il vaut mieux, disait saint Jérôme, ne pas être que d'être malheureux. » Les damnés peuvent donc préférer, même d'une volonté raisonnable et délibérée, le néant à l'être.

4. — Les damnés voudraient-ils que les élus fussent damnés avec eux ?

Pendant que les bienheureux auront au ciel la charité

la plus parfaite, les damnés seront en proie, dans l'enfer, à la plus mortelle des haines. La pensée même du bonheur des saints augmentera leur supplice, comme le montre cette parole du prophète Isaïe : « Qu'ils voient et qu'ils
« soient confondus, les ennemis de la félicité de votre
« peuple; que le feu de l'envie les dévore. » (xxvi, 11.) Ils voudraient que tous les élus fussent damnés avec eux.

Lorsque le mauvais riche demandait que ses frères ne vinssent pas dans l'enfer avec lui, il comprenait que sa peine serait plus grande si tous ses proches étaient damnés, d'autres jouissant du bonheur des cieux. S'il avait pu voir la damnation de tous les hommes, il y aurait enveloppé ses frères. Les damnés savent bien que, plus ils seront nombreux, plus le supplice de chacun sera grand; mais la haine et l'envie sont portées chez eux à un tel degré, qu'ils aimeraient mieux être plus tourmentés avec un grand nombre que de l'être moins tout seuls.

5. — Les damnés haïssent-ils Dieu ?

Il est écrit: « L'orgueil de ceux qui vous haïssent monte
« toujours. » (Ps. LXXIII, 23.)

Si les damnés voyaient Dieu en lui-même, ils seraient dans l'impossibilité de le haïr; mais, comme ils ne le perçoivent que dans l'exercice de sa justice, c'est-à-dire dans leurs propres châtimens, ils l'abhorrent de toute la haine qu'ils portent à ces châtimens mêmes.

6. — Les damnés déméritent-ils ?

Il faut distinguer entre l'état des damnés avant le jugement et leur état après le jugement.

Tous les Théologiens conviennent qu'après le jugement il n'y aura plus ni mérite ni démérite; car le sort des bons et des méchants sera tellement fixé, qu'il n'y sera désormais rien changé. La bonne volonté des élus sera

une récompense, et non un mérite. La volonté perverse des damnés sera, non un démérite, mais un châtiment. — Plusieurs disent qu'avant le jugement les saints peuvent mériter, et les damnés démériter. Ce sentiment n'est pas admissible en ce qui est de la récompense essentielle ou du châtiment principal : les saints et les damnés ont atteint leur dernier terme ; mais il est permis de l'adopter en le restreignant aux récompenses ou aux punitions accidentelles qui peuvent s'accroître jusqu'au jour du jugement, particulièrement dans les démons et dans les bons anges. Le zèle de ceux-ci conduit certains hommes au salut, d'où résulte une joie plus grande pour toute la milice des cieux ; la perversité de ceux-là en conduit d'autres à la damnation, ce qui accroît la peine de tous les esprits de malice.

7. — Les damnés peuvent-ils faire usage des connaissances acquises sur la terre ?

Abraham disait au mauvais riche : « Souvenez-vous des biens que vous avez reçus pendant votre vie. » (Luc. xvi, 25.) Donc les damnés peuvent se rappeler les choses qu'ils ont vues en ce monde. Leurs souvenirs seront pour eux des sources de tristesse ; ils penseront à la cause de leur damnation, aux biens qu'ils ont perdus sans retour, à l'imperfection de leurs connaissances des choses spirituelles et à la possibilité qu'ils avaient de les rendre parfaites. Ils songeront enfin qu'ils ont perdu la souveraine félicité, qu'ils auraient pu acquérir.

8. — Les damnés penseront-ils parfois à Dieu ?

Les damnés ne penseront pas à Dieu pour le contempler en lui-même ; cette contemplation n'a jamais lieu

sans joie. Mais ils y penseront indirectement, à l'occasion des effets de la justice divine, qui les punira contre leur volonté. Sous ce rapport, la pensée de Dieu peut causer du chagrin, et c'est uniquement de la sorte qu'ils songeront à Dieu.

9. — Les damnés verront-ils la gloire des bienheureux ?

« Du milieu des supplices où il était, le riche vit Abraham, et Lazare dans le sein d'Abraham. » (Luc, xvi, 23.)

Avant le jugement dernier, les damnés voient la gloire des saints ; ils ne savent pas à fond quelle en est la valeur, ils jugent seulement qu'elle est d'un prix inestimable, et c'est là pour eux une torture ; ils la regardent d'un œil jaloux et regrettent de l'avoir perdue : « A cette vue, dit l'auteur de la Sagesse, ils sont dans le trouble et l'effroi. » (v, 2.)

Après le jugement, les damnés seront entièrement privés de la vue des bienheureux. Leur peine, toutefois, au lieu d'être adoucie, s'accroîtra par le souvenir de la gloire manifestée à leurs yeux pendant ou avant le jour du jugement. Ce qui mettra le comble à leur douleur, ce sera d'être jugés indignes même de contempler la gloire que les saints méritent de posséder.



QUESTION 99.

DE LA MISÉRICORDE ET DE LA JUSTICE DE DIEU A
L'ÉGARD DES DAMNÉS.

La justice divine et la peine éternelle. — La miséricorde ne mettra pas de terme aux peines des démons. — Elle permettra pareillement que les hommes, et même les chrétiens, soient punis éternellement. — Les œuvres de miséricorde n'exempteront pas par elles seules de la peine éternelle.

1. — La justice divine exige-t-elle qu'une peine éternelle soit infligée au pécheur ?

Le Seigneur lui-même a dit : « Ceux-ci iront au supplice éternel. » (Matth. xxv, 46.)

Il y a pour la peine, comme pour la faute, deux sortes de mesures : l'intensité et la durée. Que l'intensité du supplice soit proportionnée à la gravité du péché, rien n'est plus juste ; celui qui a commis une action plus criminelle doit subir une peine plus grande, comme le marque cette parole : « Autant il s'est glorifié et plongé dans les délices du péché, autant vous lui infligerez de tourments et de douleurs. » (Apoc. xviii, 7.) Mais la durée de la peine ne répond pas à celle de la faute. L'adultère, par exemple, qui se commet en un instant, n'est pas puni, même d'après les lois humaines, par un châtement d'un instant. La durée de la peine correspond plutôt aux dispositions du pécheur. Il arrive, sous le règne de la

justice divine, quelque chose de semblable à ce qui se passe parmi nous. L'homme qui commet un crime dans la société en est parfois exclu à jamais, et lorsque, n'étant pas frappé d'une exclusion absolue, il doit en re-devenir membre, une peine plus ou moins longue lui est infligée, selon que l'exige sa propre correction. Par le péché mortel, qui brise le lien de la charité, dans laquelle sont unis tous les membres de la cité de Dieu, on encourt l'exclusion totale de la société des saints et l'assujettissement à une peine éternelle. Saint Augustin disait très-bien : « Par le supplice de la première mort, un homme est retranché de la cité mortelle ; et, par le supplice de la seconde mort, il est banni de la cité immortelle. » Que si l'on ne regarde pas comme éternelle la peine infligée par la société, c'est que l'homme ne vit pas toujours ici-bas et que la société elle-même doit finir ; car, supposez qu'une personne dût avoir sur la terre une existence sans terme, elle subirait à jamais la peine de l'exil perpétuel prononcée par la loi humaine. Quant aux hommes qui ne doivent pas être séparés de tout rapport avec les habitants de la cité sainte, je parle de ceux qui péchent véniellement, une peine plus ou moins longue leur est réservée, soit dans ce monde, soit dans le purgatoire, suivant les arrêts de la Justice divine.

Les saints Pères indiquent encore d'autres raisons pour lesquelles une peine éternelle est infligée sans injustice à un péché temporel. — Mépriser la vie éternelle, disent-ils, c'est pécher contre le bien éternel ; or « celui-là, selon la remarque de saint Augustin, est digne d'un mal éternel, qui détruit en lui un bien qui pouvait être éternel. » — « Il appartenait, ajoute saint Grégoire, à la Justice souveraine de ne point laisser sans supplice

« celui qui n'a pas voulu vivre sans péché. » — Tomber dans le péché mortel par un acte de sa volonté, c'est vouloir y demeurer perpétuellement, puisqu'on n'en peut sortir que par le secours de Dieu : ainsi l'homme qui se jetterait dans une fosse, dont il lui serait impossible de se retirer sans un acte de la puissance divine, serait censé vouloir y demeurer à jamais. — Le péché mortel met la fin de l'homme dans la créature et y subordonne en quelque sorte toute sa vie ; car les impies voudraient vivre sans fin, pour demeurer également sans fin dans leurs iniquités. — Le péché mortel attaque Dieu, qui est infini ; sa punition ne pouvant pas être infinie en intensité, il faut qu'elle le soit en durée. — La faute mortelle, enfin, demeure à jamais, puisqu'elle ne saurait être remise sans une grâce que l'homme ne peut plus acquérir après la mort ; la peine ne doit pas cesser tant que subsiste la faute.

Temporaire dans son acte, la faute n'en est pas moins éternelle dans la volonté de celui qui la commet. — Les peines infligées à des péchés mortels inégaux seront inégales en intensité, mais non en durée. — La damnation éternelle des impies peut servir maintenant à la correction des hommes qui font encore partie de l'Eglise. — L'éternité des peines ne sera pas inutile après le jugement ; elle maintiendra sur les coupables le règne de la justice divine, en même temps qu'elle sera un sujet de joie pour les élus, qui, en voyant éclater une telle justice, se réjouiront d'avoir échappé à ses coups, et comprendront combien ils sont redevables à la grâce pour la félicité dont ils jouiront au sein de Dieu.

2. — La miséricorde divine mettra-t-elle un terme au supplice, soit des hommes, soit des démons ?

Le Seigneur dira aux réprouvés : « Allez, maudits, au feu éternel, qui a été préparé pour le diable et ses

« anges. » (Matth. xxv, 41.) Donc le supplice des démons sera éternel.

Origène, qui enseignait que les démons seraient un jour délivrés de l'enfer, attira sur lui la juste réprobation de l'Église. Une telle doctrine contredisait formellement non-seulement la parole de Notre-Seigneur, mais encore cet autre texte de l'Apocalypse : « Le diable, qui les séduisit, fut jeté dans un étang de feu et de soufre, où la bête et les faux prophètes seront tourmentés jour et nuit dans les siècles des siècles. » (xx, 9.) Dieu ne mettra, on le voit, aucun terme au supplice des démons.

La miséricorde de Dieu, toujours subordonnée à sa sagesse, ne saurait s'étendre sur ceux qui se sont obstinés dans leur perversité. Elle s'exercera envers eux, dans ce sens qu'ils seront moins punis qu'ils ne l'auront mérité ; mais elle ne les délivrera jamais entièrement de leurs peines.

3. — La miséricorde divine souffrira-t-elle que les hommes eux-mêmes soient punis éternellement ?

Il est écrit au sujet des élus et des réprouvés : « Ceux-ci iront au supplice éternel ; mais les justes iront à la vie éternelle. » (Matth. xxv, 46.) La vie éternelle n'aura pas de terme ; le supplice des réprouvés n'en aura donc pas non plus. — « La mort, disait saint Jean Damascène, est aux méchants ce que la chute est aux mauvais anges : les uns et les autres continuant d'être obstinés dans le mal, la peine de l'enfer sera perpétuelle pour tous. » — Saint Augustin se sert de cette même comparaison pour établir que les hommes qui meurent sans la charité subiront, aussi bien que les démons, un châtement éternel.

Mais vous direz peut-être : « Dieu sera-t-il éternellement irrité ? » (Ps. lxxvi, 8.) — Ces paroles de David concernent les effets de miséri-

corde qui ne se sont pas rendus indignes de la faveur dont parle le Psalmiste lui-même, quand il ajoute : « Leur changement sera l'œuvre de la droite du Très-Haut. » On peut encore les entendre d'une miséricorde qui relâche quelque chose de la peine des damnés, sans la supprimer totalement ; quoique jamais cette peine ne doive cesser entièrement, il est permis de croire que la miséricorde divine l'adoucirait.

4. — La miséricorde divine ne mettra-t-elle point au moins un terme à la peine des chrétiens ?

« Les méchants, nous dit saint Paul, ne posséderont pas le royaume de Dieu. » (1 Cor. vi, 9.)

Ceux qui se sont écartés de la foi catholique méritent non moins que les infidèles d'être punis. « Il aurait mieux valu pour eux, nous assure saint Pierre, ne pas connaître la voie de la vérité que d'y renoncer après l'avoir connue. » (2 Pier. ii, 21.) Il s'ensuit que les chrétiens eux-mêmes ne seront pas exemptés de la damnation éternelle. Et, en effet, « la foi sans les œuvres est, » au témoignage de saint Jacques, « une foi morte. » (ii, 20.) Jésus-Christ lui-même a prononcé les paroles suivantes : « Ce n'est pas celui qui crie : Seigneur, Seigneur, qui entrera dans le royaume des cieux ; ce sera celui qui fera la volonté de Dieu. » (Matth. vii, 21.) Par conséquent, les chrétiens eux-mêmes qui n'auront pas été rétablis dans la grâce de Dieu avant la mort subiront les peines éternelles, alors même qu'ils auront conservé la foi dans leur cœur.

Il ne servirait à rien de nous alléguer ces paroles : « Celui qui aura cru et qui aura été baptisé sera sauvé. » (Marc, ult. 16.) Le Seigneur parlait de la foi vivante qui opère par l'amour. Avec une telle foi, opposée à toute fausse mortelle, on est toujours sauvé.

5. — Ceux qui auront fait des œuvres de miséricorde n'échapperont-ils point à la peine éternelle ?

« Ni les fornicateurs, ni les adultères ne posséderont le royaume de Dieu. » (1 Cor. vi, 9.) Voilà ce que saint Paul nous déclare. Saint Jacques ne parle pas avec moins de clarté : « Quiconque, dit-il, ayant gardé toute la loi, « la viole en un point, est coupable contre toute la loi. » (II, 10.) Les choses étant ainsi, ceux qui se livrent aux œuvres de miséricorde, et qui cependant commettent des péchés mortels, seront punis éternellement. Sans la charité, en effet, rien n'est méritoire, ni pour la vie éternelle, ni pour l'exemption de la peine éternelle ; rien, pas même les œuvres de miséricorde. Qui osera dire, par exemple, que ceux qui volent de grands biens s'affranchissent de la damnation en faisant l'aumône ?

On nous citerait en vain cette parole : « Bienheureux les miséricordieux, « parce qu'ils obtiendront miséricorde. » (Matth. v, 7.) — Les hommes qui exercent la miséricorde dans les conditions voulues obtiendront eux-mêmes miséricorde ; mais tel n'est pas le cas de ceux qui meurent en péché mortel : ils peuvent seulement espérer un adoucissement aux peines qu'ils méritent.



QUESTION 100.

DE L'ÉTAT DES ÂMES QUI SORTENT DE CE MONDE AVEC
LE PÉCHÉ ORIGINEL SEUL

Etat des âmes dans les limbes. — Etat des âmes dans le purgatoire. — Comment les souffrances de ces dernières sont volontaires.—Effets de ces souffrances.—Existence du purgatoire.—Lieu où il est situé.

1. — Les âmes qui sortent de ce monde avec la seule faute originelle souffrent-elles la peine du feu ?

« La peine de ces âmes, dit saint Augustin, est la plus douce de toutes les peines. » Cela étant, elles n'éprouvent point le supplice du feu, qui est une peine très-grave.

Le péché originel nous ayant privés, non pas d'un bien essentiel à notre nature, mais d'un bien surnaturel qui nous était promis par surcroît, ces âmes ne méritent pas une autre peine que la privation de la vue de Dieu, à laquelle se rapportait le don surnaturel que nous avons perdu.

2. — Les enfants morts sans baptême s'affligent-ils de leur état ?

Il y a dans les enfants morts sans baptême une intelligence qui n'a été faussée par aucun péché actuel. Or la droite raison ne s'attriste pas de n'avoir point ce qui est supérieur à ses facultés. Nul homme sage ne s'afflige de ne pouvoir voler comme l'oiseau, ou de n'être point

assis sur un trône qui ne lui est pas dû. Semblablement, les âmes qui n'ont pas eu la faculté d'obtenir la vie éternelle, et à qui elle n'est pas due d'après leur nature, ne s'attristent point d'être privées de la vue de Dieu. On prétendra peut-être que les enfants morts sans baptême concevront de la douleur en voyant d'autres enfants admis à la vie éternelle. Il n'en sera rien. Ce défaut de grâce ne produira pas plus de tristesse en eux que la privation de certaines faveurs n'afflige les bons chrétiens qui sont témoins oculaires des dons supérieurs que Dieu accorde à leurs semblables.

Quoique séparées de Dieu en ce qui est de la gloire, ces âmes, qui lui sont cependant unies par la participation aux biens de la nature, peuvent puiser en lui, par la connaissance et par l'amour, une certaine jouissance naturelle.

3. — Les peines du purgatoire surpassent-elles toutes les peines temporelles de cette vie ?

Les souffrances du purgatoire l'emportent sur toutes celles de ce monde ; car le feu y agit sur les âmes elles-mêmes, dont le corps tire toute sa sensibilité. La pensée du bien souverain fait aussi beaucoup souffrir ces âmes, précisément parce qu'elles sont près d'en jouir.

« Le feu du purgatoire, dit saint Augustin, est plus cruel que tout ce qu'on peut sentir, voir ou imaginer en cette vie. »

4. — Les peines du purgatoire sont-elles volontaires ?

Ces peines sont contraires à la volonté sous un rapport, et volontaires sous un autre. Les âmes du purgatoire les endurent comme un malade souffre l'application de la pierre infernale pour recouvrer la santé. Elles voudraient certainement en être délivrées, et elles les supportent néanmoins avec résignation.

5. — Les âmes du purgatoire sont-elles punies par les démons ?

Ces âmes ont triomphé de la malice des démons, en évitant le péché mortel : celui qui a remporté une victoire éclatante sur quelqu'un ne doit plus lui être assujéti.

6. — La faute du péché véniel est-elle expiée par la peine du purgatoire ?

Le péché véniel est expié, quant à la faute, par le feu du purgatoire. Saint Paul nous l'apprend, en disant : « Le bois, le foin et la paille, » ce qui signifie les péchés véniels, « sont consumés par le feu purifiant du purgatoire. »

Après cette vie, il n'y a plus lieu à aucun mérite à l'égard de la récompense essentielle ; mais il est encore possible de mériter une récompense accidentelle : c'est ainsi que le péché véniel est remis par le feu du purgatoire à celui qui meurt en état de grâce.

7. — Le feu du purgatoire délivre-t-il de toute la peine due au péché ?

Il en délivre par là même que les âmes paient les dettes qu'elles avaient contractées.

8. — Tel péché véniel est-il puni dans le purgatoire plus longtemps que tel autre ?

Plus la volonté s'est attachée à certains péchés véniels, plus la punition doit être longue : les grandes affections disparaissent lentement ; c'est pourquoi une âme est délivrée plus tôt qu'une autre des peines du purgatoire.

L'intensité de la souffrance répondant à la gravité des péchés véniels considérés en eux-mêmes, et sa durée à l'attachement de la volonté pour ces

péchés, il peut arriver que telle âme qui souffre moins en purgatoire y reste cependant plus longtemps.

9. — Y a-t-il un purgatoire après cette vie ?

Il est écrit : « C'est une sainte et salutaire pratique de
« prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs
« péchés. » (2 Mac. xii, 46.) Ces morts ne sont ni ceux
du ciel, qui n'ont pas besoin de nos suffrages ; ni ceux de
l'enfer, qui ne peuvent être délivrés : donc il y en a d'au-
tres que la prière peut soulager, et ce sont les âmes du
purgatoire, qui, quoique douées de la charité, sans la-
quelle aucune faute n'est remise, n'entreront pas dans le
ciel avant d'être entièrement purifiées.

Nous avons vu ailleurs (1) que, quand le péché mortel
est effacé par la contrition, il reste parfois une dette à
payer, et que les péchés véniels ne sont pas toujours re-
mis avec les péchés mortels. Si tout péché doit recevoir la
punition qu'il mérite, il faut nécessairement que l'homme
qui meurt repentant et absous, mais sans avoir satisfait
suffisamment à la justice de Dieu, soit puni après cette
vie. Nier le purgatoire, ce serait attaquer la justice di-
vine, contredire la foi, renier l'Église, qui prie pour les
morts ; en un mot, tomber dans l'hérésie.

10. — Le lieu où les âmes sont purifiées est-il le même
que celui où les damnés sont punis ?

Ni l'Écriture sainte, ni la raison, ne nous fournissent
aucune solution positive à cet égard. Il est vraisemblable
néanmoins, par les écrits des Pères et par les révélations
faites à plusieurs saints, que le même feu qui punit les

(1) Part. 3, q. 80, a. 4 et 5.

damnés en enfer purifie les âmes justes en purgatoire. « C'est ainsi que, dans le même feu, disait saint Grégoire, « la paille fume et l'or brille. » Suivant cette opinion, le purgatoire toucherait au lieu des supplices éternels et en serait comme la partie supérieure.

FIN

DU SUPPLÉMENT

ET

DE TOUTE

LA SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN.



A. M. D. G.

TABLE ANALYTIQUE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS CE VOLUME.

TROISIÈME PARTIE.

DU CHRIST,

QUI EST LA VOIE POUR ALLER A DIEU.

Quest.		Page.
	30^e tableau synoptique.	10
1	<i>De la convenance de l'incarnation. — Si l'incarnation était convenable. — Si elle était nécessaire. — De l'hypothèse où Adam n'eût pas péché. — Du but de l'incarnation. — Convenance du temps.</i>	11
	DE L'INCARNATION DU CHRIST. (Suite.)	
	MODE DE L'UNION HYPOSTATIQUE.	
	31^e tableau synoptique.	20
2	<i>De l'union du Verbe incarné, considérée en elle-même. — Que l'union s'est faite, non dans la nature divine, mais dans la personne même du Verbe. — Unité de personne en Jésus-Christ. — Union de son âme et de son corps. — Explication plus particulière sur le mode de l'union du Verbe incarné. — Cette union n'est pas accidentelle, bien qu'elle soit créée. — Différence entre l'union et l'assomption. — De la grâce qui a présidé à cette union.</i>	21
3	<i>De l'union quant à la personne divine. — Convenait-il à une personne divine de prendre une autre nature? — Peut-on concevoir que la nature divine prenne une autre nature? —</i>	

Quest.	Page.
De quelle manière l'incarnation est commune aux trois personnes et propre à une seule. — Ce qu'auraient pu faire les trois personnes. — Pourquoi il convenait que le Fils s'incarnât plutôt que les deux autres personnes.	29
4 <i>De l'union quant à la nature humaine.</i> — La nature humaine devait être prise par le Verbe, plutôt que toute autre nature. — Le Verbe n'a pris ni la personne humaine, ni l'homme, et cependant il n'a pas pris une nature séparée de tous les individus. — Pourquoi il convenait que la nature humaine fût prise dans la souche d'Adam.	34
5 <i>De l'union quant aux diverses parties de la nature humaine.</i> — Le Christ a dû prendre un corps véritable, non céleste, mais terrestre, — une chair véritable, — une âme véritable, — une intelligence du même genre que la nôtre.	38
6 <i>De l'ordre de l'assomption.</i> — Le corps a été pris par l'intermédiaire de l'âme; — l'âme, par l'intermédiaire de l'intelligence; — les parties, par l'intermédiaire du tout. — La grâce a-t-elle été l'intermédiaire de l'union ?	42
7 <i>De la grâce du Christ considéré comme individu.</i> — Le Christ, comme homme, a eu la grâce habituelle — et toutes les vertus. — Il n'a eu, à proprement parler, ni la foi, ni l'espérance; — mais il a eu les dons du Saint-Esprit, — la crainte filiale, les grâces gratuitement donuées, et généralement la plénitude de la grâce. — Conséquence de ces vérités.	45
8 <i>De la grâce du Christ considéré comme chef de l'Eglise.</i> — Le Christ est le chef de l'Eglise, — quant aux âmes, et même quant aux corps. — Il est le chef des hommes et des anges. — Identité de sa grâce personnelle et de sa grâce justifiante. — Sous quel rapport il est le seul chef de l'Eglise. — Comment le Diable et l'Antéchrist sont appelés chefs des méchants.	51
9 <i>De la science du Christ en général.</i> — Le Christ, outre la science divine, avait la science des bienheureux. — Il avait aussi une science innée ou infuse, — et une science acquise ou expérimentale.	57
10 <i>De la science bienheureuse de l'âme du Christ.</i> — L'âme du Christ ne comprenait pas le Verbe, qui est infini. — Ce qu'elle a connu en lui. — Perfection avec laquelle elle voyait l'essence divine.	60

Quest.

Page.

- 11 *De la science innée ou infuse du Christ.* — Etendue de la science infuse dans l'âme du Christ. — Son usage, sans le secours des images. — Son rapport avec le raisonnement. — On la compare avec celle des anges. — Elle était une science habituelle, — qui se divisait en plusieurs habitudes distinctes, selon le mode naturel à l'âme humaine. 62
- 12 *De la science acquise de l'âme du Christ.* — Etendue de cette science. — Explication de ces mots : « Il croissait en sagesse, « en âge et en grâce. » — Le Christ n'a rien appris des hommes ni des anges. 65
- 13 *De la puissance de l'âme du Christ.* — L'âme du Christ n'avait pas la toute-puissance absolue. — Sa puissance, relativement à la transformation des créatures, — relativement à son propre corps, — relativement à sa propre volonté. 69
- 14 *Des imperfections corporelles du Christ.* — Que le Christ a dû prendre les imperfections du corps humain. — Était-il dans la nécessité d'en subir les suites ? — Peut-on dire qu'il les a contractées ? — Fallait-il qu'il les prit toutes ? 71
- 15 *Des défaillances de l'âme du Christ.* — Point de péché dans l'âme du Christ. — Point de concupiscence, foyer du péché. — Point d'ignorance. — Impressions ou passions dont le Christ a été susceptible. — Douleur sensible. — Tristesse. — Crainte. — Admiration. — Colère produite par le zèle de la gloire de Dieu. — Son âme avait cependant la claire vue. 75

DE L'INCARNATION DU CHRIST. (Suite.)

EFFETS OU CONSÉQUENCES DE L'UNION HYPOSTATIQUE.

32^e tableau synoptique.

- 16 *Des effets ou conséquences de l'union hypostatique quant à l'être même du Christ.* — On pose les règles de la communication des idiomes par l'examen de plusieurs propositions dont on montre la vérité ou la fausseté. 82
- 17 *Conséquences de l'union hypostatique quant à l'unité du Christ.* — Le Christ est un seul être. 89
- 18 *Des conséquences de l'union hypostatique quant à la volonté du Christ.* — Diverses espèces de volontés dans le Christ.

Quest.	Page.
— Il avait le libre arbitre. — Conformité de sa volonté humaine avec la volonté divine. — Point de volontés contraires.	90
19 <i>Des conséquences de l'union hypostatique quant aux opérations du Christ.</i> — Deux opérations dans le Christ. — Unité de son opération humaine, plus grande qu'en nous. — Mérite des opérations du Christ pour lui-même et pour nous.	94
20 <i>De la soumission du Christ envers son Père.</i> — De quelle manière le Christ a été soumis à son Père. — Comment on peut dire qu'il a été soumis à lui-même.	97
21 <i>De la prière du Christ.</i> — Pourquoi il convenait au Christ de prier. — Il a prié pour lui-même et pour les autres. — Comment ses prières ont toujours été exaucées.	99
22 <i>Du sacerdoce du Christ.</i> — Le Christ est prêtre et victime. — Effets de son sacerdoce pour l'expiation de nos péchés. — Perpétuité de ce sacerdoce, qui est selon l'ordre de Melchisédech.	102
23 <i>De l'adoption du Christ.</i> — Dieu adopte des enfants. — C'est l'œuvre de la Trinité tout entière. — La créature raisonnable est seule susceptible d'être adoptée. — Le Christ est Fils de Dieu par nature.	106
24 <i>De la prédestination du Christ.</i> Il est exact de dire que le Christ a été prédestiné. — Sa prédestination est le modèle et la cause de la nôtre.	109
25 <i>De l'adoration due au Christ.</i> — Pluralité de motifs dans le culte de latrie et unité d'adoration. — Du culte rendu à l'humanité du Christ, — à son image, — à la vraie Croix. — Du culte d'hyperdulie rendu à la sainte Vierge. — Vénération des reliques.	111
26 <i>Du Christ comme médiateur</i> — Le Christ est le seul médiateur véritable. — Il est médiateur comme homme.	117

DE L'INCARNATION DU CHRIST. (Suite.)

SES ACTIONS ET SES SOUFFRANCES.

33^e tableau synoptique.

27 <i>Sanctification de la Vierge Marie.</i> — Sanctification de Marie. — Grâces dont elle a été comblée. — On établit qu'elle n'a jamais commis aucun péché.	121
---	-----

Quest.

Page.

- 28 *De la virginité de Marie.* — Marie a été vierge dans l'enfantement, — pendant l'enfantement — et après l'enfantement. — Elle fit vœu de virginité après son mariage. 126
- 29 *Du mariage de la Mère de Dieu.* — Notre-Seigneur devait naître d'une Vierge mariée. — Il y eut un véritable mariage entre Marie et Joseph. 129
- 30 *De l'Annonciation de la bienheureuse Vierge Marie.* — Nécessité de l'Annonciation. — Un ange devait être employé pour ce message. — Sous quelle forme il devait apparaître. — De l'ordre qui fut suivi. 131
- 31 *De la conception du Sauveur quant à la matière dont son corps a été formé.* — Le Christ a pris son corps d'Adam, d'Abraham et de David. — Sa généalogie. — Il a dû naître d'une femme. — Son corps a été formé du sang très-pur de la Vierge. — Son rapport avec les patriarches. — Exemption du péché. 134
- 32 *De la conception du Christ quant à son principe actif ou formel.* — Formation du corps du Christ par le Saint-Esprit. — En quel sens le Fils de Dieu a été conçu du Saint-Esprit. — Pourquoi le Saint-Esprit n'est pas appelé le Père du Christ. — Que la bienheureuse Vierge n'a pas participé activement à cette conception. 140
- 33 *Du mode et de l'ordre de la conception du Christ.* — A quel instant le corps du Christ a eu sa forme. — A quel instant il a été animé. — Du moment où il a été pris par le Verbe. — Sa conception a été à la fois naturelle et surnaturelle. 143
- 34 *De la perfection de l'Enfant conçu.* — Sanctification de son âme et de son corps, au premier instant de la conception. — Usage du libre arbitre. — Possession de la vision béatifique. 144
- 35 *De la naissance du Christ* — Que la naissance s'attribue à la personne. — Double naissance du Christ. — Marie est sa mère. — Peut-on dire que la bienheureuse Vierge est mère de Dieu? — Sa joie dans l'enfantement. — Convenance du lieu et du temps où le Sauveur est né. 147.
- 36 *De la manifestation de la naissance du Christ.* — La naissance du Christ n'a pas dû être manifestée à tous les hommes; — mais elle a dû l'être à quelques-uns. A qui? — De quelle manière a-t-elle dû l'être? — Ordre des manifestations. — Nature de l'étoile qui apparut aux mages. — Adoration des mages. 152

Quest.	Page.
37 <i>Des prescriptions légales observées à l'égard de l'Enfant Jésus ; et, d'abord, de la circoncision. - Convenance de la circoncision. — Le nom de Jésus. — Son oblation. — La purification de Marie.</i>	158
38 <i>Du baptême de Jean. — Convenance du baptême de Jean-Baptiste. — Ce baptême venait de Dieu. — Ses effets. — A quel moment il a dû cesser. — Nécessité de recevoir le baptême du Christ après celui de Jean.</i>	161
39 <i>Du baptême reçu par le Christ. — Motifs qui ont porté Notre-Seigneur à se faire baptiser par Jean. — Pourquoi il a voulu être baptisé dans sa trentième année. — Pourquoi il a voulu l'être dans le fleuve du Jourdain. — Les cieus s'ouvrent, symbole. — Le Saint-Esprit, sous la forme d'une colombe. — Voix du Père.</i>	164
40 <i>Du genre de vie adopté par le Christ. — Notre-Seigneur a dû vivre de la vie sociale, — être pauvre plutôt que riche, — et observer la loi mosaïque.</i>	169
41 <i>De la tentation du Christ. — Pourquoi le Christ devait être tenté. — Du lieu de la tentation, — du temps, — du mode et de l'ordre.</i>	173
42 <i>De la prédication du Christ. — La doctrine évangélique devait être annoncée d'abord aux Juifs. — Notre-Seigneur devait prêcher avec liberté, sans craindre de les offenser. — Publicité de sa doctrine. — Il ne convenait pas qu'il l'écrivît lui-même.</i>	176
43 <i>Des miracles du Christ considérés en général. — Pourquoi il convenait que Notre-Seigneur fit des miracles. — Ceux qu'il a opérés émanaient de sa puissance divine. — Du temps où il a dû en commencer le cours. — Comment ils démontrent sa divinité.</i>	180
44 <i>De chaque genre de miracle en particulier — Convenance des miracles opérés sur les substances spirituelles, — sur les corps célestes, — sur les hommes, — et sur les créatures privées de raison.</i>	184
45 <i>Du miracle de la Transfiguration en particulier. — But de la Transfiguration. — De quelle nature était la clarté que l'on y vit. — Dessein de Dieu dans le choix des témoins. — Pourquoi la voix du Père se fit entendre.</i>	186

DE L'INCARNATION DU CHRIST. (Suite.)

SES ACTIONS ET SES SOUFFRANCES. (Suite.)

34^e tableau synoptique.Page.
190

Quest.

- 46 *De la passion du Christ.* — Nécessité de la passion du Christ. — Notre délivrance pouvait-elle s'accomplir sans elle? — Sa convenance pour notre salut. — Du supplice de la croix. — Etendue des souffrances de Notre-Seigneur dans sa passion. — De l'état de son âme sous le rapport de la vision béatifique. — Du temps de la passion; — du lieu. — Des deux voleurs. — Le Christ a souffert comme homme. 191
- 47 *De la cause efficiente de la passion du Christ.* — Les persécuteurs furent la cause efficiente de la passion; — en quel sens le Christ lui-même en a été la cause. — Explication de ces mots: « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort. » — Comment Dieu le Père l'a livré à la mort. — Rôle des Gentils dans sa passion. — Les Juifs le connaissaient-ils? — Quels ont été les plus coupables d'entre eux. 202
- 48 *Du mode par lequel la passion du Christ a produit son effet.* — La passion du Christ a produit notre salut par mode de mérite. — Elle a satisfait pour nos péchés avec surabondance. — Elle fut un véritable sacrifice. — Elle a produit notre rédemption. — Aussi notre rédemption est-elle l'œuvre exclusive du Christ, qui, comme homme, en a été la cause instrumentale, et, comme Dieu, la principale cause efficiente. 207
- 49 *Des effets de la passion du Christ.* — La passion du Christ nous a délivrés du péché, de l'esclavage du démon — et de la damnation éternelle. — Elle nous a réconciliés avec Dieu — et ouvert la porte du ciel. — Elle a mérité au Christ lui-même sa propre exaltation. 211
- 50 *De la mort du Christ.* — Pourquoi il a fallu que le Christ mourût. — La divinité n'a pas été séparée de son corps, — ni à plus forte raison de son âme. — A-t-il été homme pendant les trois jours de sa mort? — Comment sa mort a été la cause de notre salut. 215
- 51 *De la sépulture du Christ.* — Convenance de la sépulture de

Quest.	Page.
Notre-Seigneur. — Son corps a été exempt de corruption. — Pourquoi il n'est resté qu'un jour et deux nuits dans le tombeau.	219
52 <i>De la descente du Christ aux enfers.</i> — Convenance de la descente du Christ aux enfers. — Sa présence substantielle dans le séjour des justes. — Il y a été tout entier pendant que son corps était dans le tombeau. — Il n'a délivré aucun damné de l'enfer. — Toutes les âmes du purgatoire n'ont pas été affranchies.	222
53 <i>De la résurrection du Christ.</i> — Nécessité de la résurrection du Christ. — Convenance de son accomplissement le troisième jour. — Sa supériorité sur les autres. — Sa cause.	226
54 <i>Des qualités du Christ ressuscité.</i> — Identité du corps du Christ. — Son état glorieux. — Ses cicatrices.	229
55 <i>De la manifestation de la résurrection.</i> — La résurrection a dû être manifestée, non à tout le peuple, mais à des témoins choisis. — Du message des anges. — Le Christ ressuscité n'a pas dû converser continuellement avec ses disciples. — Pourquoi il a pris parfois une figure étrangère. — Comment il a prouvé sa résurrection.	232
56 <i>De la résurrection du Christ considérée comme cause de la nôtre.</i> — Que la résurrection du Christ est la cause de notre résurrection corporelle et spirituelle.	238
57 <i>De l'ascension du Christ.</i> — Pourquoi le Christ a dû monter dans les cieux. — En quel sens il y est monté selon sa nature divine. — Par quelle vertu il y est monté. — Sa sublime élévation au-dessus de toutes les créatures. — Effets de l'ascension sur notre salut.	240
58 <i>De la place que le Christ occupe à la droite de son Père.</i> — Signification de ces paroles : « Il est assis à la droite de Dieu le Père. » — Que ce privilège est exclusivement propre au Christ.	244
59 <i>Du pouvoir judiciaire du Christ.</i> — Le pouvoir judiciaire ne convient proprement qu'au Christ. — Il a ce pouvoir comme Dieu et comme homme. — Il l'a mérité comme homme. — Tout est soumis à son jugement. — Nécessité d'un jugement final ou dernier. — Il jugera, comme homme, les anges eux-mêmes.	246

DES SACREMENTS.

35^e tableau synoptique.Page.
252

Quest.

- 60 *De la nature des sacrements* — Les sacrements sont des signes. — Cas où un signe est un sacrement. — Ce qui est signifié. — Du signe sensible. — Nécessité d'une matière déterminée par Dieu. — Nécessité des paroles qui constituent la forme. — On ne doit rien changer à la forme des sacrements. 253
- 61 *De la nécessité des sacrements.* — Nécessité des sacrements. — Elle ne date que du péché. — Nécessité des sacrements sous la loi ancienne. — Nécessité des sacrements sous la loi nouvelle. 259
- 62 *De la grâce sacramentelle* — Les sacrements sont la cause instrumentale de la grâce. — Ce qu'ils ajoutent aux vertus et aux dons. — Comment ils contiennent la grâce. — D'où ils tirent leur efficacité. — De ceux de l'ancienne loi. 263
- 63 *Du caractère sacramentel.* — Certains sacrements impriment un caractère. — Définition du caractère. — Son siège. — Le caractère est indélébile. — Tous les sacrements ne l'impriment pas. 268
- 64 *De la cause des sacrements.* — Dieu est la première cause des sacrements ; le ministre, la cause secondaire ou instrumentale. — Institution divine des sacrements. — Puissance de Jésus-Christ, comme Dieu et comme homme, dans les sacrements. — Quelle puissance le Sauveur aurait pu communiquer à ses ministres. — Validité des sacrements conférés par de mauvais ministres. — Péchés de ces ministres. — Des sacrements administrés par les anges. — De l'intention. — De la foi. — Si la droiture d'intention est nécessaire. 272
- 65 *Du nombre des sacrements.* — Il y a sept sacrements. — Leur ordre respectif. — Excellence et supériorité de l'Eucharistie. — Trois sacrements plus spécialement nécessaires au salut. 280

DU BAPTÊME ET DE LA CONFIRMATION.

36^e tableau synoptique.

286

- 66 *De la nature du baptême.* — Le sacrement du Baptême consiste dans l'ablution accomplie avec la forme prescrite. -

Quest.	Page.
Epoque de son institution. — Sa matière propre. — Sa forme. — Peut-on le réitérer? — Son rit. — Convient-il de distinguer trois baptêmes? — Que le baptême de sang est supérieur aux autres.	287
67 <i>Des ministres du baptême.</i> — Que les prêtres, et non les diacres, sont les propres ministres du baptême. — Cependant un laïque peut baptiser en cas de nécessité. — Nécessité d'un parrain. — Ses devoirs.	297
68 <i>Du sujet du baptême.</i> — Précepte de recevoir le baptême. — Nécessité de ce sacrement pour le salut. — Faut-il le différer? — Quelle sorte de pécheurs on doit baptiser. — Il ne faut imposer à ceux que l'on baptise ni pénitence, ni confession. — Nécessité de l'intention et de la foi chez le baptisé. — Du baptême des enfants des infidèles. — Des enfants renfermés dans le sein de leur mère. — Des furieux et des fous.	302
69 <i>Des effets du baptême.</i> — Le baptême efface tous les péchés — et décharge de toute la dette des péchés; — mais il n'entre pas dans les desseins de Dieu qu'il détruise les maux de cette vie avant la résurrection générale. — Il confère à l'homme, et même aux enfants, la grâce et les vertus. — Il ouvre les portes du ciel. — En quel sens il ne produit pas chez tous un égal effet. — La feinte en empêche l'effet.	310
70 <i>De la circoncision qui a précédé le baptême</i> — Que la circoncision était la figure du baptême. — Son institution. — Convenance de son rit. — Conférait-elle la grâce?	316
71 <i>Des préparatifs du baptême.</i> — Le catéchisme. — L'exorcisme. — Efficacité de l'exorcisme. — Qui peut catéchiser et exorciser.	319
72 <i>Du sacrement de Confirmation.</i> — Définition de la Confirmation. — Matière et forme de ce sacrement. — Caractère qu'il imprime. — Il suppose le baptême. — De la grâce qu'il confère. — Tous les fidèles doivent le recevoir. — Obligation du confirmé. — Du parrain, — du ministre, — et du rit de ce sacrement.	321
DE L'EUCCHARISTIE.	
37^e tableau synoptique.	
73 <i>Du sacrement de l'Eucharistie considéré dans sa nature.</i> —	322

Quest.

Page.

- Pourquoi l'Eucharistie prend rang parmi les sacrements. —
— Unité de ce sacrement. — Sa nécessité pour le salut. —
Noms divers qu'on lui donne. — Son institution. — L'agneau
pascal était sa principale figure. 333
- 74 *De la matière de l'Eucharistie.* — Le pain et le vin sont la
matière de l'Eucharistie. — La quantité n'en est pas déter-
minée. — La pain doit être de froment. — Règle à l'égard du
pain azyme et du pain fermenté. — Le vin de la vigne est seul
admissible. — Du mélange de l'eau. — Règle sur la quantité
d'eau. 339
- 75 *Du changement du pain et du vin au corps et au sang du
Christ.* — Dogme de la présence réelle. — La transubstantia-
tion. — Pourquoi les espèces du pain et du vin subsistent après
la consécration. — Que la conversion se fait instantanément. —
Ce que l'on doit penser de cette proposition : Le corps de
Jésus-Christ est fait du pain. 343
- 76 *De quelle manière Jésus-Christ existe dans l'Eucharistie.* —
Jésus-Christ est tout entier dans l'Eucharistie, — sous chacune
des deux espèces, — et même sous chaque partie des deux
espèces, — non comme dans un lieu, — mais à la manière
de la substance, — c'est-à-dire invisiblement, — alors même
qu'il se manifeste par quelques apparitions. 350
- 77 *Des accidents qui restent dans l'Eucharistie.* — Comment les
accidents du pain et du vin existent dans l'Eucharistie. — Qu'ils
sont dans la quantité commensurable. — Leur action sur les
corps environnants. — De leur altération. — Il s'en peut en-
gendrer quelque chose. — De quelle manière ils peuvent nour-
rir. — De leur fractionnement. — Ce qui arrive quand on mêle
quelque liqueur au vin consacré. 356
- 78 *De la forme du sacrement de l'Eucharistie.* — Paroles qui
constituent la forme de ce sacrement. — Convenance de cette
forme pour la consécration du pain. — Convenance de cette
forme pour la consécration du vin. — Vertu de ces paroles ; —
leur vérité. — Rapport de ces deux formes. 364
- 79 *Des effets de l'Eucharistie.* — L'Eucharistie confère la grâce
— et la vie éternelle. — Elle exige l'état de grâce ; mais elle
le donne parfois. — Son effet à l'égard des péchés véniels et
de la peine due au péché. — Son efficacité pour préserver des

Quest.	Page.
péchés à venir. — Elle sert comme sacrifice à l'homme qui ne communie pas. — Quels péchés véniels empêchent l'effet du sacrement.	366
80 <i>De l'usage de l'Eucharistie ou de la communion.</i> — Communion sacramentelle et communion spirituelle. — La communion eucharistique est particulière à l'homme. — Les méchants et les bons reçoivent Jésus-Christ. — Du sacrilège, péché grave, mais non le plus grave de tous les péchés. — Pécheurs auxquels on doit refuser l'Eucharistie. — Obstacles à la communion : — du jeûne ; — du défaut de raison. — Est-il bon de communier tous les jours ? — Obligation de communier. — Le prêtre doit communier sous les deux espèces.	374
81 <i>De l'usage que le Christ a fait de l'Eucharistie.</i> — Jésus-Christ a pris lui-même son corps. — Il l'a donné à Judas. — En quel état était son corps quand il l'a donné à ses disciples. — Ce qui serait advenu, si l'Eucharistie avait été consacrée pendant sa mort.	384
82 <i>Du ministre de l'Eucharistie.</i> — Les prêtres sont les ministres de l'Eucharistie. — Conséquences de cette vérité. — Au nom de qui ils consacrent. — Les mauvais prêtres consacrent valablement. — En quel sens la messe d'un bon prêtre vaut plus que celle d'un mauvais. — Les hérétiques, les schismatiques consacrent-ils ? — Est-il permis d'entendre leur messe ? — De l'obligation pour les prêtres de célébrer.	387
83 <i>Du rit de l'Eucharistie.</i> — Pourquoi l'Eucharistie est appelée l'immolation du Christ. — Du temps et de l'heure où il convient de célébrer. — Pour quel motif on consacre les objets qui servent à ce sacrement. — Explication des prières et des cérémonies de la messe. — Moyen d'obvier aux accidents.	393

DE LA PÉNITENCE.

38^e tableau synoptique.

84 <i>De la Pénitence considérée comme sacrement.</i> — La Pénitence est un sacrement. — Sa matière et sa forme. — Sa nécessité pour le salut. — Pourquoi ce sacrement est appelé une seconde planche. — Son institution. — De la durée de la pénitence. — Doit-elle être continuelle ? — De la réitération du sacrement de Pénitence.	404
	405

Quest.

Page.

- 85 *De la pénitence considérée comme vertu.* — La pénitence est une vertu — spéciale, — qui fait partie de la justice et dont la volonté est le siège. — Elle a son commencement dans la crainte. — Elle n'est pas la première de toutes les vertus. 414
- 86 *De la rémission des péchés mortels.* — La pénitence remet tous les péchés. — Aucun péché mortel n'est remis sans elle. — Elle ne remet point un péché mortel sans les autres. — Peine temporelle qui reste après le péché pardonné. — Ce que l'on appelle les restes du péché. — Comment la rémission de la faute est l'effet de la pénitence. 417
- 87 *De la rémission des péchés véniels.* — Le péché véniel n'est pas remis sans la pénitence ; mais il peut l'être sans une nouvelle infusion de la grâce sanctifiante. — Actions qui le remettent. — Il ne l'est pas sans le péché mortel. 422
- 88 *Du retour des péchés remis par la pénitence.* — Effet d'un péché subséquent sur les péchés remis. — Effet plus spécial de quatre péchés. — Culpabilité du péché subséquent comparée à celle des péchés remis. — Si l'ingratitude qui fait revivre les péchés remis est un péché spécial. 425
- 89 *Du rétablissement des vertus par la pénitence.* — Effets de la pénitence sur les vertus, sur les dignités, — sur les œuvres faites dans la charité, — et sur les œuvres faites sans la charité. 427
- 90 *Des parties de la pénitence en général.* — Que ces parties sont la contrition, la confession et la satisfaction. 431

SUPPLÉMENT A LA TROISIÈME PARTIE. 433

DE LA PÉNITENCE. (Suite.)

DES PARTIES DE LA PÉNITENCE EN PARTICULIER.

3^e tableau synoptique. (Supplément.) 434

- 1 *De la nature de la contrition.* — Définition de la contrition. — Son rapport avec la vertu de pénitence. — L'attrition n'est pas la contrition. 435
- 2 *De l'objet de la contrition.* — La peine méritée, — le péché

Quest.	Page.
originel, — tous les péchés actuels, — les péchés futurs, — chaque péché mortel en particulier, — sont-ils l'objet de la contrition ?	438
3 <i>De l'étendue de la contrition.</i> — Comment il faut entendre que la contrition est la plus grande douleur que l'homme puisse éprouver. — La contrition peut-elle être excessive? Devons-nous avoir plus de douleur d'un péché que d'un autre.	441
4 <i>De la durée de la contrition.</i> — En quel sens la vie présente est un temps de contrition. — De la douleur continuelle du péché. — Que la contrition n'existe plus après la mort.	443
5 <i>De l'effet de la contrition.</i> — La rémission du péché, et parfois celle de toute la peine, est l'effet de la vraie contrition.	444
6 <i>De la nécessité de la confession.</i> La confession est nécessaire au salut de tous ceux qui ont péché mortellement depuis le baptême. — Le Pape lui-même n'en pourrait pas dispenser quelqu'un. — Est-on obligé de se confesser immédiatement après un péché mortel ?	447
7 <i>De la définition de la confession.</i> — Définition donnée par saint Augustin. — La confession est un acte de la vertu de pénitence.	451
8 <i>Du ministre de la confession.</i> — On doit se confesser à son propre prêtre, sauf dispense. — Tout prêtre peut absoudre un pénitent à l'article de la mort. — De la pénitence à imposer.	453
9 <i>Des qualités de la confession.</i> — Il n'est pas nécessaire que la confession soit faite dans la charité. — Elle doit être entière. — Seize qualités que lui assignent les Théologiens.	457
10 <i>Des effets de la confession.</i> — La confession délivre de la mort du péché — et contribue, surtout par sa réitération, à la diminution de la peine temporelle. — Elle ouvre le paradis — et nous donne l'espérance du salut. — Un mot sur les péchés mortels oubliés.	460
11 <i>Du sceau de la confession.</i> — Stricte obligation du sceau de la confession. — Son étendue quant aux péchés et aux personnes. — De la permission donnée par le pénitent. — De la connaissance extérieure que l'on a du péché.	463
12 <i>Définition de la satisfaction.</i> — La satisfaction est un acte	

Quest.

Page.

de la vertu de justice. — Appréciation de la définition qu'en donne le Maître des Sentences.

465

13 *De la possibilité de la satisfaction.* — En quel sens l'homme peut satisfaire à Dieu. — De la satisfaction accomplie par un autre.

467

14 *De la qualité de la satisfaction.* — On ne satisfait pas pour un péché mortel sans satisfaire pour les autres. — Peut-on satisfaire pour les péchés remis antérieurement ? — Des œuvres faites en péché mortel. — Leur utilité.

469

15 *Des moyens de satisfaire* — Toute satisfaction implique une œuvre pénale. — Les fléaux de cette vie peuvent être satisfactoirs. — Trois espèces de satisfaction : l'aumône, le jeûne et la prière.

472

DE LA PÉNITENCE. (Suite.)

38^e tableau synoptique. (Suite.)

476

16 *Du sujet de la pénitence.* — On examine si les innocents, les saints et les anges sont susceptibles de la vertu de pénitence.

477

17 *Existence du pouvoir des clefs.* — Il y a dans l'Église un pouvoir des clefs. — Ces clefs consistent dans le pouvoir de lier et de délier. Pourquoi Notre-Seigneur promettait à saint Pierre les clefs, et non pas seulement la clef du royaume des cieux.

478

18 *Des effets du pouvoir des clefs.* — Le pouvoir des clefs s'étend à la rémission du péché, — à la peine éternelle, — et parfois à la peine temporelle. — Le prêtre peut lier et délier, — mais non arbitrairement.

481

19 *Des ministres des clefs.* — Les prêtres de l'ancienne loi n'avaient pas le pouvoir des clefs. — Jésus l'a possédé dans toute son excellence. — Les prêtres seuls, à l'exclusion des laïques, jouissent de ce pouvoir. — Les mauvais prêtres le conservent, tant que l'Église ne leur retire pas la juridiction.

484

20 *De ceux sur qui peut s'exercer le pouvoir des clefs.* — Pour exercer le pouvoir des clefs, il faut un pouvoir de juridiction. — Il y a, de plus, des cas réservés. — Un prêtre peut parfois exercer le pouvoir des clefs à l'égard de son supérieur.

487

21 *De l'excommunication.* — Sa définition, — sa convenance

Quest.	Page.
<i>et ses causes.</i> — Examen de la définition que l'on donne de l'excommunication. — Raisons qui obligent l'Eglise à excommunier. — S'il est permis d'excommunier pour un dommage temporel. — De l'excommunication injuste.	490
22 <i>De ceux qui peuvent porter l'excommunication et de ceux qui peuvent l'encourir.</i> — Tout prêtre n'a pas le droit d'excommunier. — Un homme qui n'est pas prêtre a quelquefois ce droit. — L'excommunié et le suspens ne l'ont point. — On ne peut excommunier que son inférieur. — On n'excommunie point collectivement une corporation entière. — Réitération de l'excommunication.	493
23 <i>De la communication avec les excommuniés.</i> — Des cas où il est permis d'avoir des rapports avec un excommunié. — Des cas où l'on encourt soi-même l'excommunication. — Y a-t-il toujours péché mortel à communiquer avec un excommunié hors les cas permis par le droit ?	495
24 <i>De l'absolution de l'excommunication.</i> — Qui peut relever de l'excommunication ? — Un excommunié peut-il être absous contre sa volonté ? L'absolution d'une excommunication implique-t-elle toujours l'absolution de toutes celles que l'on a encourues ?	499
25 <i>Des indulgences considérées en elles-mêmes.</i> — Efficacité des indulgences. — Elles ont la valeur qu'elles expriment. — Causes de leur concession.	500
26 <i>De ceux qui peuvent accorder des indulgences.</i> Ce pouvoir n'appartient pas aux curés. — Un diacre ou tout autre qui n'est pas prêtre peut le posséder par délégation. — Du pouvoir de l'évêque dans la concession des indulgences. — Que l'état de péché n'enlève pas ce pouvoir.	506
27 <i>De ceux qui peuvent gagner les indulgences.</i> — Les indulgences ne profitent ni à ceux qui sont en état de péché mortel, — ni à ceux qui ne remplissent pas les conditions prescrites. — Rien ne s'oppose à ce que les religieux et celui-là même qui les établit puissent les gagner.	505
28 <i>Du rit de la pénitence solennelle.</i> — Utilité de la pénitence solennelle. — Elle ne doit pas être réitérée. — On ne l'impose ni aux femmes, ni aux clercs.	507

DE L'EXTRÊME-ONCTION ET DE L'ORDRE.

29^e tableau synoptique.Page.
510

Quest.

- 29 *Du sacrement de l'Extrême-Onction. — Sa nature. — Son institution.* — L'Extrême-Onction est un sacrement qui a pour matière l'huile d'olive consacrée par l'évêque, et pour forme la prière usitée dans l'Eglise. 511
- 30 *Des effets de l'Extrême-Onction.* — Ce sacrement contribue indirectement à la rémission des péchés. — Il a pour effet direct de donner de la force à notre âme. — Il rétablit parfois la santé du corps. — Il n'imprime pas un caractère. 515
- 31 *Du ministre de l'Extrême-Onction.* — Ni les laïques ni les diacres ne confèrent ce sacrement. — L'évêque n'est pas le seul qui puisse l'administrer. 517
- 32 *De la réception de l'Extrême-Onction.* — Les malades seuls reçoivent ce sacrement ; — encore faut-il qu'ils soient près de leur fin. — Les fous, les insensés et les enfants doivent-ils être administrés ? — Sur quelles parties du corps il faut faire les onctions. 518
- 33 *De la réitération de l'Extrême-Onction.* — Que ce sacrement peut être réitéré. — Doit-il l'être dans le cours d'une même maladie ? 520
- 34 *Du sacrement de l'Ordre, considéré dans sa nature et ses parties.* — Convenance d'un Ordre dans l'Eglise. — Définition de l'Ordre. — Que l'Ordre est un sacrement. — Sa forme. — Sa matière. 522
- 35 *Des effets de l'Ordre* — La grâce sanctifiante. — Le caractère. — Condition de ces effets. — Le caractère baptismal. — L'ordinand doit-il être confirmé ? — Est-il nécessaire qu'il ait reçu les Ordres inférieurs ? 525
- 36 *Des qualités requises dans les ordinands.* — Que la sainteté de vie est nécessaire. — De la science. — Le pouvoir d'Ordre est attaché au sacrement, et non au mérite de la vie. — Quel péché on commet en ordonnant des indignes, — ou en exerçant les fonctions de son Ordre en état de péché. 528
- 37 *De la distinction des Ordres entre eux ; de leurs fonctions*

Quest.	Page.
<i>et du caractère qu'ils impriment.</i> — On doit admettre sept Ordres distincts. Il y a des Ordres sacrés et des Ordres non sacrés. — Fonctions de chaque Ordre. — A quel moment de l'ordination le caractère de l'Ordre est conféré à l'ordinand.	532
38 <i>Du ministre de ce sacrement.</i> — L'évêque a seul le pouvoir de conférer les Ordres sacrés. — Ce qu'il faut penser de l'ordination chez les hérétiques.	536
39 <i>Des empêchements de l'Ordre.</i> — Pourquoi le sexe féminin est un empêchement absolu. — Du défaut d'âge. — De l'esclavage. — De l'homicide. — De l'illégitimité de la naissance. — De la mutilation des membres.	538
40 <i>De certaines choses qui se rattachent à l'Ordre.</i> — La tonsure. — L'épiscopat. — La papauté. — Les vêtements.	541

DU MARIAGE.

40^e tableau synoptique. 548

41 <i>Du mariage considéré comme fonction naturelle.</i> — En quel sens le mariage appartient au droit naturel. — Il n'est pas de précepte. — Licité et mérite de son usage.	549
42 <i>Du mariage considéré comme sacrement.</i> — Le mariage est un sacrement. — Son institution avant le péché, — après le péché, — et sous la loi nouvelle. — Grâce qu'il confère. — Son usage n'est pas de nécessité de sacrement.	553
43 <i>Des fiançailles.</i> — Définition des fiançailles. — De l'âge requis. — Comment elles sont dirimées.	555
44 <i>De la définition du mariage.</i> — Le mariage est une union, — qui a reçu différents noms. — Sa définition.	557
45 <i>Du consentement au mariage.</i> — Si le consentement est la cause efficiente du mariage. — Nécessité des paroles. — Du consentement donné au futur. — De l'absence du consentement intérieur. — Du consentement secret.	559
46 <i>Du consentement confirmé par serment ou par des rapports charnels.</i> — Ni le serment, ni les rapports charnels, ne constituent un vrai mariage sans le consentement exprimé au présent.	562
47 <i>Du consentement forcé et conditionnel.</i> — Que le consente-	

Quest.

Page.

- ment peut être forcé. — De la crainte. — Le consentement forcé ne produit pas le mariage. — Du consentement conditionnel. — Un père peut-il contraindre ses enfants à se marier? 563
- 48 *De l'objet du consentement.* — Quel est l'objet du consentement. — Du consentement donné pour une cause inconvenante. 566
- 49 *Des biens du mariage.* — Il doit y avoir des biens qui excusent le mariage. — Quels sont ces biens. — Le sacrement est le plus important. — L'action du mariage est excusée par ces biens. Elle ne le serait pas sans eux. — Ce qu'il faut penser de celui qui accomplit cette action pour le seul plaisir. 567
- 50 *Des empêchements du mariage.* — Énumération des empêchements du mariage. 571
- 51 *De l'empêchement de l'erreur.* — L'erreur est un empêchement. — De quelle erreur il s'agit. 573
- 52 *De l'empêchement de la condition.* — Que la condition servile est un empêchement quand elle n'est pas déclarée. — L'esclave peut néanmoins se marier sans le consentement de son maître. — Servitude survenue au mariage. — Les enfants suivent-ils la condition de leur père? 574
- 53 *Des empêchements du vœu et de l'Ordre.* — Le mariage est dirimé, — non par le vœu simple, — mais par le vœu solennel. — De l'empêchement provenant des Ordres sacrés. — Peut-on recevoir les Ordres quand on est marié? 576
- 54 *De l'empêchement de consanguinité.* — Définition de la consanguinité. — Degrés et lignes. — Que la parenté empêche le mariage. — L'Église a le droit d'en fixer les degrés. 578
- 55 *De l'empêchement d'affinité.* — Diverses causes de l'affinité. — Elle est un empêchement du mariage. — Comment se comptent ses degrés. — Du cas où deux personnes se sont mariées avec un empêchement de parenté ou d'affinité. 582
- 56 *De l'empêchement de la parenté spirituelle.* — La parenté spirituelle est un empêchement qui se contracte par le baptême et par la confirmation. 586
- 57 *De la parenté légale ou de l'adoption.* — Définition de l'adoption. — Empêchement qu'elle forme. 588

Quest.	Page.
58 <i>Des empêchements de l'impuissance, du maléfice, de la dé- mence, de l'inceste et du défaut d'âge. — On donne la raison de ces divers empêchements.</i>	589
59 <i>De l'empêchement de la disparité du culte. — En quoi il consiste. — Règles à suivre.</i>	591
60 <i>De l'empêchement du crime. — Il n'est jamais permis au mari de tuer son épouse. — Dans quel cas ce crime est un empê- chement du mariage.</i>	594
61 <i>De l'empêchement du vœu solennel. — L'un des époux ne peut pas, après la consommation du mariage, entrer en reli- gion malgré l'autre. — Il le peut avant que le mariage ne soit consommé. — Dans ce dernier cas, l'autre peut se remarier.</i>	596
62 <i>De l'empêchement qui survient par la fornication au ma- riage consommé. — Il est permis à l'homme de renvoyer sa femme pour cause de fornication. — Il y est tenu quelquefois. — Droits de la femme en pareil cas. — Le divorce ne dirime pas le mariage. — De la réconciliation.</i>	597
63 <i>Des secondes noces — Si les secondes noces sont permises. — Si elles sont un sacrement.</i>	600
64 <i>De annexis matrimonio, et primò de debiti redditione. — Utrum sit obligatio reddendi debitum et qualis sit obligatio.</i>	601
65 <i>De la polygamie. — De quelle manière la polygamie est con- traire à la loi naturelle. — Elle a été autorisée dans un temps. — Le concubinage a toujours été défendu.</i>	603
66 <i>De la bigamie et de l'irrégularité qu'elle produit. — Cas où l'irrégularité se contracte par la bigamie. — La dispense.</i>	608
67 <i>De la cédule de répudiation. — Pourquoi l'indissolubilité du mariage appartient à la loi naturelle. — Dispense accordée autrefois. — Causes et effets de la répudiation d'une femme sous la loi de Moïse.</i>	610
68 <i>Des enfants illégitimes. — Les enfants illégitimes sont ceux qui naissent hors d'un vrai mariage. — Suite de l'illégitimité. — Manière de légitimer un enfant.</i>	613

DE LA RÉSURRECTION ET DE LA VIE ÉTERNELLE.

41^e tableau synoptique.

69 <i>Du lieu des âmes après la mort. — Certains lieux sont as-</i>	618
---	-----

Quest.

Page.

- signés aux âmes après la mort. — L'enfer, le ciel ou le purgatoire les reçoivent immédiatement. — Sortent-elles parfois de l'enfer ou du paradis? — Notions sur les limbes. — Que les différents séjours sont au nombre de cinq. 619
- 70 *De l'état de l'âme séparée du corps.* — Si l'âme séparée du corps conserve les facultés sensitives et leur exercice. — Comment elle peut souffrir les atteintes du feu corporel. 624
- 71 *Des suffrages pour les morts.* — Que les morts sont secourus par les vivants. — Le sont-ils par les pécheurs? — Les suffrages faits pour les morts servent-ils aux vivants qui les font? — Les damnés n'en retirent-ils aucun fruit? — Utilité des suffrages pour les âmes du purgatoire. — Principaux suffrages: la prière, la messe et l'aumône. — Des indulgences. — Des funérailles. — Les suffrages communs et les suffrages particuliers. 627
- 72 *De l'invocation des saints.* — Les saints connaissent nos prières. — Il convient de les invoquer. — Efficacité de leur intercession. 636
- 73 *Des signes du jugement dernier.* — Des signes précéderont le jugement. — Le soleil et la lune seront obscurcis; — les vertus des cieux, ébranlées. 638
- 74 *De la conflagration du monde.* — Le monde sera purifié par un feu de la même nature que le nôtre. — A quels éléments s'étendra ce feu. — Que cette conflagration précédera le jugement. — Ses effets sur les hommes. 641
- 75 *De la résurrection des corps* — La résurrection des corps est certaine. — Tous les hommes ressusciteront. — La résurrection future sera tout à la fois naturelle et miraculeuse. 646
- 76 *De la cause de la résurrection.* — Que la résurrection du Christ est la cause de la nôtre. — Le son de la trompette. — Fonction des anges. 649
- 77 *Du temps et du mode de la résurrection.* — La résurrection des corps ne doit avoir lieu qu'à la fin du monde. — Le temps nous en est caché. — S'opèrera-t-elle le jour ou la nuit? — Sera-t-elle subite ou successive? 654
- 78 *De la résurrection à son point de départ.* — Tous les

Quest.	Page.
hommes ressusciteront de la mort.— et de leurs cendres.— Un mot sur la cendre des morts.	654
79 <i>Des corps ressuscités, et d'abord de leur identité</i> — L'âme reprendra le même corps. — L'homme ressuscitera identiquement le même. — Il n'est pas nécessaire que les cendres reviennent dans les mêmes parties du corps humain.	656
80 <i>De l'intégrité des corps ressuscités.</i> — Tout ce qui aura appartenu à la vérité de nos corps ressuscitera : — les membres, les cheveux, les ongles, les humeurs, etc.	658
81 <i>Des qualités des corps ressuscités</i> — Si tous les hommes ressuscités auront le même âge, — la même taille, — le même sexe, etc.	661
82 <i>De l'impassibilité des corps glorieux.</i> — L'impassibilité, — qui sera le partage des saints, — ne sera pas la même dans tous. — Elle n'exclura ni le sentiment ni l'exercice des sens.	663
83 <i>De la subtilité des corps glorieux.</i> — Nature de la subtilité. — Si les corps glorieux peuvent exister dans un même lieu avec un autre corps. — S'ils sont impalpables.	665
84 <i>De l'agilité des corps glorieux.</i> — L'agilité doit être le partage des saints. — Ils en font usage. — Leur mouvement n'est pas instantané.	670
85 <i>De la clarté des corps glorieux.</i> — Que la clarté des corps glorieux pourra être vue par l'œil non glorifié, mais qu'elle pourra aussi lui être dérobée.	672
86 <i>De l'état des corps des damnés après la résurrection.</i> — Si les corps des damnés ressusciteront avec leurs difformités. — Qu'ils seront incorruptibles, — mais non impassibles.	674
87 <i>De la vie éternelle, et d'abord de la connaissance des mérites et des démerites au jour du jugement.</i> — Connaissance que chacun aura de ses propres péchés — et des péchés des autres, — par une vue d'ensemble.	676
88 <i>Du jugement général.</i> — Il y aura un jugement général, — à une époque non connue, — dans la vallée de Josaphat.	679
89 <i>Des juges et des accusés.</i> — Il y aura des hommes qui jugeront avec le Christ; ce sont les pauvres volontaires. — Les anges seront témoins et non juges. — Tous les hommes cont-	

Quest.

Page.

- paraîtront au jugement. — Quels sont ceux qui ne seront pas jugés. 683
- 90 *De la forme du Christ au jugement dernier.* — Le Christ viendra revêtu de sa forme humaine et environné de l'éclat de sa gloire. — Les méchants le verront sans éprouver aucune joie. 689
- 91 *De l'état du monde après le jugement.* — Le monde sera renouvelé. — Une clarté nouvelle embellira les astres et tous les éléments. — Il n'y aura plus ni plantes, ni animaux. 691
- 92 *De la vision de l'essence divine* — L'intelligence humaine verra l'essence divine. — Les yeux du corps participeront en quelque façon à cette vue de Dieu. — Les plus grands saints éclaireront les autres. 694
- 93 *De la béatitude des saints et de leur demeure.* — La béatitude sera plus grande après le jugement que maintenant. — Les degrés de béatitude peuvent être appelés des demeures. — Les demeures se distinguent d'après la charité. 699
- 94 *De la conduite des saints envers les damnés.* — Les saints verront les peines des damnés. — Ils n'y compatiront pas. — — En quel sens on peut dire qu'ils s'en réjouiront. 701
- 95 *Des dots des bienheureux.* — Les saints sont dotés. — Différence entre la dot et la béatitude. — Le Christ n'a pas de dot. — Les anges n'en ont pas non plus. — Il y a trois dots principales. 702
- 96 *Des auréoles.* — L'auréole et la couronne. — L'auréole et le fruit. — L'auréole est due aux vierges, aux martyrs et aux docteurs. — Pourquoi elle n'est due ni au Christ, ni aux anges. — Elle rejaillira sur le corps. — Trois sortes d'auréoles. — Quelle est la plus belle ? — Différences dans la même auréole. 705
- 97 *De la peine des damnés* — Les damnés souffrent diverses peines, outre celle du feu. — Ce qu'il faut entendre par le ver qui les ronge, — par les pleurs qu'ils répandent, — par les ténèbres qui les environnent. — De quelle nature est le feu de l'enfer. — L'enfer est-il sous la terre ? 713
- 98 *De la volonté et de l'intelligence des damnés.* — Que la volonté des damnés est toujours mauvaise. — Comment ils se repentent. — Voudraient-ils être anéantis ? — Désirent-ils que

Quest.

Page.

tous les élus soient damnés ? — Haïssent-ils Dieu ? — Démentent-ils encore ? — Usage qu'ils font de leurs souvenirs. — De quelle manière ils pensent à Dieu. — Voient-ils la gloire des bienheureux ?

717

99 *De la miséricorde et de la justice de Dieu à l'égard des damnés.* — La justice divine et la peine éternelle. — La miséricorde ne mettra pas de terme aux peines des démons. — Elle permettra pareillement que les hommes, et même les chrétiens, soient punis éternellement. — Les œuvres de miséricorde n'exempteront pas par elles seules de la peine éternelle.

722

100 *De l'état des âmes qui sortent de ce monde avec le péché originel seul.* — Etat des âmes dans les limbes. — Etat des âmes dans le purgatoire. — Comment les souffrances de ces dernières sont volontaires. — Effets de ces souffrances. — Existence du purgatoire. — Lieu où il est situé.

728

FIN DE LA TABLE DU QUATRIÈME VOLUME

ET

DE LA TROISIÈME PARTIE.

TABLE ALPHABÉTIQUE

DE TOUTES LES MATIÈRES

CONTENUES

DANS LA PETITE SOMME THÉOLOGIQUE.

NOTA. — Les chiffres romains indiquent le tome; et les chiffres arabes, la page.

A

ABSOLUTION. — De l'absolution, forme du sacrement de Pénitence. IV, 408. — Existence du pouvoir des clefs, 478; — effets, 481; — ministres, 484; — sujets, 487. De l'absolution de l'excommunication, 498.

ABSTINENCE. III, 561.

ACCUSATION. — De l'injustice dans les accusateurs. III, 298 — De l'injustice dans les accusés, 301. — Accusation des péchés. Voy **CONFES-SION.** Des juges et des accusés au jugement dernier. IV, 683.

ACTE, action. — Acte notionnel. I, 210. — Action des anges dans le gouvernement divin, 438; — action des corps, 468; action de l'homme, 473. — Actes volontaires ou humains: 11^{me} tab. — Du volontaire et de l'involontaire dans les actes. II, 47; — des circonstances où se trouve le volontaire, 52. — Actes volontaires en particulier; leur objet, 55. — Des actes volontaires quant à la bonté et à la malice, 86. — Acte intérieur de la foi. III, 26; — extérieur, 35. — Acte du mariage. IV, 441.

ADAM. — Création d'Adam. I, 389. — Fin ou terme de sa création, 397. — Son état primitif par rapport à l'âme, 403; — par rapport au corps,

410; — par rapport au lieu, 417. — Péché d'Adam. III, 624; — punition, 627; — tentation, 629.

ADOPTION du Christ. IV, 106. — Adoption par rapport au mariage, 588.

ADORATION. — Adoration due à Dieu. III, 362; — au Christ, IV, 111; — à la croix, 114.

ADULATION ou flatterie. III, 469.

ADULTÈRE. III, 590. — Adultère, cause de séparation. IV, 597.

AFFABILITÉ. III, 467.

AFFINITÉ, empêchement de mariage. IV, 582.

AGE. — De l'âge requis pour les Ordres sacrés. IV, 538; — pour le mariage, 591.

AGILITÉ des corps glorieux. IV, 670.

AMBITION. III, 519.

ÂME. 7^{me} tab. — Nature de l'âme, I, 325; — facultés de l'âme, 335; — opération de l'âme, 350. — L'âme séparée du corps, 382. De l'âme du Christ. IV, 38. — Du lieu des âmes après la mort, 619. — De l'état de l'âme séparée du corps. IV, 624.

AMOUR. — Amour de Dieu. I, 138. — De l'amour, passion de l'âme. II, 121; — sa cause, 124; — ses effets, 127. — Amour, nom de l'Esprit-

Saint. I, 199. — L'amour des anges. 274. — L'amour ou la dilection, acte principal de la charité. III, 144.

ANGE. 5^m tab. — Substance des anges. I, 249. — Intelligence des anges, 258. — Volonté des anges, 272. — Création des anges, 277. — Chute, 285. — Opération des anges dans le gouvernement divin, 438. — Hiérarchies et ordres des anges, 444. — Subordination des mauvais anges entre eux, 450. — Mission des bons anges, 457. — Anges gardiens, 460. — Attaque des démons, 464.

ANNONCIATION de la sainte Vierge. IV, 431.

ANTÉCHRIST. IV, 56.

APOSTASIE. III, 71.

APPÉTIT. — Facultés appétitives de l'âme. I, 349. — Appétit sensitif, 350. — Appétit rationnel, 353. — Appétit sensitif, comme cause du péché. II, 322.

APPROBATION. Voy. JURIDICTION.

ARTICLES du symbole. III, 19.

ASCENSION du Christ. IV, 240.

ASSIS. Du Christ qui est assis à la droite de Dieu. IV, 244.

ASSOMPTION. — Ordre dans lequel le Fils de Dieu a pris la nature humaine. IV, 42.

ASTRES. — Création des astres ; — leur cause finale ; — sont-ils animés ? I, 309.

ASTUCE ou fausse prudence. III, 242.

ATTAQUE des démons contre l'homme. I, 464.

ATTENTION dans la prière. III, 358.

ATTRITION. IV, 435.

AUDACE, considérée comme passion de l'âme. II, 186. — Péché de l'audace ou la témérité. III, 510.

AUMONE. — Par qui et à qui l'aumône doit être donnée. III, 159.

AURÉOLE. — Sa nature ; — à qui elle appartient. IV, 705.

AUTEL. — Rit du sacrifice de l'autel. IV, 393.

AUTRE. — Emploi du mot *autre* dans la sainte Trinité. I, 181.

AVARICE. — L'avarice, péché capital. II, 346. — L'avarice en elle-même. III, 475.

AVEUGLEMENT spirituel. II, 332.

— Aveuglement et hébétéation. III, 81.

AVOCAT. — De l'injustice dans les avocats. III, 306.

B

BAPTÊME. 36^m tab. — Le Baptême, comme sacrement. IV, 286. — Baptême de Jean, 161. — Baptême du Christ, 164.

BÉATITUDE de Dieu. I, 162. — Béatitude, fin dernière de l'homme. II, 2. — Explication sur les béatitudes de l'Évangile. II, 278. — De la béatitude des saints et de leur demeure. IV, 699.

BÉNÉDICTION ou sanctification du septième jour. I, 316.

BIEN. — Du souverain bien, qui est Dieu. I, 70. Distinction du bien et du mal. I, 240. — Le bien et le mal moral dans les actes humains. II, 86. Le bien et le mal moral dans les passions. II, 115. — Biens du mariage. IV, 567.

BIENFAISANCE. III, 156.

BIGAMIE. — Irrégularité produite par la bigamie. IV, 608.

BIENHEUREUX — Vision de l'essence divine. I, 91, et IV, 694.

BLASPHEME — Du blasphème en général. III, 74. — Du blasphème contre le Saint-Esprit, 77.

BON — Du bon ou du bien, en général. I, 65.

BONTÉ de Dieu. I, 70. Voy. BIEN.

C

CALOMNIE. — De l'injustice dans les accusateurs. III, 208 ; dans les témoins, 303. Voy. MENSONGE.

CARACTÈRE sacramentel. IV, 268.

CARDINAL. — Vertus cardinales en général. II, 241. — Vertus cardinales en particulier : la prudence, III, 217 ; — la justice, 251 ; la force, 493 ; — la tempérance, 547.

CAS réservés — Il peut en exister. IV, 487.

CAUSE. — La cause première, exemplaire et finale de tous les êtres. I, 227. — De la cause du mal, 244.

CÉRÉMONIE — Rit ou cérémonies

de la messe. IV, 303. — Préceptes cérémoniels de l'ancienne loi. II, 425 et 443.

CHANGEMENT — Des changements que Dieu fait subir aux créatures dans son gouvernement. I, 432. — Changement du pain et du vin au corps et au sang du Christ. IV, 343. — Le changement ou le mouvement, cause de joie. II, 145.

CHANT. — Convenance du chant dans l'Eglise. III, 394.

CHARITÉ. 21^{me} tab. — Essence de la charité. III, 114. — Objet, 128. — Ordre, 136. — Actes ou effets, 144. — Vices opposés à la charité, 173. — Préceptes de la charité, 202. — Don de sagesse, qui correspond à la charité, 208.

CHRIST. — Du Christ, qui est la voie pour aller à Dieu : 30^{me} tab. IV, 40. — Convenance de l'Incarnation, 44. — Mode de l'union hypostatique : 31^{me} tab. IV, 20. — Effets de cette union : 32^{me} tab. 82. — Actions et souffrances du Christ incarné : 33^{me} tab. 121.

CIEL. — Création du ciel et de la terre, ou œuvre des six jours. I, 206. — Du ciel des bienheureux. Voy. VIE ÉTERNELLE. — N'y a-t-il qu'un seul ciel. I, 307.

CHUTE. — Chute des anges. I, 285. — Chute du premier homme. III, 624. — Le péché originel. II, 337.

CIRCONCISION du Christ. IV, 158. — La circoncision, figure du baptême, 316.

CIRCONSTANCE. — Énumération des sept circonstances qui influent sur les actes volontaires. II, 52.

CLANDESTINITÉ, empêchement du mariage. IV, 561.

CLARTÉ des corps glorieux. IV, 672.

CLEFS. 38^{me} tab. IV, 476. — Existence du pouvoir des clefs, 478 ; — effets, 481. — De l'excommunication, 490. — Des indulgences, 500.

CLÉMENTÉ. III, 603.

CONFLAGRATION dernière du monde. IV, 641.

COLÈRE. — De la colère, comme passion de l'âme. II, 138 ; — comme

péché capital, 348, et III, 605. — Passions de l'irascible. II, 173.

COMBAT des démons contre les hommes. I, 464.

COMÉDIENS. IV, 636.

COMMANDÉ. — Des actes commandés par la volonté. II, 80.

COMMANDEMENTS de Dieu. — Existence d'une loi naturelle. II, 385 et 396. — Préceptes moraux de l'ancienne loi, 431. — Préceptes du Décalogue, 433. — Examen de chaque précepte du Décalogue. III, 484. — Voy., pour l'explication des Commandements, les mots : 1^o RELIGION, ADORATION, SUPERSTITION ; — 2^o JUREMENT, PARJURE, IMPRÉCATION, VŒU : — 3^o MESSE, ŒUVRE SERVILE ; — 4^o PIÉTÉ, RESPECT, HONNEUR, OBÉISSANCE ; — 5^o HOMICIDE, HAINA, VENGEANCE, INGRATITUDE, COLÈRE, ENVIE, DISCORDE, SCANDALE ; — 6^o CHASTÉTÉ, VIRGINITÉ, LUXURE ; — 7^o VOL, RAPINE, USURE, FRAUDE, RESTITUTION, AUMÔNE, LIBÉRALITÉ, AVARICE, PRODIGALITÉ ; — 8^o TÉMOIGNAGE, VÉRITÉ, MENSONGE, CONTUMÉLIE, DÉTRACTION.

COMMANDEMENTS de l'Eglise. — Voy. MESSE, CONFESSION, COMMUNION, JEUNE, ABSTINENCE.

COMMENCEMENT de la durée des créatures I, 234.

COMMUNION eucharistique. IV, 374. — Communion des saints. 627.

CONCEPTION de Marie. IV, 121. — Conception du Christ 134.

CONCUBINAGE. IV, 606.

CONCUPISCENCE, comme passion. II, 136 ; — comme source de péchés, 325.

CONCUPISCIBLE. — De l'appétit concupiscible et de l'appétit irascible. I, 351. — L'amour, première passion du concupiscible. II, 419.

CONDITION. — Condition ou état de l'homme avant le péché. I, 103. — Conditions ou éléments de la béatitude. II, 30. — Condition des corps ressuscités. IV, 656. — Condition de la servitude, empêchement du mariage. IV, 574.

CONFESSION. — Nécessité de la confession. IV, 117 ; — définition de

la confession, 451 ; -- ministre de la confession, 453 ; -- qualités de la confession, 457 ; -- effets, 460 ; -- sceau, 463 Confession de la foi III, 35.

CONFIANCE nécessaire à la vertu de la magnanimité. III, 516.

CONFIRMATION, comme sacrement. IV, 321

CONFORMITÉ à la volonté de Dieu. II, 97.

CONNAISSANCE de Dieu. I, 91 ; -- des personnes divines, 184 -- Par quel moyen les anges connaissent, 260 ; -- comment l'âme humaine connaît les corps, 359. -- Du mode et de l'ordre suivis par notre intelligence, 368. -- Comment l'âme se connaît elle-même, 378. -- De la connaissance des êtres immatériels, 380 -- Connaissance des mérites et des démérites au jour du jugement dernier. IV, 676.

CONNEXION des vertus entre elles. II, 257.

CONSANGUINITE, empêchement du mariage. IV, 578.

CONSCIENCE. I, 348

CONSEIL. -- Acte qui précède l'élection. II, 74. -- Du don de conseil. III, 236 -- Des conseils évangéliques. II, 483. -- Obligation des religieux par rapport aux conseils. III, 710.

CONSENTEMENT. -- De la faculté qui consent en nous, et de son objet. II, 76. -- Du consentement au mariage IV, 558.

CONSERVATION des créatures dans le gouvernement divin I, 429. -- De la conservation de l'homme dans l'état d'innocence, 410 ; -- de la conservation de l'espèce humaine, 413.

CONTEMPLATION. -- Des exercices de la vie contemplative. III, 680.

CONTENTION ou dispute. III, 184.

CONTINENCE. III, 198.

CONTRADICTION. III, 470.

CONTRAT. -- De la fraude dans les ventes et les achats. III, 323.

CONTRITION, comme partie de la pénitence. IV, 131. -- Nature de la

contrition, 435 ; -- objet, 438 ; -- étendue, 441 ; -- durée, 443 ; -- effet, 444.

CONTUMÉLIE ou invective. III, 309.

CONVENANCE de l'Incarnation. IV, 11. -- Convenance d'une chose pour tel acheteur. III, 324.

COOPÉRATION qui oblige à restituer. III, 274. -- Grâce opérante et grâce coopérante. II, 508. -- Effet de la grâce coopérante, 527.

CORPS. Création des corps. I, 297. -- Qualités des corps ressuscités. IV, 658. -- Etat des corps des damnés. IV, 674.

CORRECTION fraternelle. III, 168.

CORRUPTION du bien de la nature par le péché. II, 350.

COUTUME. -- Que la coutume peut changer les lois. II, 414.

CRAINTE. -- De la crainte, comme passion de l'âme. II, 178 ; -- son objet, 180 ; -- sa cause, 183 ; -- ses effets, 184. -- De la crainte, comme péché. III, 505. -- Du don de crainte. 95. -- Préceptes de la crainte, 108.

CRÉATION, en général : 4^{me} tab. -- De la cause première des êtres. I, 227 ; -- de quelle manière les créatures en procèdent, 230 ; -- durée des créatures, 234. -- Création des anges, 277 ; -- de l'homme, 389 ; -- de la femme, 395.

CRIME, empêchement du mariage. IV, 594.

CROIRE. -- Différence entre croire, voir et savoir. III, 17.

CROIX. -- Il a été convenable que le Christ souffrit le supplice de la croix. IV, 194. -- Adoration de la croix, 114.

CRUAUTÉ. III, 611.

CUPIDITÉ. II, 346. -- Avarice. III, 475.

CURIOSITÉ. III, 632.



DAMNÉS. -- Du supplice des damnés. IV, 713. -- De la volonté et de l'intellect des damnés. IV, 717. Miséricorde et justice de Dieu à l'égard des damnés. IV, 722.

DÉCALOGUE. -- Préceptes mo-

raux de l'ancienne loi. II, 431. — Voy.

COMMANDEMENTS DE DIEU.

DÉGOUT spirituel. IV, 177.

DÉLECTATION, comme passion de l'âme. II, 139 ; — ses causes, 144 ; — ses effets, 149 ; — sa bonté et sa malice, 152.

DEMEURE. — Sens divers du mot demeure. IV, 619 et 699.

DÉMON. — Malice des anges. I, 285 ; — punition des mauvais anges, 291. — Le démon, cause extérieure des péchés. II, 335. — Des attaques des démons. I, 464. — Le démon, chef des méchants. IV, 56.

DÉSESPOIR. III, 103.

DÉRISION. III, 318.

DESCENTE du Christ aux enfers. IV, 222.

DÉSOMBÉISSANCE. III, 439.

DÉSIR, passion de l'âme. II, 136.

— Voy. CONCUPISCENCE.

DESTIN. I, 471.

DÉTRACTION. III, 312.

DÉVOTION. III, 344.

DIEU, 2^{me} tab — Existence de Dieu. I, 51 — Substance et attributs, 57. — Opération, 112. — Béatitude, 162.

DILECTION ou amour, principal acte de la charité. III, 144.

DIME. — Sur quel fondement reposaient les dîmes. III, 371.

DISPARITÉ du culte, empêchement du mariage. IV, 591.

DISCORDE. III, 182.

DISCUSSION en matière de religion avec les infidèles. III, 60.

DISPENSE des lois. II, 416.

DISSIMULATION et hypocrisie. III, 460.

DISTINCTION des choses en général. I, 237. — Distinction du bien et du mal, 240. — Distinction des vertus. II, 232 et 240 ; — des péchés, 294 — Distinction des Ordres. IV, 532.

DIVINATION. III, 403.

DIVORCE, pour cause de fornication. IV, 597.

DOCTRINE sacrée ou théologie. I, 37. — Doctrine ou prédication du Christ. IV, 176.

DOMAINE ou droit de propriété. III, 299.

DON, nom de l'Esprit-Saint. I, 201.

— Dons du Saint-Esprit. II, 271. — Don de sagesse. III, 208 ; — d'intelligence et de science. III, 48 ; — de conseil, 236 ; — de force, 530 ; — de piété, 483 ; — de crainte, 95.

DOT des bienheureux. IV, 702.

DOULEUR ou tristesse, comme passion de l'âme. II, 156 ; — ses causes, 162 ; — ses effets, 164 ; — ses remèdes, 166 ; sa bonté ou sa malice, 170. — Douleurs du Christ. IV, 191.

DROIT. — Notion du droit et de ses diverses espèces. III, 251. — Droit naturel. II, 396. — Droit positif, 401. — Droit des gens, 404.

DULIE. — De la vertu de dulie. III, 432.

DUPLICITÉ ou mensonge. III, 456.

E

EAU, matière du baptême. IV, 287. — Le firmament et les eaux supérieures. I, 305. — Rassemblement des eaux, œuvre du troisième jour de la création. I, 308.

ÉCRITURE — Raison des figures et des sens divers de l'Écriture sainte. I, 46. — Pourquoi le Christ n'a point écrit. IV, 179. — Voy. PROPHÉTIE

ÉGALITÉ des personnes divines. I, 214 — Égalité des vertus. II, 261.

EGLISE, considérée dans son chef et ses membres. IV, 51 — Voy. PAPE, PRIMAUTÉ, EPISCOPAT, ORDRE.

ELECTION des choses qui mènent à la fin. II, 70.

EMBUCHES — Est-il permis de dresser des embûches pendant la guerre ? III, 191.

EMPÊCHEMENTS du mariage. IV, 571 — Empêchements de l'Ordre, 538.

EMPIRE de l'homme dans l'état d'innocence. I, 408.

ENFANTS. — Condition des enfants, si Adam n'eût pas péché. I, 414. — Etat des enfants morts sans baptême. IV, 728. — Des enfants illégitimes. IV, 613. — Doit-on baptiser les enfants des infidèles malgré leurs parents ? III, 65. — Devoirs des

enfants à l'égard de leurs parents. Voy. **COMMANDEMENTS**, **PIÉTÉ** **FAMILIALE**.

ENFER. — Séjour et supplice des démons. I, 291. — Du lieu des âmes après la mort. IV, 619. — Des peines des damnés. IV, 713.

ENNEMI. — De l'amour des ennemis. III, 132.

ENSEIGNER. — Pouvoir de l'homme sur l'intelligence d'un autre homme. I, 473. — Don de la parole. III, 673.

— Comment le Christ a dû enseigner. IV, 176. — Auréole due aux Docteurs. IV, 705.

ENTRÉE en religion. III, 720.

ENVIE, péché capital. II, 348. — Du péché de l'envie. III, 179.

EPISCOPAT. — Perfection des évêques. III, 704. — Voy. **ÉVÊQUE**.

EPIKIE ou équité, partie de la justice. III, 482.

ERREUR, empêchement du mariage. IV, 573.

ESPÉRANCE, comme passion, II, 173; — comme vertu théologique, III, 89.

ESPRIT-SAINT. — Procession de l'Esprit-Saint. I, 169. — Personne de l'Esprit-Saint. I, 195.

ETATS de perfection : 29^{me} tab. III, 644. — Prophétie, 645. — Ravissement, 668. — Don des langues, 671. — Vie active et vie contemplative, 678. — Etat de perfection en général, 696; — perfection des évêques, 704; — perfection des religieux, 709. — Etat des corps ressuscités, IV, 658, — et en particulier des corps des damnés, 674. — Etat du monde après le jugement, 691.

ÉTERNITÉ de Dieu. I, 33. — Éternité de l'enfer. IV, 722.

ÉTUDE. — Amour de l'étude ou désir de savoir. III, 631.

EUCCHARISTIE. 37^{me} tab. — Du sacrement de l'Eucharistie considéré dans sa nature. IV, 333. — Matière de l'Eucharistie, 339. — Forme, 361. — Effets, 366. — Usage par la communion, 374. — Ministre, 387. — Rit, 393.

ÉVANGILE. — Loi évangélique en

elle-même. II, 468. — Comparaison de la loi nouvelle avec la loi ancienne, 473. — Substance de la loi nouvelle, 479.

ÉVÊQUE. — Épiscopat ou perfection des évêques. III, 704. — Y a-t-il dans l'Eglise un pouvoir épiscopal? IV, 544.

ÉVITERNITÉ ou *evum*. I, 86.

EXCOMMUNICATION. — Définition, convenance et cause de l'excommunication. IV, 490. — De ceux qui peuvent porter ou encourir l'excommunication, 493. — De la communication avec les excommuniés, 495. — Absolution de l'excommunication, 498.

EXISTENCE de Dieu. I, 51. — Existence de Dieu dans les êtres, 77. — Existence du Christ dans l'Eucharistie. IV, 350.

EXORCISME qui précède le baptême. IV, 319.

EXTASE, effet de l'amour. II, 129. — Extase ou ravissement. III, 668.

EXTRÊME-ONCTION. IV, 311.

F

FACULTÉS de l'âme en général. I, 335. — Facultés de l'âme en particulier, 339. — Facultés intellectuelles, 342. — Facultés appetitives en général, 349.

FAUSSETÉ. — Où se trouve la fausseté. I, 126. — Voy. **DISSIMULATION**, **MENSONGE**.

FAUTE. — La faute morale comparée à la peine. I, 243. — Faute morale dans les actes humains. II, 86. — Faute morale proprement dite, ou le péché, 289. — Le plus grand de tous les péchés. III, 174. — Faute d'Adam, 624.

FEMME. — Création de la femme. I, 395. — De la parure des femmes. III, 638. — Qu'il convenait que le Christ naquit d'une femme. IV, 137.

FEU, qui purifiera le monde à la fin des temps. IV, 641. — Feu de l'enfer. IV, 713.

FIANÇAILLES. IV, 555.

FILS de Dieu ou Verbe. I, 191. — Deux filiations en Jésus-Christ. IV, 149. — Était-il convenable que le

Fils, plutôt qu'une autre Personne, prit la nature humaine? IV, 33.

FIN, ou terme de la création de l'homme. I, 397. — Fin du gouvernement divin, 423. — Fin dernière de l'homme. II, 11. — Fin ou objet de la volonté humaine, 55. — Fin du monde ou signes qui précéderont le jugement. IV, 638.

FIRMAMENT, œuvre du second jour. I, 304.

FOI. 19^{me} tab. — La foi considérée dans sa nature. III, 15. — Dons d'intelligence et de science qui lui correspondent, 48. — Vices opposés à la foi elle-même, 56; — vices opposés aux dons, 81. — Préceptes de la foi, 83.

FOLIE. III, 212.

FORCE. 26^{me} tab. — Vertu même de la force. III, 493. — Parties de la force en général, 511; — en particulier, 512. — Don de force, 539. — Préceptes de la force, 541.

FORNICATION, considérée en elle-même. III, 587; — considérée par rapport au mariage. IV, 597.

FRAUDE dans les ventes et les achats. III, 323.

FRUITS de l'Esprit-Saint. II, 284.

G

GARDE des bons anges. I, 460.

GÉNÉALOGIE du Christ. — Difficultés résolues. IV, 136.

GÉNÉRATION du Fils de Dieu. I, 168.

GÉOLOGIE. — Note sur la géologie. I, 319.

GLOIRE. — Définition de la gloire. II, 19. — Le désir de la gloire. III, 521. — De la vaine gloire, 522.

GOURMANDISE, péché capital. II, 348. — Du péché de gourmandise. III, 570. — Ivresse ou ivrognerie. III, 575.

GOVERNEMENT divin. 9^{me} tab. — En général. I, 423. — En particulier, quant à la conservation des créatures, 429; — quant au changement des créatures, provenant de Dieu, 432; — provenant des créatures elles-mêmes et de l'action des anges, 438; — de l'action des corps,

455; — enfin de l'action de l'homme, 473. — Nécessité des lois dans les gouvernements humains, II, 401. — Gouvernement civil et politique des Juifs; quelle est la meilleure forme de gouvernement, 462.

GRACE. 17^{me} tab. — Nécessité de la grâce. II, 489; — essence, 503; — division, 507. — Cause de la grâce, 512; — effets, 518. — De la grâce du Christ, considéré comme individu. IV, 45; — comme chef de l'Eglise, 51. — De la grâce sacramentelle, 263. — De l'action de grâces ou de la reconnaissance. III, 441.

GUERRE. — Conditions requises pour la licéité de la guerre. III, 188.

H

HABITUDE. 13^{me} tab. — Nature des habitudes. II, 201; — sujet, 203; — cause et formation, 207; — augmentation, 211; — destruction, 213; — distinction, 215.

HAINE, comme passion de l'âme. II, 132. — Du péché de la haine. III, 173.

HÉRÉSIE. — Du péché de l'hérésie. III, 67. — Si les hérétiques peuvent conférer les Ordres. IV, 537.

HIÉRARCHIE des anges. I, 444. — Hiérarchie de l'Eglise. IV, 522 et 532. — Voy. PAPE, EVÊQUE.

HISTRIONS. IV, 636.

HOMICIDE. III, 80.

HOMME. 7^{me} tab. — Nature de l'âme humaine. I, 326. — Création du premier homme: 8^{me} tab. 389. — Action de l'homme dans le gouvernement divin, 473. — Péché du premier homme. III, 624.

HONNÉTÉTÉ. III, 559.

HONNEUR dû aux supérieurs. III, 432. — L'honneur dans ses rapports avec la magnanimité. III, 513.

HUILE, matière du sacrement de Confirmation. IV, 322.

HUMAIN. — Voy. ACTES HUMAINS.

HUMILITÉ. — Définition et degrés de l'humilité. III, 613.

HYPERDULIE. III, 431.

HYPOCHRISIE et dissimulation. III, 160.

I

IDÉES de Dieu. I, 120.
IDOLATRIE. III, 398.
IGNORANCE, dans les actes humains. II, 50.
ILLUMINATION des anges entre eux. I, 438. — Illumination de l'homme par l'homme, 473.
IMAGE, nom propre du Verbe. I, 194. — Image de Dieu dans les créatures, 397. — Culte rendu aux images du Christ. III, 113.
IMMUTABILITÉ de Dieu. I, 81.
IMPASSIBILITÉ des corps glorieux. IV, 663.
IMPERFECTIONS corporelles du Christ. IV, 71.
IMPRUDENCE. III, 238
IMPURETÉ ou luxure. III, 587.
INCARNATION. 30^{me}, 31^{me}, 32^{me}, 33^{me}, 34^{me} tab. — Convenance de l'Incarnation. IV, 11. — De l'union du Verbe incarné, 21 — Effets ou conséquences de l'union hypostatique, 83 — Actions et souffrances du Verbe incarné, et d'abord de son entrée en ce monde, 121 — Sa vie en ce monde, 169. — Sa sortie ou sa passion et sa mort, 191. — Sa résurrection, 226. — Son exaltation, 240.
INCESTE. II, 591.
INCONSIDÉRATION. III, 239.
INCONSTANCE. III, 240.
INCONTINENCE. III, 599.
INCORRUPTIBILITÉ des corps ressuscités. IV, 674.
INDULGENCES considérées en elles-mêmes. IV, 500 — De ceux qui peuvent accorder des indulgences, 503. — De ceux qui peuvent gagner des indulgences, 505.
INÉGALITÉ des choses; sa cause I, 238
INFIDÉLITÉ. III, 56; — hérésie, 67; — apostasie, 71.
INFINITÉ de Dieu. I, 73.
INGRATITUDE. III, 445.
INJURES ou contumélie. III, 309
INJUSTICE. III, 261. — Vices opposés aux parties subjectives de la justice, l'acception de personnes, etc., 276. — Voy. 23^{me} tab. III, 250.
INSENSIBILITÉ. III, 551.

INTÉGRITÉ des corps ressuscités. IV, 658.

INTELLECT ou intelligence, faculté de l'âme humaine. I, 342. — Mode de connaissance, 359. — Don d'intelligence. III, 48.

INTELLECTUEL. — Facultés intellectuelles. I, 342. — Vertus intellectuelles. II, 229

INTEMPÉRANCE. III, 552.

INTENTION, acte de la volonté. II, 67.

INVOCATION des saints. IV, 636.

INVOLONTAIRE, dans les actes humains, et ce qui le produit. II, 47.

IRASCIBLE — Appétit irascible. I, 350. — Passions de l'irascible. II, 173 — L'orgueil auquel l'irascible donne lieu. III, 619.

IRONIE ou fausse humilité. III, 465

IVROGNERIE ou ivresse. III, 557.

J

JACTANCE. II, 463.

JALOUSIE. — Voy. ENVIE.

JÉSUS — Du nom de Jésus. IV, 159. — Voy. CHRIST, INCARNATION.

JEU. Le jeu, moyen de récréation. III, 635.

JEUNE. III, 563.

JOIE, passion de l'âme. II, 139. — Joie, effet de la charité. IV, 148.

JOSAPHAT. — Le jugement dernier se fera dans la vallée de Josaphat. IV, 679.

JOUISSANCE, acte de la volonté. I, 65.

JOUR. — De l'œuvre des six jours. I, 296. — Sens divers du mot jour. I, 317.

JUGE. — De l'injustice dans les juges. III, 295. — Jésus-Christ, notre juge. IV, 246. — Des juges et des accusés au jour du jugement, 683.

JUGEMENT ou discernement. III, 235. — Des jugements humains, 263. — Puissance judiciaire du Christ. IV, 246. — Du jugement dernier. IV, 248 et 679. — Signes précurseurs, 638.

JUIFS. — De la loi ancienne. II, 417. — Ses préceptes, 425; — moraux, 431; — cérémoniels, 443; — judiciaires, 460. — L'infidélité des Juifs comparée aux autres sortes d'infidélité. III, 56.

JUREMENT ou serment. III, 383.
JURIDICTION. — Ministres des clefs. IV, 484. — Sur qui peut s'exercer le pouvoir des clefs, 487.

JUSTICE et miséricorde de Dieu. I, 140; — envers les damnés. IV, 722. — Justice du premier homme. I, 405.

JUSTICE, vertu cardinale : 23^{me} tab. — La justice en elle-même, et d'abord du droit. III, 251. — Parties subjectives de la justice, ou justice distributive et commutative, 267; — restitution, 270. Vices opposés aux parties subjectives de la justice distributive, l'acceptation de personnes, 276; — de la justice commutative, 280, etc. — Parties intégrantes de la justice, III, 333. — Parties potentielles de la justice, ou vertus qui lui sont unies, 235. — Chacune de ces vertus en particulier : 24^{me} tab. — La religion, III, 339. — Vices opposés à la religion : la superstition, etc., 396. — Suite des parties potentielles : 25^{me} tab. La piété filiale, etc., III, 427.

JUSTIFICATION de l'impie. I, 518.

L

LATRIE. — A qui est dû le culte de latrie. III, 362. — Idolâtrie, 398. — Culte de latrie dû au Christ. IV, 111.

LANGAGE des anges. I, 441.

LANGUE. — Don des langues. IV, 470.

LIBELLE ou cédula de répudiation. IV, 610.

LIBÉRALITÉ, vertu unie à la justice. III, 472.

LIBRE ARBITRE de l'homme. I, 357.

LIEU des âmes après la mort. IV, 619. — Si les anges peuvent être en plusieurs lieux. I, 254. — Mouvement local des anges. I, 256. — Jésus-Christ est-il dans l'Eucharistie comme dans un lieu? IV, 553. — Les corps glorieux peuvent-ils exister dans le même lieu avec un autre corps? IV, 666.

LIMBE de l'enfer ou les limbes. IV, 621. — Limbe des enfants, 623.

LIVRE de vie. I, 154. — Explica-

tion de ces paroles : « Les livres « furent ouverts....., etc. » IV, 477.

LOIS. 16^{me} tab. — Nature des lois. II, 381; — différentes sortes de lois, 384; — effets de la loi, 390. — Loi éternelle, 392. — Loi naturelle, 396. — Loi humaine, 401. — Loi ancienne, 417. — Loi nouvelle, 468.

LONGANIMITÉ. — La longanimité dans ses rapports avec la patience. III, 533.

LOUANGES de Dieu. III, 394.

LUMIÈRE, œuvre du premier jour de la création. I, 302.

LUMINAIRES, œuvre du quatrième jour. I, 309.

LUXURE, péché capital. II, 348. — Du vice de la luxure. III, 584.

M

MAGES. — Adoration des mages. IV, 156.

MAGIE, ou divination III, 403.

MAGNANIMITÉ. III, 512.

MAGNIFICENCE. III, 527.

MAL. — Distinction du bien et du mal. I, 240. — Cause du mal, 244. — Du bien et du mal dans les actes humains. I, 86.

MALEDICTION. III, 320.

MALICE des anges. I, 285. — Du péché de malice. II, 328.

MANIFESTATION de la naissance du Christ. IV, 152; — de la résurrection du Christ, 232. — Manifestation des mérites et des démérites au jugement dernier. IV, 676.

MANSUÉTUDE et clémence. III, 603.

MARIAGE. 40^{me} tab. — Le mariage, comme fonction naturelle. IV, 549; — comme sacrement, 553. — Fiançailles, 555. — Définition du mariage, 557. — Cause efficiente du mariage, le consentement, 559. — Les biens du mariage, 567. — Empêchements du mariage en général, 571; — en particulier, 573. — Secondes noces, 600. — Certaines choses annexées au mariage : *reddito debiti*, etc., 601. — Mariage de la Mère de Dieu. IV, 129.

MARIE. — Sanctification de la

Vierge Marie. IV, 121; — sa virginité, 126; — son mariage; 129. — L'annonciation, 131. — La conception du Sauveur, 134.

MATIÈRE et forme des sacrements. IV, 253. — Création de la matière, I, 228.

MARTYRE, acte de la vertu de la force. III, 500. — Que l'auréole est due aux martyrs. IV, 709.

MÉDIATEUR. — Le Christ comme médiateur. IV, 117.

MÉDISANCE ou détraction. III, 312.

MENSONGE. III, 456.

MÉRITE, effet de la grâce coopérante. II, 527. — Les mérites et les démérites seront connus au jour du jugement dernier. IV, 676.

MESSE, ou rit de l'Eucharistie. IV, 397. — Voy. SACRIFICE, SUFFRAGES, EUCHARISTIE.

MEURTRE ou homicide. III, 280. — Meurtre de la femme par le mari. IV, 594.

MILIEU des vertus. II, 254.

MINEURS. — Ordres mineurs. IV, 553.

MIRACLES. I, 435. — Don des miracles. III, 675. — Miracles du Christ, en général. IV, 180; — en particulier, 184.

MISÉRICORDE et justice de Dieu. I, 140. — Miséricorde, acte ou effet intérieur de la charité. III, 153. — Miséricorde de Dieu envers les damnés. IV, 722.

MISSION des Personnes divines. I, 318; — des anges, 457.

MODE de la connaissance angélique. I, 268; — de la connaissance humaine. I, 359; — de la connaissance prophétique. III, 359. — Mode de l'union du Verbe incarné. IV, 21. — Que le bon consiste dans le mode, l'espèce et l'ordre. I, 68. — La privation du mode, de l'espèce et de l'ordre, effet du péché. II, 352. —

MODESTIE intérieure. IV, 612; — dans les mouvements du corps, 634.

MOLLESSE. IV, 538.

MONDE. — Création du monde en général: 4^{me} tab. — Quelle est la cause première des êtres. I, 227. De

quelle manière les créatures en procèdent, 230. — Le monde n'est pas éternel, 234. — Distinction des choses en général, 237. — N'y a-t-il qu'un seul monde? 239. — Voy. **OEUVRE DES SIX JOURS**. — De la fin du monde ou signes du jugement dernier. IV, 638. — De la conflagration du monde, 641. — De l'état du monde après le jugement, 691.

MORALES. — Des vertus morales. II, 232.

MORALITÉ des actes humains. II, 86; — des passions, 115.

MORT, effet du péché. II, 353. — Mort du Christ. IV, 215. — Rapports des morts avec les vivants. I, 382; — des vivants avec les morts. IV, 627.

MORTEL. — Du péché véniel et du péché mortel. II, 366.

MOTEUR. — Nécessité d'un premier moteur. I, 55. — Motif ou moteur de la volonté, II, 57.

MOTION divine ou changement que Dieu fait subir aux créatures par lui-même. I, 432. — Comment la volonté est mue par les motifs qui agissent sur elle. II, 62. — Voy. **GRACE**.

MOUVEMENT local des anges. I, 256. — Mouvement, cause de plaisir. II, 144. — Voy. **MOTEUR** et **MOTION**.

MOYEN par lequel les anges connaissent. I, 260. — Moyen d'arriver à la béatitude. II, 37. — Que la volonté se porte vers la fin et vers les moyens, 55. — Election des moyens, 70.

MUTILATION des membres. III, 280.

N

NAISSANCE du Christ. IV, 147. — Comment l'espèce humaine se serait propagée dans l'état d'innocence. I, 413. — Illégitimité de la naissance. IV, 540 et 613.

NÉGLIGENCE, vice opposé à la prudence. III, 241.

NÉGOCE, excusé de péché. III, 326.

NOCES, nom du mariage. III, 557. — Licéité des secondes nocces, 600.

NOTOIRE. — Art notoire. III, 410.



OBEISSANCE. III, 135

OBLATION et prémices. III, 360.

OBSERVANCE. Vaines observations. III, 410. — Observances légales auxquelles le Christ s'est soumis. IV, 158.

ŒUVRE des six jours. 6^{me} tab. — Création des corps. I, 297. — Distinction des corps, 302. — Ornement, 309. — Les sept jours en général, 316. — Œuvres serviles. III, 487.

OMISSION, comme péché. III, 333.

ONCTION ou Extrême - Onction. 39^{me} tab. — Nature et institution. IV, 511.

OPINIATRETÉ, vice opposé à la force. III, 538.

Oraison dominicale. III, 553. — Voy. PRIÈRE.

ORDRE. 39^{me} tab. — Nature et parties du sacrement de l'Ordre. IV, 522 — Ses effets, 525. — Qualités requises dans les ordinands, 528. — Distinction des divers Ordres et du caractère qu'ils impriment, 532. — Ministre, 536. — Empêchements, 538. — Annexes, 541. — Ordres angéliques. I, 444. — Ordre de la charité. III, 136. — Ordre respectif des passions. II, 118. — L'Ordre, comme empêchement du mariage. IV, 576.

ORGUEIL, commencement de tout péché. II, 347; — péché capital, 348. — L'orgueil, péché spécial. III, 619. — L'orgueil, premier péché d'Adam, 624.

ORIGINEL. — Le péché de notre premier père se transmet par l'origine à ses descendants. II, 337. — Essence du péché originel, 341. — Sujet du péché originel, 343. — Etat des âmes qui sortent de ce monde avec le péché originel seul. IV, 728.

ORNEMENT des femmes. III, 638.

— Ornaments sacerdotaux. IV, 544.

— Ornement du monde. I, 309.



PAIX, effet de la charité. III, 151.

PAPE. — Autorité du pape en matière de foi et de gouvernement. III,

25 et 185. — Primauté du pape. IV, 543.

PARADIS terrestre. I, 417. — Voy. CIEL, VIE ÉTERNELLE.

PARCIMONIE ou lésinerie. III, 530.

PARENT. — Soumission due aux parents. Voy. PIÉTÉ FILIALE, COMMANDEMENS. — Un père peut-il forcer un enfant à se marier? IV, 565.

PARENTÉ naturelle ou consanguinité. IV, 558. — Parenté spirituelle, 586. — Parenté légale, 588.

PARESSE, péché capital. II, 348. — péché spécial, ou degout spirituel. IV, 177.

PARJURE. III, 415.

PAROLE, comme don. III, 673.

PARTIES subjectives, intégrant, potentielles; ce que l'on doit entendre par là. III, 226. — Parties intégrant de la prudence, 227; — subjectives, 232; — potentielles, 234. — Parties subjectives de la justice. III, 267; — intégrant, 333; potentielles, 335, 338 et 426. — Parties de la force. III, 511. — Parties intégrant de la tempérance. III, 555; — subjectives, 561; — potentielles, 507.

PASSION du Christ. IV, 190.

PASSIONS. 12^{me} tab. — Des passions en général: sujet, II, 109; — différence, 111; — moralité, 115; — ordre respectif, 118. — Passions de la faculté concupiscible: l'amour, 121; — la haine, 132; — le désir et l'aversion, 136; — la joie, 139; — la douleur, 156. — Passions de la faculté irascible: l'espérance et le désespoir, 173; — la crainte, 178; — l'audace, 186; — la colère, 188.

PATERNITÉ de Dieu. I, 189.

PATIENCE. III, 531.

PAUVRETÉ des religieux. III, 710.

— Pauvreté volontaire dans ses rapports avec le pouvoir judiciaire. IV, 684.

PÉCHÉS. 15^{me} tab. — Nature des vices et des péchés. II, 289; — distinction des péchés, 294; — rapport et gravité des péchés, 301; — sujet, 309. — Causes des péchés, 316; — cause intérieure, 319; — cause extérieure, 331. — Effets des pé-

chés, 350; — peine des péchés, 357. — Le péché mortel comparé au véniel, 366; le péché véniel en lui-même, 372. — De la rémission de tous les péchés mortels. IV, 417. — De la rémission des péchés véniels, 422. — Si parfois les péchés remis par la pénitence revivent, 425.

PÉCHEURS. — La charité nous oblige-t-elle à aimer les pécheurs? III, 131. — Les pécheurs s'aiment-ils eux-mêmes? 132. — De la justification de l'impie. I, 518

PEINE des péchés. II, 357. — Peine des mauvais anges. I, 191. — Peine des damnés. IV, 713. — Peine des enfants morts sans baptême, 728. — Peine des âmes du purgatoire, 729.

PÉNITENCE. 38^{me} tab. — La Pénitence, comme sacrement. IV, 405; — comme vertu, 414. — Effets de la Pénitence, 417. — Parties de la Pénitence en général, 431. — Parties de la Pénitence en particulier, 38^{me} tab. *bis*: la contrition, IV, 435; — la confession, 447; — la satisfaction, 465. — Sujet de la Pénitence, 477. — Pouvoir des clefs, 478. — L'excommunication, 490. — Les indulgences, 500. — Rit solennel de la Pénitence, 507.

PÈRE, première personne de la sainte Trinité. I, 189. — L'homme doit-il aimer son fils plus que son père? III, 141. — Le fils doit-il aimer sa mère plus que son père? 141.

PERFECTION de Dieu. I, 62. — Perfection du Christ. IV, 144. — Perfection des anges. I, 279. — Des états de perfection, 29^{me} tab. : états de perfection d'après les grâces gratuitement donnés. III, 645; — d'après les genres de vie, 678; — d'après les états eux-mêmes, 692.

PERSÉVÉRANCE, partie de la force. III, 535. — Vices opposés à la persévérance, 538. — Peut-on mériter la persévérance? II, 535.

PERSONNE divine. — Définition du mot personne. I, 175. — Pluralité des Personnes divines, 178. — Connaissance des Personnes divines, 184.

PHILOSOPHIE; son insuffisance. I, 37.

PIÉTÉ filiale. III, 427. — Don de piété, 483.

PLANTES, produites au troisième jour de la création. I, 308.

PLURALITÉ des épouses, ou polygamie. IV, 603. — Unité et pluralité en Dieu. I, 481.

POLLUTIO nocturna, ou sensations nocturnes. III, 589.

POLYGAMIE. IV, 603.

POUVOIR judiciaire du Christ. IV, 246. — Existence du pouvoir des clefs, 478. — Effets de ce pouvoir, 481. — Ministres, 484. — Sujets, 487.

PRÉCAUTION, partie de la prudence. III, 231.

PRÉDESTINATION considérée en Dieu. I, 146. — Prédestination du Christ. IV, 109.

PRÉCEPTES de la loi ancienne. II, 425. — Préceptes moraux, 434; — préceptes cérémoniels, 443; — préceptes judiciaires, 460. — Voy. **COMMANDEMENTS.**

PRÉDICATION. — Comment il faut prêcher. I, 473, et II, 673. — Prédication du Christ. IV, 176. — Que l'aurole est due aux prédicateurs. IV, 709.

PRÉMICES et oblations. III, 369.

PRESCIENCE de Dieu. I, 148 et 150.

PRÉSENCE de Dieu dans tous les êtres. I, 77. — Présence réelle du Christ dans l'Eucharistie. IV, 343.

PRÉSOMPTION, vice opposé à l'espérance. III, 106.

PRÊT usuraire. III, 328.

PRÊTRE souverain, qui est le Christ. IV, 102. — Les prêtres, comme ministres de l'Eucharistie. IV, 387; — comme ministres de la Pénitence, 453. — Ordination des prêtres, 532.

PRÉVOYANCE. II, 230.

PRIÈRE en général. III, 348. — Prières ou suffrages pour les morts. IV, 627. — Invocation des saints, 636.

PRIMAUTÉ du pape. III, 25, et IV, 543.

PRINCIPE premier des êtres. 4^{me} tab. — Production ou création des êtres. I, 228. — Distinction des êtres,

237. — Gouvernement divin, 423. — Le Père, principe des deux autres personnes divines. I, 189. — Principe intérieur des actes humains: les habitudes. II, 201; — les vertus, 221; — les vices et les péchés, 289. — Principe extérieur des actes humains: les lois, 381; — la grâce, 489.

PROCESSION des personnes divines. I, 167; — du Saint-Esprit, 195. — De quelle manière les créatures procèdent de la cause première, 230.

PROCHAIN. — La charité embrasse-t-elle à la fois Dieu et le prochain? III, 128. Ordre de la charité, 136.

PRODIGALITÉ. III, 480

PROFESSION de la foi, III, 35. — Profession religieuse, 709. — Si la profession religieuse dissout le mariage. IV, 596.

PROMULGATION des lois. II, 383.

PROPAGATION de l'homme: quant à l'âme. I, 477; — quant au corps. 479. — Comment l'homme se serait propagé dans l'état d'innocence, 413. — Propagation du péché originel. II, 337.

PROPHÉTIE ou révélation prophétique: sa nature. III, 645; — sa cause, 652; — son mode, 658; — sa division, 662.

PROPRIÉTÉ, comme droit. III, 289.

PROVIDENCE de Dieu. I, 143. — Voy. GOUVERNEMENT DIVIN

PRUDENCE. 22^{me} tab. — La prudence en elle-même. II, 217. — Parties de la prudence en général, 226. — Parties intégrantes, 227; — subjectives, 232; — potentielles, 234. — Don de conseil, 236. — Vices manifestement opposés, 238; — vices opposés avec ressemblance, 242. — Préceptes de la prudence, 247.

PUDEUR. Voy. HONTE.

PUISSANCE de Dieu. I, 157 et 432. — Puissance de l'âme du Christ IV, 69. — Puissance judiciaire du Christ. IV, 246. — Puissance ou facultés de l'âme humaine. I, 335. — Puissance des anges sur les corps, 252 et 452; — sur les hommes, 455. — Puissance des démons, 464. Puissance de l'homme dans le gouvernement divin, 473. — De la cause du péché par rapport

au démon. II, 335. — Voy. DIVINATION. Voy. aussi le *Lexique*.

PUNITION des mauvais anges. I, 201; — des damnés. IV, 713 et 722; — des enfants morts sans baptême. IV, 728; — des âmes du purgatoire, 729 — Punition des péchés. II, 357.

PURGATOIRE. IV, 619 et 729.

PURIFICATION du cœur. III, 47.

— Purification de Marie. IV, 160.

PUSILLANIMITÉ, vice opposé à la force. III, 525

Q

QUALITÉS habituelles ou habitudes. II, 201. — Qualités de la confession. IV, 457. — Qualités requises dans les ordinands. IV, 528. — Qualités des corps ressuscités. IV, 661.

QUERELLE ou rixe. III, 193.

QUI EST, nom propre de Dieu. I, 410.

R

RAISON ou intellect. I, 345. — Raison supérieure et raison inférieure, 346

RAPINE et vol. III, 289.

RAPPORTS ou relations des Personnes dans la Sainte-Trinité. I, 171. — Rapport ou connexion des vertus entre elles. II, 257. — Rapport et gravité des péchés comparés entre eux, 301. — Des faux rapports. III, 316. — Des rapports avec les excommuniés. IV, 495.

RAPT. III, 590.

RAVISSEMENT ou extase, effet de l'amour. II, 129. — Ravisement de saint Paul. III, 668.

RÉCOMPENSE due aux actes humains. II, 103; — due aux mérites, 527; — promise aux béatitudes, 279. — Récompense des saints. IV, 694 et suiv.

RECONNAISSANCE. III, 441.

RECOUVREMENT des vertus par la Pénitence. IV, 427.

REDDITION du devoir conjugal. IV, 601.

REDEMPTION par la passion du Christ. IV, 209.

RELATIONS divines. I, 171.

RELIGIEUX. — Nature de l'état religieux. III, 709. — Variété des Ordres

religieux, 724. — Entrée en religion, 729.

RELIGION. 24^{me} tab. — La religion en elle-même. III, 339. — Actes intérieurs de la religion : la dévotion, 344 ; — la prière, 348. — Actes extérieurs : les sacrifices ou l'adoration, 362 ; — les oblations, 369 ; — les dîmes, 371 ; — les vœux, 374. — Vices opposés à la religion : la superstition, 396 ; — l'irréligion ou irrévérence envers Dieu, 413 ; — l'irrévérence envers les choses saintes, 418.

RÉMISSION des péchés en général. II, 518, et III, 103. — Rémission des péchés par le Baptême. IV, 310 ; — par l'Eucharistie, 366. — Rémission des péchés mortels par la Pénitence, 417 ; — rémission des péchés véniels, 425. — Effets du pouvoir des clefs, 481. — Point de péché irrémissible, III, 79, et IV, 417.

RENOUVELLEMENT du monde par la conflagration. IV, 641. — Etat du monde renouvelé, 691.

RÉPARATION du genre humain par l'Incarnation. IV, 41.

REPOS de Dieu au septième jour. I, 315.

RÉPROBATION. — La réprobation ne fait point partie de la prédestination. I, 148. — Peine des réprouvés. IV, 713.

RÉPUTATION. — Que la détraction consiste à dénigrer la réputation du prochain. III, 312. — Magnanimité, 512. — Vaine gloire, 521.

RESPECT. III, 430. — Vertu de Julie, 432.

RESPECT HUMAIN ou crainte mondaine. III, 96.

RESTITUTION. III, 270.

RÉSURRECTION du Christ. IV, 226. — Résurrection des corps. 41^{me} tab. Ce qui la précède. IV, 619 ; — ce qui l'accompagnera, 646 ; — ce qui la suivra, 676.

RETOUR des péchés remis par la Pénitence. IV, 425.

RÉTRIBUTION. Voy. RÉCOMPENSE.

RÉVÉLATION prophétique, III, 645. — De la doctrine sacrée ou révélée. I, 37. — Nécessité de la foi. III, 27.

RIT de la pénitence solennelle. IV, 507. — Rit de l'Eucharistie, 393.

S

SACERDOCE du Christ. IV, 102. — Sacerdoce catholique. Voy. ORDRES SACRÉS.

SACREMENTS en général. 34^{me} tab. — Nature des sacrements, IV, 253 ; — nécessité, 259 ; — effets : la grâce sacramentelle, 263 ; — le caractère, 268 ; — cause, 272 ; — nombre, 280

SACRIFICE en général. III, 365. — Sacrifices anciens. II, 446. — Sacrifice de la croix. IV, 202 et 208. — Sacrifice de la messe, IV, 393. —

SACRILÈGE. III, 418. — Profanation de l'Eucharistie par l'indigne communion. IV, 375.

SAGESSE, comme don du Saint-Esprit. III, 208.

SAINTE-ESPRIT. I, 195. — Du péché contre le Saint-Esprit. III, 77. — Saints du ciel. IV, 699. — Sainteté. III, 343.

SALUT par les sacrements. IV, 259. — Nécessité de la foi pour le salut. III, 26. — Comment la passion du Christ a produit notre salut. IV, 207.

SANCTIFICATION de la Vierge Marie. IV, 121.

SATISFACTION du Christ. IV, 208. — La satisfaction, partie du sacrement de Pénitence, 465.

SCANDALE. III, 196.

SCEAU ou secret de la confession. IV, 463.

SCHISMATIQUE. — Les schismatiques ont-ils l'usage des clefs ? IV, 486.

SCHISME. III, 185.

SCIENCE sacrée. I, 37. — Science de Dieu, 112 ; — des anges, 258 ; — d'Adam, 403 ; — du Christ, IV, 57 ; — des bienheureux, 694. — Don de science. III, 53. — Amour déréglé de la science ou curiosité, 632.

SÉDITION. III, 194.

SEIGNEUR, Jésus-Christ. IV, 84.

SENS extérieurs et intérieurs de l'homme. I, 340.

SENSUALITÉ, sensibilité, appétit sensitif. I, 349 et 350.

SÉPULTURE du Christ. IV, 219.

— Que les pompes de la sépulture sont utiles aux morts, 633.

SERMENT ou jurement. III, 383.

SÉRAPHINS, Ordre angélique I, 444.

SERVILE. — Crainte servile. III, 97. — Œuvre servile, 488.

SERVITUDE. — Empêchement du mariage. IV, 574.

SEUL. — Emploi de ce mot dans la Sainte-Trinité. I, 183.

SIGNES de la volonté divine. I, 136. — Signes du jugement dernier. IV, 638. — Les sacrements sont des signes, 253.

SIMONIE. III, 420.

SIMPLICITÉ de Dieu. I, 57.

SOBRIÉTÉ. III, 572.

SODOMIE. III, 592.

SOLENNITÉ des vœux. III, 378. — Solemnités judaïques. II, 453.

SOLLICITUDE à l'égard des biens temporels. III, 244.

SONGE. — De la divination par les songes. III, 407. — Cause des songes, 653.

SORTILÈGE ou divination. III, 409.

SOUPÇON ou jugement téméraire. III, 264.

SPIRATION, mot employé dans la Sainte-Trinité. I, 198.

STUPEUR, espèce de la crainte II, 179.

STUPIDITÉ ou hébétation. III, 81.

SUBSISTANCE et substance, définition. I, 175.

SUBTILITÉ des corps glorieux. IV, 665.

SUFFRAGES pour les morts. IV, 627.

SUICIDE. IV, 283.

SUPERBE. Voy. ORGUEIL, AMBITION, VAIN GLOIRE.

SUPERSTITION. — Définition et division en quatre espèces. III, 396.

SYMBOLE. — Les vérités de la foi doivent être divisées par articles. III, 19. — Ces articles sont convenablement énumérés dans le Symbole, 22. — Unité des divers Symboles, 24. — Il appartient au Souverain-Pontife de dresser un Symbole, 25. — Voy., pour l'explication du Symbole, les mots CROIX, DIEU,

PÈRE, PUISSANCE, TRINITÉ, CRÉATION, CIEL, ANGE, TERRE, HOMME, JÉSUS-CHRIST, FILS, ETC.

SYNDÉRÈSE et conscience morale. I, 347.

T

TABERNACLE des Juifs. II, 451.

TACHE du péché. II, 355.

TEMPÉRANCE. 27^{me} tab. — Définition de la tempérance. III, 547. — Vices opposés, 551. — Parties de la tempérance en général, 554. — Parties intégrantes, 555. Parties subjectives: l'abstinence, 561, — le jeûne, 563; — la sobriété, 572; — la chasteté, 578. — Parties potentielles. 28^{me} tab.: la continence, 597; — la clémence et la mansuétude, 603; — la modestie en général, 612. — Diverses espèces de modestie, et, premièrement, de l'humilité, 613. — Préceptes de la tempérance, 641.

TEMPLE de Jérusalem. II, 450. — Utilité des temples. III, 364.

TÉMOIN. — De l'injustice dans les témoins. III, 303.

TEMPS. — Le temps et l'éternité. I, 86. — Si la création des choses a eu lieu au commencement du temps, 236. — Du temps et du mode de la résurrection des corps. IV, 651.

TENTATION d'Adam et d'Ève. III, 629. — Tentation de Dieu, 413. — Tentation du Christ. IV, 173. — Tentation des hommes ou attaques des démons. I, 464, et II, 335.

THÉOLOGAL. — Vertus théologiques en général. II, 247. — Vertus théologiques en particulier: la Foi. III, 15; — l'Espérance, 89; — la Charité, 113.

THÉOLOGIE ou science sacrée. I, 37.

TIÈDEUR ou dégoût spirituel. III, 177.

TIMIDITÉ ou crainte, opposée à la force. III, 505. — Comparaison de la timidité et de l'intempérance. III, 553.

TONSURE, préparation aux Ordres. IV, 544.

TRANSFIGURATION du Christ. IV, 186. — Transfiguration du monde renouveau, 691.

TRANSGRESSION d'un précepte, envisagée comme péché spécial. III, 334. — En quoi consiste le péché mortel, 366. Voy. la *note*, 367.

TRANSUBSTANTIATION IV, 543.

TRAVAIL défendu par le troisième commandement de Dieu. III, 487. — Utilité du travail, 718.

TRINITÉ. 3^{me} tab. — Procession des Personnes divines. I, 167. — Relations, 171 — Des Personnes divines en général, 175 ; — en particulier : le Père, 189 ; — le Fils, 191 ; — le Saint-Esprit, 195. — Les Personnes et l'essence, 203. — L'égalité, 214. — La mission, 218.

TRISTESSE ou douleur, considérée comme passion de l'âme. II, 156.

U

UNION de l'âme avec le corps. I, 330. — De l'union, effet de l'amour. II, 127. — Union du Verbe avec la nature humaine. 31^{me} tab. L'union hypostatique, considérée en elle-même. IV, 21 ; — considérée dans la Personne divine, 29 ; — considérée dans la nature humaine, 34. — Effets ou conséquences de cette union. 32^{me} tab. : — quant au Christ en lui-même. IV, 83 ; — quant au Christ par rapport à son Père, 97 ; — quant au Christ par rapport à nous, 111.

UNIQUE. — Le Christ, Fils unique du Père. I, 190.

UNITÉ de Dieu. I, 88 ; — du Christ quant à l'être. IV, 89.

USAGE, comme acte de la volonté. II, 78 — Force de l'usage par rapport aux lois, 414. — Usage de l'Eucharistie par la communion. IV, 374. — Usage du mariage, 551 et 601.

V

VAIN gloire. III, 521.

VARIÉTÉ des êtres. I, 237. — Variété des Ordres religieux. III, 721.

VENGEANCE, considérée comme vertu, III, 448.

VENTE. — De la fraude dans les ventes et les achats. III, 323.

VERBE, nom propre du Fils de Dieu. I, 191. — Union du Verbe avec la nature humaine. IV, 21.

VÉRITÉ. — Notion de la vérité. I, 122. — Notion de la fausseté, 122. — La vertu de vérité. III, 453.

VERTUS. 14^{me} tab. — Nature des vertus. II, 221. — Sujet, 224. — Division des vertus en vertus intellectuelles, 229 ; — vertus morales, 232 ; — vertus théologiques, 247. — Cause des vertus, 251. — Propriétés des vertus, et d'abord de leur milieu, 254. De ce qui accompagne les vertus : les dons du Saint-Esprit, 271 ; — les béatitudes, 278 ; — les fruits, 284. — Voy. FOI, ESPÉRANCE, CHARITÉ, PRUDENCE, JUSTICE, FORCE, TEMPÉRANCE.

VESTIGES de la Trinité dans les créatures. I, 233.

VIATIQUE, que l'on doit donner aux malades. IV, 379.

VICES et péchés. 15^{me} tab. Voy. PÉCHÉS.

VIE de Dieu. I, 129. — Du livre de vie, 154. — De l'arbre de vie, 412. — Genre de vie adopté par le Christ. IV, 169. — Des états de perfection d'après la vie active et la vie contemplative. III, 678.

VIE éternelle. — En quoi n'est pas la béatitude éternelle. II, 17. — Ce que c'est que la béatitude éternelle, 24. — Peut-on la mériter ? II, 529. — De la vision de l'essence divine. I, 91, et IV, 694. — Lieux destinés aux âmes après la mort. IV, 619. — De la béatitude des saints et de leurs demeures, 699. — Des dots des bienheureux, 702. — Des auréoles, 705. — De la peine des damnés, 713.

VIOLENCE dans les actes humains. II, 48. — Violence, empêchement du mariage. IV, 563.

VIRGINITÉ, comme vertu. III, 580. — Virginité de Marie. IV, 126. — Que l'auréole est due à la virginité, 707.

VISION de l'essence divine. I, 91, et IV, 694.

VOEU, acte de religion. III, 374. — Comment le vœu devient solennel, 378. — Des trois vœux des religieux, 710.

VOL. III, 289.

VOLONTÉ de Dieu. I, 131. — Conformité à la volonté de Dieu. II,

97. — De la volonté des anges. I, 272. — La volonté humaine, comme faculté, 353. — Volonté d'Adam avant le péché. I, 405 et 408. — De la volonté et de son objet, II, 55. — Du motif ou moteur de la volonté, 57. — Comment la volonté est mue, 62. — De l'acte de la volonté, nommé jouissance, 65. — De l'intention, 67. — De l'élection des moyens, 70. — Du conseil, 74. — Du consentement, 76. — De l'usage, 78. — Des actes extérieurs commandés par la volonté, 80.

VOLONTAIRE et involontaire dans les actes humains. 11^{me} tab. — Actes volontaires en général. II, 47. — Actes volontaires en particulier. Voy. **VOLONTÉ**. — Actes volontaires quant à la bonté et à la malice II, 86.

VRAI. — Notion du vrai. I, 122. — Le vrai et l'être, 123. — L'être, le vrai et le bon, 124.

Z

ZÈLE, effet de l'amour. II, 129.

FIN

DE LA TABLE ALPHABÉTIQUE.

LEXIQUE

DES EXPRESSIONS TECHNIQUES.

A

ABSOLU, sans condition ni restriction. Dieu est l'être absolu, parce qu'il existe indépendamment de toute condition.

ABSOLUMENT PARLANT, sans tenir compte des détails. — Ce mot se dit souvent par opposition à *relativement*, en latin *secundum quid*, sous certain rapport.

ABSTRACTION. Opération par laquelle l'esprit considère séparément des choses qui sont réellement unies. — Le mathématicien fait abstraction de la matière sensible, mais non de la matière intelligible commune, qui est l'objet particulier de ses études. — L'intellect agent abstrait des images sensibles les espèces intelligibles; il nous permet par là d'étudier les propriétés des espèces, dépouillées de toute individualité. Dans l'abstraction qui forme les espèces intelligibles, il y a un certain ordre: 1° la perception des sens; 2° une image qui se grave dans l'imagination; 3° une transformation de cette image en espèce intelligible, ce qui est l'œuvre de l'intellect agent.

ABSTRAIT. *Nom abstrait*, par opposition à *nom concret*, désigne une qualité considérée toute seule et séparée de son sujet. *Rondeur, blancheur, bonté*, sont des termes abstraits; et rond, blanc, bon, unis à des noms de substances, comme pain rond, vin blanc, bon prince, sont des termes concrets.

ACCIDENT, ce qui appartient à l'être, sans former pour cela l'être lui-même, ce qui survient dans une chose dont l'être est complet. — Dans l'Eucharistie, les accidents se disent de la figure, de la couleur, de la saveur, etc., qui restent après la consécration; la quantité y est l'accident qui, par un effet de la puissance divine, supporte tous les autres.

ACCIDENTELLEMENT, par opposition à essentiellement. Une chose convient à une autre accidentellement, *per accidens*, quand elle lui convient sans ressortir de ses principes essentiels; dans ce dernier cas, elle lui conviendrait essentiellement, *per se*. — En morale, un effet se produit accidentellement, *per accidens*, lorsqu'il arrive sans être voulu directement.

ACTE, opération quelconque d'un agent. — *Acte immanent*, acte reçu dans le sujet même qui le produit; tel est l'acte intellectuel. — *Acte extérieur* ou transitoire, *transiens*, celui qui est reçu dans un sujet autre que l'agent, comme couper, échauffer. — On distingue un *acte premier* et un *acte second*. L'acte premier, c'est d'être; l'acte second, c'est d'agir. — *Actus sunt suppositorum*: les actions appartiennent, non pas au membre qui les produit ou à la partie du corps qui les reçoit, mais au suppôt, c'est-à-dire à l'être composé tout entier. — *Acte* se dit parfois de l'existence de l'être, par opposition à *puissance*, qui signifie la *possibilité* de l'existence: tous les êtres possibles sont à l'état de *puissance*. *Esse in actu, esse actu, ens actuale, actualitas, habere actum*, c'est exister en réalité. — *Acte absolu*, être complet, comme l'homme, l'ange, Dieu. — *Acte pur*, être

qui a tout ce qu'il peut avoir, en qui rien ne se conçoit à l'état de puissance ou de potentialité, qui n'a besoin d'aucun autre être pour exister. Dieu seul est un acte pur, *actus purus*, parce qu'il est un être simple et parfait. — *Acte formel*, ce qui détermine une chose à être ceci plutôt que cela. Voy. FORME. — *Acte humain*, acte volontaire et libre ; — *acte de l'homme* ou *acte naturel*, acte produit sans délibération, instinctivement. — *Acte élicite*, celui dont la volonté est le principe le plus prochain, et qui reste en elle ; par exemple, aimer, haïr. — *Acte impéré* ou *commandé*, acte ordonné par la volonté et exécuté par une autre faculté qui en est le principe prochain, comme parler, marcher. — Les *actes notionnels* de Dieu sont ceux en vertu desquels une Personne divine procède d'une autre ; ils ne se distinguent pas en réalité des relations personnelles ; ils ne diffèrent que dans l'expression.

AGENT, se dit de tout ce qui agit, de tout ce qui opère quelque chose, soit comme principe premier, soit comme cause seconde, et, dans ce dernier cas, il s'appelle souvent agent instrumental. — L'agent *univoque* est de même nature que son effet ; l'agent *équivoque* est d'une nature toute différente ; l'agent *analogue* a une certaine ressemblance avec ce qu'il produit. — Agent *naturel*, par opposition à agent *libre*. — *Unus agens agit simile sibi* : tout agent se peint dans son œuvre ou comme nous dirions : A l'œuvre, on reconnaît l'ouvrier. — *Nullum agens intendens in malum operatur* : nul être n'opère en vue du mal, considéré comme mal ; on cherche un bien dans ce qui est mauvais.

ÂME séparée, se dit de l'âme qui a quitté son corps pour aller au ciel, en purgatoire, dans les limbes ou en enfer.

APPÉTIT, faculté par laquelle l'âme se porte à désirer quelque chose pour la satisfaction des sens. — L'*appétit sensitif* se nomme parfois la sensualité, la sensibilité ; il est une puissance passive, qui se divise en *appétit concupiscible* et *appétit irascible*. Par l'appétit concupiscible, l'âme se porte vers ce qu'elle considère comme un bien. Par l'appétit irascible, elle se porte à repousser ou à éviter ce qu'elle regarde comme un mal. — L'*appétit intellectif* ou *rationnel* n'est autre que la volonté, passive sous un rapport et active sous un autre. — L'appétit, en général, est ou naturel, ou sensitif, ou intellectif. L'*appétit naturel* est l'inclination d'un sujet pour l'objet qui lui convient ; il tend toujours vers un bien réel et n'est pas soumis à l'empire de la raison. L'*appétit sensitif* a pour moteur médiateur la raison, à laquelle il doit obéir sous le commandement de la volonté. Le propre de l'homme, c'est que l'appétit inférieur soit soumis à l'appétit *intellectif*, c'est-à-dire à la volonté, et en suive la direction.

B

BÉATITUDE. Ce mot signifie, tantôt la chose même qui rend heureux, tantôt la vision intuitive, tantôt le souverain bonheur considéré dans l'être qui en jouit. La béatitude est une opération qui élève à son comble la perfection de l'homme.

BIEN, *bon* ou *bonté*. Tout bien créé est un bien particulier ; Dieu est le bien absolu et universel. Le mal, au physique comme au moral, est la privation d'un bien que l'être doit avoir. Un être ou un acte bon dans son genre est celui qui ne manque d'aucune des perfections ou qualités qu'il doit avoir. — Le *bien apparent* est le bien sensible. Le *bien réel* est le bien spirituel. Le principal bien de l'homme consiste dans son union avec Dieu. — Le bien naturel est ce qui convient à la nature des êtres ; par exemple, la nourriture pour l'homme. — Le bien moral est ce qui, comme la vertu, est conforme à la droite raison. L'axiome : « *Bonum ex integrâ causâ, malum ex quocumque defectu*, » signifie qu'un acte, pour être bon, doit l'être sous tous les rapports, et qu'une seule circonstance peut le rendre mauvais.

C

CAUSE, principe qui fait qu'une chose est, a lieu. — *Cause efficiente matérielle*, celle qui produit immédiatement son effet : l'assassin est la cause efficiente physique de l'homicide. —

Cause efficiente morale, cause qui produit son effet par le moyen d'un ordre ou d'un conseil. — *Cause exemplaire*, celle à l'image de laquelle un effet est produit. — *Causa finalis*, ce qu'on se propose pour but. — *Cause formelle*, celle qui, donnant la forme à la matière, la constitue dans une espèce déterminée. — *Cause instrumentale*, qui agit sous une cause principale, comme le ciseau ou le pinceau dans la main de l'artiste. — *Cause directe*, ou *par elle-même*, celle qui exerce une influence positive sur l'effet produit. — *Cause indirecte*, ou *par accident*, celle qui écarte l'obstacle d'un effet prêt à se produire; ainsi celui qui renverse la colonne renverse la pierre qu'elle soutient. La cause indirecte se dit aussi de celle qui produit son effet en dehors de l'intention de l'agent. On en parle parfois la cause accidentelle et indirectement volontaire de quelque réal, de deux manières: ou en posant un acte illicite, ou en ne prenant pas les précautions nécessaires. On peut encore être la cause indirecte d'un effet, en ne l'empêchant pas, lorsqu'on pourrait l'arrêter. — *Cause occasionnelle*, cause imparfaite, mais non pas toujours cause indirecte. — *Cause première*, Dieu. — *Causes secondes*, les êtres créés, considérés comme ayant reçu de Dieu, cause première, la faculté de produire des effets.

CHOSE, être, objet. — *La chose d'un sacrement*, l'effet intérieur, la grâce produite.

D

DÉMONSTRATION A PRIORI. Raisonnement par lequel on prouve ce qui est postérieur par ce qui est antérieur; soit, par exemple, les effets par la cause, ou les propriétés par l'essence. — *Démonstration à posteriori*, celle par laquelle on prouve l'antérieur par le postérieur, la cause par l'effet, l'existence de Dieu par les créatures, l'âme par ses actes.

E

ESPÈCE, image qui représente un objet. — *Espèce intelligible*, forme ou idée générale que notre intellect actif tire des images sensibles et qui s'imprime dans l'âme.

ESSENCE, ce sans quoi une chose ne saurait ni exister, ni être conçue. L'essence est ce qui fait l'objet d'une définition quelconque.

ESTIMATIVE ou estimation, instinct; faculté qui donne aux animaux un air de raison.

ÉTERNITÉ, durée propre à Dieu.

ÊTRE, ce qui est. — *Être en acte*, exister. — *Être en puissance*, être possible. — *Être de raison*, celui qui n'existe que dans notre esprit; par exemple, l'idée générale de blancheur.

EXEMPLAIRE, type que l'on veut reproduire. Le Verbe divin est la forme exemplaire des créatures; mais il n'est pas cette forme qui fait partie des êtres composés.

F

FIN, but que l'on se propose. Bien que la fin ne vienne qu'à la suite de tout le reste dans l'exécution, elle est ce qu'il y a de premier dans l'intention de l'agent; voilà pourquoi elle doit être considérée comme une cause. Les moyens se mesurent sur la fin.

FORME, dans un sens large, ce qui détermine un être quelconque à être tel être plutôt que tel autre. La forme, dans les êtres simples, ne se distingue pas de la nature, et elle constitue encore la nature des êtres composés. La matière est en puissance par rapport à toutes les formes dont elle est susceptible. L'âme est la forme du corps, parce qu'elle lui communique tous les degrés de l'être parfait, savoir: l'être corporel, l'être animé, et le reste. — *Forme substantielle*, celle qui rend parfait le tout auquel elle appartient et chacune de ses parties, bien qu'elle ne s'applique pas également au tout et aux parties. Chaque forme substantielle est immédiatement unie à la matière qu'elle actualise. — *Forme accidentelle*, se dit de la forme qui s'ajoute à l'être déjà complet; par exemple, la blancheur, la hauteur. Une forme accidentelle n'est pas à elle-même sa puissance; elle est la puissance du composé dont elle est la forme. La forme que revêt un corps mixte est accidentelle et non substantielle.

FORMEL. La cause formelle, par opposition à la cause matérielle, fait qu'une chose est telle qu'elle est.

FORMELLEMENT, mentalement, proprement, essentiellement, radicalement, fondamentalement.

FOYER DE LA CONCUPISCENCE, le désordre habituel des tendances de l'appétit sensitif.

G

GÉNÉRATION, passage du non-être à l'être, de la puissance à l'acte ; action d'engendrer, de produire. — Le mot *génération* désigne le plus souvent l'origine d'un être vivant qui procède d'un autre être vivant et conjoint.

H

HABITUDE, état habituel ou manière d'être. — Qualité permanente qui donne à une puissance la facilité d'action. — *L'habitude acquise* est une qualité bonne ou mauvaise qui provient de la réitération des actes. — *L'habitude infuse* est une qualité que Dieu seul produit en nous par sa grâce, en conférant à nos facultés le pouvoir de produire des actes surnaturels. — Les bonnes habitudes constituent les vertus ; les mauvaises, les vices.

HABITUELLEMENT, signifie parfois virtuellement. — Il se dit aussi de ce qui existe dans l'âme d'une manière habituelle, comme la science, sans que l'âme en fasse actuellement usage.

I

INFINI, ce qui n'a point de limites. — *Infini en acte,* ce qui est actuellement infini. — *Infini en puissance,* ce qui, comme la matière, est susceptible de formes infinies. — Il n'y a d'actuellement infini que Dieu.

INFORME, qui n'a pas la forme convenable. La *foi informe,* la foi incomplète que la charité n'anime pas.

INTELLECT, intelligence, entendement, faculté de comprendre. On distingue l'*intellect agent* ou *actif* et l'*intellect patient, passif* ou *possible*. Le premier rend les espèces des choses sensibles propres à être reçues dans l'intellect possible, en les dépouillant de ce qu'elles ont de matériel. L'intellect passif ou possible est ainsi appelé, parce qu'il peut recevoir toutes les espèces intelligibles que lui communique l'intellect agent ou actif.

INTENTION. Les choses qui sont dans l'intention sont voulues *per se,* directement ; les autres ne le sont que *per accidens,* indirectement.

INTENSITÉ, se dit des degrés d'une qualité.

IRASCIBLE, faculté de l'appétit sensitif, par laquelle nous voulons triompher des difficultés. La colère, en latin *ira,* a donné son nom à cette puissance. En tant que les actes de l'irascible sont raisonnables, ils sont naturels à l'homme.

L

LIBERTÉ, pouvoir d'opter entre des choses opposées. — La liberté est incompatible avec la nécessité de coaction, mais non avec la nécessité de fin.

LIBRE ARBITRE, puissance de l'âme, la volonté éclairée par la raison. L'élection est son acte propre.

M

MATIÈRE, sujet de l'accident, substance dont une chose est faite, objet d'une science. La matière, prise en elle-même, est indifférente à toute espèce de formes ; elle est une pure puissance. Les êtres composés résultent d'une matière et d'une forme.

MILIEU, éloigné de tout excès. Les vertus ont un milieu qu'elles doivent atteindre sans le dépasser, soit un milieu réel, comme dans la justice ; soit un milieu rationnel, comme dans la libéralité, où il faut tenir compte de la qualité des personnes et de toutes les autres circonstances. — Dans les passions, le milieu se prend de la conformité des actes avec la droite raison.

MODE, manière d'être. Le mode s'ajoute à une chose déjà existante. Il se prend parfois pour la mesure de la substance.

N

NATURE, universalité des choses créées, ordre établi dans la création, essence d'un être, forme substantielle.

NATUREL, par opposition à *surnaturel*, par opposition à ce qui est *volontaire et libre*, par opposition à ce qui est *violent*. — *Naturel* à une chose, ce qui convient à sa substance. — Ce qui est naturel à l'homme peut s'entendre, ou de ce qui est conforme à sa nature raisonnable, ou de ce qui lui est commun avec la brute.

NÉCESSITÉ hypothétique, celle qui résulte d'une chose que l'on présuppose; supposé, par exemple, qu'un homme veuille vivre, il est nécessaire qu'il prenne de la nourriture; supposé qu'il parle, il est nécessaire que sa parole existe. — *Nécessité absolue*, celle qui fait qu'une chose est nécessaire en toute supposition. — *Nécessité de coaction*, qui ôte toute liberté et tout mérite. — *Nécessité de devoir*, qui laisse subsister le mérite. — La nécessité de contrainte absolue ou de coaction rend une action involontaire et non imputable; il en est autrement de la nécessité conditionnelle ou mêlée de liberté, telle que celle qui provient de la crainte.

NOTION, se dit de la raison propre, au moyen de laquelle nous connaissons distinctement chacune des Personnes divines; par exemple, l'innascibilité est une notion du Père.

NUMÉRAUX. Les termes numériques s'affirment de Dieu sous la forme abstraite, sans impliquer aucune idée de division ou de quantité.

O

OBJET, chose à laquelle se rapporte une faculté, un acte ou une habitude; tout ce qui touche ou affecte les sens. — *Objet matériel*, celui auquel une puissance se rapporte: les corps sont l'objet matériel de la vue. — *Objet formel*, raison ou moyen par lequel une puissance se rapporte à son objet: la bonté de Dieu est l'objet formel de l'amour des élus, tandis que Dieu même est l'objet matériel d'un tel amour. — Aux objets de divers genres correspondent des puissances diverses.

ORDONNER, coordonner, mettre en ordre, rapporter une chose à une autre.

P

PARTICIPATION, acte par lequel on tient quelque chose d'une cause. L'être participé, *ens participatum*, l'être créé, qui n'a qu'une existence empruntée. Remarquons-le, le mot *participation* n'a pas, dans la langue de saint Thomas, le sens du mot *emanation*; il s'emploie pour désigner tout effet provenant d'une cause.

PARTIES SUBJECTIVES, parties inférieures comprises dans un tout considéré comme genre: l'homme et la bête sont les parties subjectives du genre animal. Les parties subjectives d'un tout universel en renferment en même temps et également toute la vertu. — *Parties intégrantes*, parties sans lesquelles un corps n'est pas parfait: les membres du corps humain en sont les parties intégrantes. Les parties intégrantes d'une vertu sont nécessaires à la perfection de ses actes; ainsi la prévoyance est indispensable à la prudence. — *Parties potentielles*, celles qui, sans avoir toute la vertu du tout, s'y rattachent néanmoins sous quelque rapport. La volonté et l'intelligence sont des parties potentielles de l'âme. Les parties potentielles d'une vertu ne sont autres que certaines vertus qui lui sont unies et qui se rapportent à ses actes secondaires. Voy. la *Table alphabétique*.

PASSION, mouvement de l'âme, sentiment, agitation qu'elle éprouve, comme l'amour, la haine, la crainte, l'espérance. — Dans son sens propre, la passion est une impression qui fait sortir un être de son état ordinaire; dans un sens plus large, elle signifie toute modification qui survient à un être par réceptivité, et même celles qui ont pour objet de perfectionner sa nature. Il y a de bonnes et de mauvaises passions. Les passions, considérées

comme simples mouvements de l'appétit sensitif, ne sont en elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises.

PAR SOI, per se, directement, d'après les principes intrinsèques d'une chose.

PÉCHÉ, déviation de la droiture qu'un acte doit avoir.

PHANTÔME (anc. orth.), espèce sensible ou image d'un objet perçu par les sens et conservée dans l'imagination, appelée pour cela *phantaisie*, en latin *phantasia*.

PREDICAT, attribut.

PRINCIPE, origine d'une chose, ou ce qui la produit, ou ce qui la manifeste. — *Principe d'individualisation*, ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est.

PRIORITÉ DE NATURE, se dit d'une chose qui est cause d'une autre ou qui existe avant une autre. — *Priorité de temps*, signifie qu'un être en précède un autre. — *Priorité de raison*, marque qu'un objet se conçoit nécessairement avant un autre; par exemple, les prémisses avant la conclusion.

PRIVATION, absence d'une qualité dans un être né pour la posséder. Le mal est la privation du bien, comme la cécité chez les êtres naturellement clairvoyants.

PROPOSITION CONNUE PAR ELLE-MÊME, per se nota, proposition évidente par son seul énoncé: par exemple, le tout est plus grand que la partie. — *Proposition connue par elle-même et en elle-même*, proposition qui, pour être évidente en elle-même, a cependant besoin de nous être démontrée. — *Proposition évidente en elle-même et par rapport à nous*, proposition dont nous saisissons immédiatement l'évidence, comme les axiômes des sciences.

PUISSANCE, faculté. — Le mot *puissance* est souvent employé par opposition à *acte*, pour signifier l'aptitude à recevoir une forme. Un gland est un chêne en puissance, et non en acte. — *Puissance active*, puissance de produire. — *Puissance passive*, puissance de recevoir.

Q

QUALITÉ, habitude, disposition, inclination, ce qui fait qu'une chose est bonne ou mauvaise. — *Qualité substantielle*, forme qui détermine le genre d'une chose. — *Qualité corporelle*, la couleur, l'odeur, la pesanteur, etc. — *Qualité spirituelle*, propre aux esprits. Parmi les qualités, les unes sont naturelles, les autres acquises; les unes sont purement morales, les autres surnaturelles. — La première espèce de la qualité, c'est l'habitude ou disposition habituelle.

QUIDDITÉ, essence exprimée par la définition.

R

RAISON, faculté par laquelle l'homme connaît, juge et dirige ses actes. — La *raison supérieure* s'applique aux vérités éternelles, soit pour les contempler en elles-mêmes, soit pour les consulter comme règles des actions humaines. — La *raison inférieure* répond à l'estimation ou instinct des animaux. — *Raison formelle*, ce qui explique pourquoi une chose est ce qu'elle est.

RELATION, rapport entre deux personnes, entre deux choses. — Le sujet de la relation est l'être même qui la possède en lui; ainsi Paul est le sujet de la paternité. — Le terme de la relation est l'objet auquel elle se rapporte; la paternité est le terme de la filiation; la filiation, le terme de la paternité.

S

SENSIBLE PROPRE, le sensible particulièrement propre à l'un de nos sens: pour la vue, la couleur; pour l'ouïe, le son; pour le goût, la saveur. — *Sensible commun*, qui est perçu par plusieurs de nos sens, comme l'étendue. — *Sens commun*, désigne le sens interne où viennent se réunir les perceptions des sens externes; il les compare et les juge.

SUBSISTANCE, ce qui subsiste en soi-même et non dans un autre. Ce mot a pour synonyme *hypostase* et *suppôt*.

SUBSTANCE, être qui subsiste sous les accidents, parfois l'essence ou la nature d'une chose.

SUPERNATUREL, au-dessus des forces de la nature.

T

TEMPERAMENT, milieu d'après lequel les qualités premières conviennent à un corps.

TEMPS, mesure du mouvement.

U

UNITÉ, indivision d'un être.

UNIVOQUE, dans le même sens, de même nature. La cause univoque produit des effets de même nature qu'elle-même.

V

VÉRITÉ, rapport entre les choses et l'intelligence, *habitus inter rem et intellectum*. —

Vérité formelle, conformité de l'intelligence avec l'objet. — *Vérité increée*, Dieu. —

Vérité créée, équation ou égalité entre l'intelligence et les choses. — La *vérité*, comme vertu morale, consiste à se montrer tel que l'on est.

FIN

DU LEXIQUE.

ERRATA.

Tome I, page 406, ligne 5 ; au lieu de : *étaient soumises à l'âme, etc.*,
LISEZ : étaient soumises à la raison et le corps était soumis à l'âme. La
première soumission était la cause de la seconde et de la troisième.

Tome I, page 478, ligne 1 ; au lieu de ce mot : *la génération*, LISEZ : du
sang. — Ligne 14, après ces mots : *un principe extérieur*, LISEZ : une
âme préexiste dans l'embryon : d'abord, une âme nutritive ; puis une
âme sensitive, et enfin une âme intellectuelle. Ce n'est pas que l'une de
ces âmes s'ajoute à l'autre ; il n'y a pas trois âmes dans l'homme. On ne
peut pas même dire que, etc., *suiv. lig. 18.*

Tome II, page 384, question 91 (Sommaire) ; au lieu de : *loi nouvelle*,
LISEZ : loi naturelle.

Tome III, page 737 (Table) ; au lieu de : *De l'objet de la foi*, LISEZ : De la
foi.

Typographie de DOMIN. -- Caen (Calvados).