

SAINT THOMAS D'AQUIN



DOCTEUR DES DOCTEURS DE L'EGLISE

SOMME THÉOLOGIQUE IIIa Pars

L'EUCHARISTIE

Mise à disposition du site sur les œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin

[HTTP://DOCTEURANGELIQUE.FREE.FR](http://docteurangelique.free.fr), 2004

Ce traité est l'un des derniers que saint Thomas a écrit avant sa mort.

Il s'agit de théologie rationnelle.

TABLE DES MATIERES

<i>L'EUCCHARISTIE</i>	5
<i>QUESTION 73: LE SACREMENT D'EUCCHARISTIE EN TANT QUE TEL</i>	6
ARTICLE 1: L'eucharistie est-elle un sacrement?	6
ARTICLE 2: L'eucharistie est-elle un seul sacrement ou plusieurs?	7
ARTICLE 3: Ce sacrement est-il nécessaire au salut?	9
ARTICLE 4: Convient-il que ce sacrement soit désigné par plusieurs noms?	10
ARTICLE 5: Ce sacrement a-t-il été judicieusement institué?	12
ARTICLE 6: L'agneau pascal fut-il la principale figure de ce sacrement?	14
<i>QUESTION 74: CE QUI DÉTERMINE LA MATIÈRE DE L'EUCCHARISTIE</i>	15
ARTICLE 1: La matière de ce sacrement est-elle le pain et le vin?	15
ARTICLE 2: Une quantité déterminée de pain et de vin est-elle requise à la matière de ce sacrement?	17
ARTICLE 3: Le pain de froment est-il requis à la matière de ce sacrement?	18
ARTICLE 4: Ce sacrement doit-il être fait avec du pain azyme?	20
ARTICLE 5: Le vin de la vigne est-il la matière propre de ce sacrement?	22
ARTICLE 6: Faut-il mêler de l'eau au vin?	23
ARTICLE 7: Le mélange d'eau avec le vin est-il nécessaire à ce sacrement?	24
ARTICLE 8: La quantité d'eau à mettre	26
<i>QUESTION 75: LA CONVERSION DU PAIN ET DU VIN AU CORPS ET AU SANG DU CHRIST</i>	27
ARTICLE 1: Le corps du Christ est-il dans ce sacrement en vérité, ou seulement en figure ou comme dans un signe	27
ARTICLE 2: La substance du pain et du vin subsiste-t-elle dans ce sacrement après la consécration?	30

ARTICLE 3: La substance du pain, après la consécration de ce sacrement, est-elle anéantie, ou se résout-elle en une matière antérieure? _____	31
ARTICLE 4: Le pain peut-il être converti au corps du Christ? _____	33
ARTICLE 5: Les accidents du pain et du vin subsistent-ils dans ce sacrement? _____	35
ARTICLE 6: Après la consécration, la forme substantielle du pain subsiste-t-elle dans ce sacrement? _____	36
ARTICLE 7: Cette conversion se fait-elle instantanément? _____	38
ARTICLE 8: Cette proposition est-elle vraie " À partir du pain devient le corps du Christ "? _____	40
<i>QUESTION 76: LE MODE D'EXISTENCE DU CHRIST DANS CE SACREMENT</i> _____	43
ARTICLE 1: Le Christ tout entier est-il contenu dans ce sacrement? _____	43
ARTICLE 2: Le Christ est-il tout entier dans chacune des deux espèces? _____	45
ARTICLE 3: Le Christ est-il tout entier sous chaque partie des espèces? _____	47
ARTICLE 4: Les dimensions du corps du Christ sont-elles tout entières dans ce sacrement? _____	48
ARTICLE 5: Le corps du Christ est-il dans ce sacrement comme dans un lieu? _____	50
ARTICLE 6: Le corps du Christ est-il déplacé lorsque l'on déplace l'hostie ou la coupe après la consécration? _____	51
ARTICLE 7: Le corps du Christ, tel qu'il est dans ce sacrement, peut-il être vu par un oeil au moins glorifié? _____	53
ARTICLE 8: Le vrai corps du Christ subsiste-t-il dans ce sacrement quand il apparaît miraculeusement sous l'apparence d'un enfant ou d'un morceau de chair? _____	55
<i>QUESTION 77: LES ACCIDENTS QUI SUBSISTENT DANS CE SACREMENT</i> _____	57
ARTICLE 1: Les accidents qui subsistent sont-ils privés de sujet? _____	57
ARTICLE 2: La quantité est-elle le sujet des autres accidents? _____	59
ARTICLE 3: Ces accidents peuvent-ils modifier un corps extérieur? _____	61
ARTICLE 4: Ces accidents peuvent-ils se dissoudre? _____	62
ARTICLE 5: Ces accidents peuvent-ils engendrer une autre réalité? _____	64
ARTICLE 6: Les accidents peuvent-ils nourrir? _____	66
ARTICLE 7: La fraction du pain consacré _____	68
ARTICLE 8: Peut-on mélanger un liquide au vin consacré? _____	69
<i>QUESTION 78: LA FORME DE CE SACREMENT</i> _____	72

ARTICLE 1: Quelle est la forme de ce sacrement? _____	72
ARTICLE 2: La forme de la consécration du pain est-elle appropriée? _____	74
ARTICLE 3: La forme de la consécration du sang est-elle appropriée? _____	76
ARTICLE 4: La vertu de ces deux formes _____	80
ARTICLE 5: La vérité de ces paroles _____	81
ARTICLE 6: Les relations entre les deux formes _____	84
<i>QUESTION 79: LES EFFETS DE CE SACREMENT</i> _____	85
ARTICLE 1: Ce sacrement confère-t-il la grâce? _____	85
ARTICLE 2: L'effet de ce sacrement est-il l'obtention de la gloire? _____	87
ARTICLE 3: L'effet de ce sacrement est-il la rémission du péché mortel? _____	89
ARTICLE 4: Le péché véniel est-il remis par ce sacrement? _____	90
ARTICLE 5: Toute la peine du péché est-elle remise par ce sacrement? _____	92
ARTICLE 6: Ce sacrement préserve-t-il des péchés futurs? _____	93
ARTICLE 7: Ce sacrement profite-t-il à d'autres qu'à ceux qui le consomment? _____	95
ARTICLE 8: Ce qui empêche l'effet de ce sacrement _____	96
<i>QUESTION 80: L'USAGE OU MANDUCATION DE CE SACREMENT, EN GÉNÉRAL</i> _____	97
ARTICLE 1: Y a-t-il deux manières de manger ce sacrement: sacramentellement et spirituellement? _____	98
ARTICLE 2: Manger spirituellement ce sacrement convient-il seulement à l'homme? _____	99
ARTICLE 3: Manger le Christ sacramentellement convient-il seulement à l'homme juste? _____	101
ARTICLE 4: Le pécheur commet-il un péché en mangeant sacramentellement le corps du Christ? _____	103
ARTICLE 5: La gravité de ce péché _____	105
ARTICLE 6: Doit-on repousser le pécheur qui vient à ce sacrement? _____	107
ARTICLE 7: La pollution nocturne empêche-t-elle de recevoir ce sacrements? _____	109
ARTICLE 8: Ce sacrement doit-il être reçu seulement par ceux qui sont à jeun? _____	113
ARTICLE 9: Doit-on proposer ce sacrement à ceux qui n'ont pas l'usage de la raison? _____	115
ARTICLE 10: Faut-il recevoir ce sacrement quotidiennement? _____	117
ARTICLE 11: Est-il permis de s'abstenir totalement de la communion? _____	119
ARTICLE 12: Est-il permis de recevoir le corps du Christ sans recevoir son sang? _____	120

QUESTION 81: COMMENT LE CHRIST A USÉ DE CE SACREMENT DANS SA PREMIÈRE INSTITUTION 122

ARTICLE 1: Le Christ a-t-il consommé son corps et son sang? _____ 122

ARTICLE 2: Le Christ a-t-il donné son corps à Judas? _____ 123

ARTICLE 3: Quel corps le Christ a-t-il consommé et donné: passible, ou impassible? _____ 125

ARTICLE 4: En quel état se serait trouvé le Christ dans ce sacrement si celui-ci avait été conservé ou consacré pendant les trois jours où il était mort? _____ 126

QUESTION 82: LE MINISTRE DE CE SACREMENT _____ 128

ARTICLE 1: Consacrer ce sacrement est-il le propre du prêtre? _____ 128

ARTICLE 2: Plusieurs prêtres peuvent-ils consacrer ensemble la même hostie? _____ 129

ARTICLE 3: La dispensation de ce sacrement appartient-elle au seul prêtre? _____ 130

ARTICLE 4: Est-il permis au prêtre qui consacre de s'abstenir de communier? _____ 132

ARTICLE 5: Un prêtre pécheur peut-il consacrer l'eucharistie? _____ 133

ARTICLE 6: La messe d'un mauvais prêtre a-t-elle moins de valeur que la messe d'un bon prêtre?
_____ 135

ARTICLE 7: Les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés peuvent-ils consacrer ce sacrement? _____ 136

ARTICLE 8: Un prêtre dégradé peut-il consacrer ce sacrement? _____ 138

ARTICLE 9: Ceux qui reçoivent la communion donnée par de tels prêtres commettent-ils un péché?
_____ 139

ARTICLE 10: Est-il permis à un prêtre de s'abstenir totalement de célébrer? _____ 140

QUESTION 83: LE RITE DE CE SACREMENT _____ 142

ARTICLE 1: Dans la célébration de ce mystère, le Christ est-il immolé? _____ 142

ARTICLE 2: Le temps de la célébration _____ 143

ARTICLE 3: Le lieu et tout l'apparat de cette célébration _____ 146

ARTICLE 4: Les paroles que l'on dit en célébrant ce mystère _____ 151

ARTICLE 5: Les actions qui accompagnent la célébration de ce mystère _____ 156

ARTICLE 6: Les défauts qui se rencontrent dans la célébration de ce sacrement _____ 161

L'EUCCHARISTIE

L'ordre normal des choses nous invite à étudier maintenant le sacrement d'eucharistie. 1° le sacrement en tant que tel (Q. 73); 2° sa matière (Q. 74-77); 3° sa forme (Q. 78); 4° ses effets (Q. 79); 5° ceux qui reçoivent ce sacrement (Q. 80-81); 6° son ministre (Q. 82); 7° son rite (Q. 83).

QUESTION 73: LE SACREMENT D'EUCCHARISTIE EN TANT QUE TEL

1. L'eucharistie est-elle un sacrement? - 2. Est-elle un seul sacrement ou plusieurs? - 3. Est-elle nécessaire au salut? - 4. Ses noms. - 5. Son institution. - 6. Ses figures.

ARTICLE 1: L'EUCCHARISTIE EST-ELLE UN SACREMENT? OBJECTIONS:

1. Il semble que non. Car deux sacrements ne doivent pas avoir la même fin, puisque tout sacrement est capable de produire son effet. Si la perfection est le but de la confirmation comme de l'eucharistie, selon Denys, il semble que l'eucharistie n'est pas un sacrement, puisque la confirmation en est déjà un, comme nous venons de le voir.

2. Dans tout sacrement de la loi nouvelle, l'objet visible proposé aux sens produit l'effet invisible du sacrement. Ainsi l'ablution d'eau produit, nous l'avons vue, et le caractère sacramentel et l'ablution spirituelle. Mais les espèces du pain et du vin, qui sont proposées aux sens dans ce sacrement, ne produisent ni le vrai corps du Christ en lui-même (qui est réalité et signe) ni le corps mystique (qui est réalité seulement) dans l'eucharistie. Il semble donc que l'eucharistie n'est pas un sacrement de la loi nouvelle.

3. Les sacrements de la loi nouvelle qui ont une matière sont pleinement réalisés dans l'usage de cette matière: ainsi le baptême dans l'ablution, et la confirmation dans la consignation avec le chrême. Donc, si l'eucharistie était un sacrement, elle se réaliserait dans l'usage de la matière, et non dans sa consécration. Or cela est évidemment faux puisque la forme de ce sacrement consiste dans les paroles qu'on prononce en consacrant sa matière, comme on le verra plus loin e. L'eucharistie n'est donc pas un sacrement.

Cependant: on dit dans une collecte " Votre sacrement que voici puisse-t-il ne pas nous rendre coupables de peine".

Conclusion:

Les sacrements de l'Église ont pour fin de soutenir l'homme dans sa vie spirituelle; or la vie spirituelle s'harmonise à la vie corporelle, du fait que les réalités corporelles portent la ressemblance des réalités spirituelles. Il est bien évident que la vie corporelle, si elle requiert la génération par quoi l'homme reçoit la vie, et la croissance par quoi l'homme est conduit à la perfection de sa vie, requiert aussi la nourriture par quoi l'homme est conservé en vie. Par conséquent, de même que la vie spirituelle a requis le baptême, qui est génération spirituelle, et la confirmation, qui est croissance spirituelle, de même elle a requis le sacrement d'eucharistie, qui est nourriture spirituelle.

Solutions:

1. Il y a deux espèces de perfection. L'une est dans l'homme lui-même, il y est amené par la croissance, et telle est la perfection qui revient à la confirmation. L'autre est obtenue par l'homme du fait qu'on lui ajoute un élément extérieur qui le conserve, par exemple, de la nourriture, un vêtement, etc. Telle est la perfection qui revient à l'eucharistie, réfection spirituelle.

2. L'eau du baptême ne cause pas d'effet spirituel par elle-même, mais à cause de la vertu du Saint-Esprit qui se trouve en elle. Aussi S. Jean Chrysostome sur le texte de S. Jean (5, 4): "L'ange du Seigneur par moment...", fait-il ce commentaire: "Dans les baptisés ce n'est pas l'eau toute seule qui opère: mais celle-ci, lorsqu'elle a reçu la grâce du Saint-Esprit, efface tous les péchés". La vertu du Saint-Esprit est dans le même rapport avec l'eau du baptême que le véritable corps du Christ avec les espèces du pain et du vin; ainsi les espèces du pain et du vin ne produisent-elles aucun effet sinon par la vertu du véritable corps du Christ.

3. On appelle sacrement ce qui contient quelque chose de sacré. Et une chose peut être sacrée de deux façons: en elle-même, absolument, ou bien par relation à autre chose. Or il y a cette différence, entre l'eucharistie et les autres sacrements qui ont une matière sensible, que l'eucharistie contient quelque chose de sacré en elle-même, absolument, à savoir le Christ lui-même; tandis que l'eau du baptême contient quelque chose de sacré par relation à autre chose, c'est-à-dire qu'elle contient une vertu capable de sanctifier l'âme; et il en est de même pour le chrême et les éléments analogues. C'est pourquoi le sacrement de l'eucharistie est pleinement réalisé dans la consécration même de la matière, tandis que les autres sacrements ne sont pleinement réalisés que dans l'application de la matière à l'homme qu'il s'agit de sanctifier. De là résulte une autre différence: dans le sacrement de l'eucharistie, ce qui est réalité et signe réside dans la matière elle-même, mais ce qui est réalité seulement, c'est-à-dire la grâce conférée, réside en celui qui reçoit l'eucharistie. Dans le baptême, au contraire, l'un et l'autre résident dans le sujet du sacrement: le caractère, qui est réalité et signe, la grâce de la rémission des péchés, qui est réalité seulement. On retrouve la même structure dans les autres sacrements.

ARTICLE 2: L'EUCARISTIE EST-ELLE UN SEUL SACREMENT OU PLUSIEURS?

Objections:

1. Il semble que l'eucharistie ne soit pas un seul sacrement mais plusieurs. Car on dit dans une collecte: "Qu'ils nous purifient, Seigneur, les sacrements que nous avons consommés", en référence à la réception de l'eucharistie. Celle-ci n'est donc pas un seul sacrement, mais plusieurs.

2. Il est impossible, lorsqu'on multiplie le genre, que l'espèce ne soit pas multipliée: qu'il n'y ait qu'un seul homme en plusieurs animaux. Mais on a vu, que le signe joue le rôle de genre dans le sacrement; et puisqu'il y a dans l'eucharistie plusieurs signes, à savoir le pain et le vin, il apparaît par conséquent qu'il y a là plusieurs sacrements.

3. Ce sacrement, on vient de le voir, est pleinement réalisé dans la consécration de la matière; mais ce sacrement comporte double consécration de matière; c'est donc un sacrement double.

Cependant: l'Apôtre dit (1 Co 10, 17) " Tous, si nombreux que nous soyons, nous ne formons qu'un seul pain et un seul corps, nous qui prenons part à un seul pain et à une seule coupe." Ce texte établit clairement que l'eucharistie est le sacrement de l'unité ecclésiale; or le sacrement ressemble à la réalité dont il est le signe; donc l'eucharistie est un sacrement unique.

Conclusion:

Selon Aristote, on attribue l'unité non seulement à ce qui possède une unité matérielle par indivision ou continuité, mais encore à ce qui possède une unité d'intégrité et de perfection; ainsi dit-on " une " maison et " un " homme. Cette unité de perfection est celle d'un être qui rassemble intégralement tous les éléments requis à sa fin. Un homme est complet s'il rassemble tous les membres nécessaires à l'opération de l'âme. Une maison est complète si elle comporte toutes les parties nécessaires pour qu'on puisse y habiter. C'est en ce sens que ce sacrement est un, car il est ordonné à la réfection spirituelle, qui ressemble à la réfection corporelle. Or celle-ci réclame deux choses: la nourriture, qui est l'aliment sec, et la boisson, qui est l'aliment humide. De même, deux choses concourent à l'intégrité de ce sacrement: la nourriture spirituelle et la boisson spirituelle, selon la parole de Notre Seigneur en S. Jean (6, 56): "Ma chair est vraiment nourriture et mon sang est vraiment boisson 8." Si ce sacrement comporte une pluralité du côté de la matière, il est donc un du côté de la forme et de la perfection.

Solutions:

1. Dans la même collecte on parle d'abord au pluriel: "Qu'ils nous purifient, les sacrements que nous avons consommés", et on ajoute ensuite au singulier: "Votre sacrement, que voici, puisse-t-il ne pas nous rendre coupables de peine " pour montrer que si ce sacrement, à un certain point de vue, est multiple, il est pourtant un, en définitive.

2. Le pain et le vin, pris matériellement, constituent plusieurs signes, mais, pris formellement et du côté de la perfection finale, ils n'en font qu'un, en tant qu'ils aboutissent à accomplir une seule réfection.

3. De ce que ce sacrement comporte une double consécration de matière, tout ce qu'on peut déduire, c'est que, du côté de la matière, il est multiple, comme on l'a vu.

ARTICLE 3: CE SACREMENT EST-IL NÉCESSAIRE AU SALUT?

Objections:

1. Il apparaît que ce sacrement est nécessaire au salut. Car le Seigneur dit en S. Jean (6, 54): "Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous." Or c'est dans ce sacrement qu'on mange la chair du Christ et qu'on boit son sang. Sans ce sacrement l'homme ne peut donc avoir le salut de la vie spirituelle.

2. Ce sacrement est un aliment spirituel. Or l'aliment corporel est nécessaire au salut du corps. Donc ce sacrement est nécessaire lui aussi au salut spirituel.

3. Le baptême est le sacrement de la passion du Seigneur, sans laquelle il n'est pas de salut. Il en est de même de l'eucharistie, car l'Apôtre dit (1 Co 11, 26): "Chaque fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez cette coupe, vous proclamerez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne." Donc, si le baptême est nécessaire au salut, ce sacrement l'est aussi.

Cependant: S. Augustin a écrit: "Ne vous imaginez pas que les tout-petits ne peuvent avoir la vie, eux qui n'ont pas reçu le corps et le sang du Christ."

Conclusion:

Dans ce sacrement il faut considérer deux choses: le sacrement lui-même et la réalité du sacrement. Or on vient de voir que la réalité de ce sacrement est l'unité du corps mystique, sans laquelle il ne peut y avoir de salut; car personne ne peut accéder au salut hors de l'Église, de même que dans le déluge il n'y avait pas de salut hors de l'arche de Noé, qui figure l'Église, dit S. Pierre (1 P 3, 20). Or on a vu précédemment que la réalité d'un sacrement peut être obtenue avant la réception rituelle de ce sacrement, du fait même qu'on aspire à le recevoir. Par conséquent on peut obtenir le salut avant de recevoir ce sacrement du fait qu'on y aspire, de même qu'avant le baptême, si l'on aspire au baptême, comme nous l'avons dit.

Il y a cependant une différence et elle porte sur deux points. Premièrement, le baptême est le principe de la vie spirituelle et la porte des sacrements; tandis que l'eucharistie est comme la consommation de la vie spirituelle et la fin de tous les sacrements, nous l'avons déjà dit. En effet, les sanctifications procurées par tous les sacrements préparent à recevoir ou à consacrer l'eucharistie. Par conséquent la réception du baptême est nécessaire à l'inauguration de la vie spirituelle, tandis que la réception de l'eucharistie est nécessaire à sa consommation, mais non à sa possession pure et simple: il suffit pour cela de la posséder dans l'aspiration qui nous y porte. C'est ainsi que la fin est possédée par le désir et l'intention. L'autre différence vient de ce que, par le baptême, on est

ordonné à l'eucharistie. Par conséquent, du fait que les enfants sont baptisés, ils sont ordonnés par l'Église à l'eucharistie. Et, de même qu'ils croient par la foi de l'Église, par son intention ils désirent l'eucharistie et en reçoivent la réalité. Mais ils ne sont pas ordonnés au baptême par un sacrement antérieur, et c'est pourquoi, avant la réception du baptême, les enfants ne possèdent aucunement la réalité du baptême en y aspirant: cela est réservé aux adultes. Ils ne peuvent donc recevoir la réalité du sacrement sans recevoir extérieurement le sacrement. Par conséquent l'eucharistie n'est pas nécessaire au salut de la même façon que le baptême.

Solutions:

1. En commentant la parole de S. Jean: "Cette nourriture et cette boisson " (de sa chair et de son sang), S. Augustin donne cette explication: "Notre Seigneur veut faire entendre par là la société de son corps et de ses membres, qui est l'Église dans les saints prédestinés, appelés et justifiés, et dans ses fidèles." Aussi, comme il le dit dans sa lettre à Boniface (sur le texte de l'épître aux Corinthiens: "La coupe de bénédiction "): "Personne ne doit aucunement hésiter à admettre que tout fidèle participe au corps et au sang du Seigneur quand, par le baptême, il devient membre du corps du Christ; et on ne doit pas le juger étranger à la communion de ce pain et de cette coupe, même s'il quitte ce monde avant de manger ce pain et de boire cette coupe, lui qui est établi dans l'unité du corps du Christ."
2. Il y a cette différence, entre l'aliment corporel et l'aliment spirituel, que l'aliment corporel est transformé en la substance de celui qui s'en nourrit. Par conséquent l'aliment corporel ne peut servir à la conservation de la vie s'il n'est pas réellement consommé. Mais l'aliment spirituel transforme en lui-même celui qui le mange, selon S. Augustin qui attribue au Christ cette parole,: "Tu ne me changes pas en toi, comme tu fais pour la nourriture de ta chair, mais c'est toi qui seras changé en moi." Quelqu'un peut donc être assimilé au Christ et lui être incorporé par une aspiration purement intérieure même sans recevoir ce sacrement. Le cas de l'aliment corporel n'est donc pas comparable.
3. Le baptême est le sacrement de la mort et de la passion du Christ en tant que l'homme est régénéré dans le Christ en vertu de sa passion. Tandis que l'eucharistie est le sacrement de la passion du Christ en tant que l'homme est rendu parfait par son union au Christ dans la passion. Par suite, comme le baptême est appelé sacrement de la foi, laquelle est le fondement de la vie spirituelle, l'eucharistie est appelée sacrement de la charité, laquelle est le lien de la perfection selon l'épître aux Colossiens (3, 14).

ARTICLE 4: CONVIENT-IL QUE CE SACREMENT SOIT DÉSIGNÉ PAR PLUSIEURS NOMS?

Objections:

1. Il paraît illogique que ce sacrement soit désigné par plusieurs noms, car les noms doivent correspondre aux réalités qu'ils désignent. Ce sacrement est un, nous l'avons vu; il ne doit donc pas être désigné par plusieurs noms.

2. Il n'est pas à propos de faire connaître l'espèce par ce qui est commun à tout le genre. Mais l'eucharistie est un sacrement de la loi nouvelle. Or il est commun à tous ces sacrements que la grâce soit conférée par eux, ce que signifie le nom d'"eucharistie", synonyme de "bonne grâce". En outre, tous les sacrements nous apportent un remède dans le voyage de la vie présente: telle est la signification du nom de "viatique". Puis, dans tous les sacrements s'accomplit quelque chose de sacré, ce que signifie le nom de "sacrifice"; et tous les sacrements établissent une communication des fidèles entre eux, ce que signifie le nom grec de "synaxe", ou le nom latin de "communion". Par conséquent tous ces noms ne sont pas logiquement appropriés à ce sacrement.

3. Hostie est synonyme de sacrifice. Puisque le nom de sacrifice ne peut lui convenir en propre, de même le nom d'"hostie".

Cependant: il y a l'usage des fidèles.

Conclusion:

Ce sacrement a une triple signification: la première à l'égard du passé, en tant qu'il commémore la passion du Seigneur, qui fut un véritable sacrifice, nous l'avons vu; et à ce point de vue il est appelé un sacrifice.

Il a une deuxième signification à l'égard de la réalité présente, qui est l'unité ecclésiale à laquelle les hommes s'agrègent par ce sacrement; et à ce titre on l'appelle communion ou synaxe; en effet, selon S. Jean Damascène, "on le nomme ainsi parce que c'est lui qui nous unit au Christ, nous fait participer à sa chair et à sa divinité, et c'est lui qui nous relie, nous met en communication les uns avec les autres".

Ce sacrement a une troisième signification à l'égard de l'avenir, en tant qu'il préfigure la jouissance de Dieu dans la patrie. A ce titre, il est appelé viatique parce qu'il nous donne ici-bas la voie pour y parvenir; à ce titre encore il est appelé eucharistie, c'est-à-dire bonne grâce, parce que "la grâce de Dieu c'est la vie éternelle", selon l'épître aux Romains (6, 23); ou encore parce qu'il contient réellement le Christ, qui possède la grâce en plénitude. On l'appelle encore en grec *métalepsis*, c'est-à-dire assumption, parce que, selon S. Jean Damascène, "par lui nous assumons la divinité du Fils".

Solutions:

1. Rien n'empêche que le même être porte plusieurs noms, selon des propriétés ou des effets divers.

2. Ce qui est commun à tous les sacrements est attribué à celui-ci par antonomase, à cause de son excellence.

3. Ce sacrement est appelé sacrifice en tant qu'il représente la passion même du Christ, et il est appelé hostie en tant qu'il contient le Christ lui-même, qui est une victime salutaire selon l'épître aux Éphésiens (5, 2).

ARTICLE 5: CE SACREMENT A-T-IL ÉTÉ JUDICIEUSEMENT INSTITUÉ?

Objections:

1. Il semble que non, car, selon le Philosophe, "nous sommes nourris des mêmes éléments qui nous font exister." Or. par le baptême, qui est une régénération spirituelle, nous avons reçu l'existence spirituelle, selon Denys. Nous sommes donc nourris par le baptême également, et il n'était pas nécessaire d'instituer ce sacrement comme une nutrition spirituelle.

2. Par ce sacrement les hommes sont unis au Christ comme les membres à la tête. Mais le Christ est tête de tous les hommes, même de ceux qui ont existé depuis l'origine du monde, nous l'avons vu. Il ne fallait donc pas différer l'institution de ce sacrement jusqu'à la Cène du Seigneur.

3. Ce sacrement est appelé le mémorial de la passion du Seigneur, comme il est dit en S. Luc (22, 19): "Faites cela en mémoire de moi." Mais la mémoire regarde les événements passés. Ce sacrement n'aurait donc pas dû être institué avant la passion du Christ.

4. C'est par le baptême que nous sommes ordonnés à l'eucharistie, laquelle ne doit être donnée qu'aux baptisés. Mais le baptême, comme on le voit au dernier chapitre de S. Matthieu (19), fut institué après la passion et la résurrection du Christ. On ne peut donc pas justifier que ce sacrement ait été institué avant la passion.

Cependant: ce sacrement a été institué par le Christ dont il est dit en S. Marc (7, 17) " Il a bien fait toutes choses."

Conclusion:

Il est très logique que ce sacrement ait été institué à la Cène, où le Christ eut son dernier entretien avec ses disciples.

1° En raison du contenu de ce sacrement. C'est le Christ lui-même qui est contenu sacramentellement dans l'eucharistie. C'est pourquoi, au moment où le Christ, sous son aspect naturel, allait quitter ses disciples, il se légua à eux sous son aspect sacramentel, de même qu'en l'absence de l'empereur on offre son image à la vénération de ses sujets. Ce qui fait dire à Eusèbe: "Puisque, relativement au corps assumé par l'incarnation, il devait être ôté de leurs yeux et emporté au ciel, il était nécessaire qu'au jour de la Cène le Christ consacrât pour nous le sacrement de son corps et de son sang, afin qu'on honore continuellement par mode de mystère ce qui était offert une seule fois en rançon."

2° Parce que, sans la foi à la passion du Christ, le salut a toujours été impossible, selon l'épître aux Romains (3, 25). "Celui que Dieu a présenté comme propitiatoire par la foi en son sang..." Il fallait donc qu'il y eût en tout temps chez les hommes quelque chose qui représentât la passion du Seigneur dont, sous l'Ancien Testament, la principale figure sacramentelle était l'agneau pascal, ce qui fait dire à S. Paul (1 Co 5, 7): "Le Christ, notre agneau pascal, a été immolé." Cette figure a été remplacée dans le Nouveau Testament par le sacrement d'eucharistie, qui commémore la passion passée comme l'agneau pascal avait préfiguré la passion future. C'est pourquoi il a été logique qu'à l'approche de la passion, le premier sacrement ayant été célébré, un nouveau sacrement fût institué. D'où la parole de S. Léon: "Pour que les ombres disparaissent devant le corps, l'antique observance est éliminée par le nouveau sacrement; l'hostie disparaît devant l'hostie; le sang est enlevé par le sang, et la fête légale, en étant changée, est accomplie."

3° Parce que les paroles suprêmes, particulièrement lorsqu'elles sont prononcées par des amis qui s'en vont, s'imposent davantage à la mémoire, surtout parce qu'alors nous portons à nos amis une affection plus ardente. En effet, ce qui nous touche davantage s'imprime plus profondément dans le coeur. Et donc, parce que, selon la parole du pape S. Alexandre, "il ne peut y avoir de sacrifice plus grand que celui du corps et du sang du Christ et aucune oblation n'est supérieure", afin que ce sacrement fût tenu en plus grande vénération, le Seigneur l'institua au moment de quitter ses disciples. C'est ce que dit S. Augustin: "Le Sauveur, pour mettre plus fortement en valeur la profondeur de ce mystère, voulut l'imprimer le dernier dans les coeurs et dans la mémoire de ses disciples, qu'il allait quitter pour subir sa passion."

Solutions:

1. Nous sommes nourris par les mêmes éléments qui nous font exister, mais ils ne nous sont pas fournis de la même façon. Car les éléments qui nous font exister nous sont fournis par la génération. Les mêmes éléments, en tant qu'ils nous alimentent, nous sont fournis par la manducation. Ainsi, comme nous sommes régénérés dans le Christ par le baptême, de même nous mangeons le Christ par l'eucharistie.
2. L'eucharistie est le sacrement parfait de la passion du Seigneur, en tant qu'elle contient le Christ dans sa passion. Elle n'a donc pu être instituée avant l'incarnation. Mais alors sa place était tenue par ces sacrements qui se bornaient à préfigurer la Passion.
3. Ce sacrement fut institué à la Cène pour être dans l'avenir le mémorial de la passion du Seigneur, une fois que celle-ci serait accomplie. C'est pourquoi il dit expressément: "Toutes les fois que vous ferez cela " en parlant de l'avenir.
4. L'institution répond à l'ordre d'intention. Or le sacrement d'eucharistie, quoiqu'il soit postérieur au baptême dans sa réception, est cependant premier en intention. Il devait donc être institué le premier. Ou bien on peut répondre que le baptême était déjà, d'une certaine façon, institué dans le baptême du Christ, si bien que quelques-uns avaient déjà été baptisés du baptême du Christ, comme on le lit en S. Jean (3, 22).

ARTICLE 6: L'AGNEAU PASCAL FUT-IL LA PRINCIPALE FIGURE DE CE SACREMENT?

Objections:

1. Il semble que non. Car le Christ est appelé prêtre selon l'ordre de Melchisédech (Ps 110, 4), et cela parce que Melchisédech a préfiguré le sacrifice du Christ en offrant du pain et du vin (Gn 14, 18). Or, si l'on transfère le nom d'un être à un autre, c'est pour exprimer la ressemblance qui existe entre eux. Il semble donc que l'oblation de Melchisédech fut la meilleure figure de ce sacrement.

2. Le passage de la mer Rouge fut une préfiguration du baptême (1 Co 10, 2): "Tous furent baptisés dans la nuée et dans la mer." Mais l'immolation de l'agneau pascal a précédé le passage de la mer Rouge; la manne, au contraire, l'a suivi, comme l'eucharistie suit le baptême. La manne est donc une figure plus éloquente de ce sacrement.

3. La plus puissante vertu de ce sacrement, c'est qu'il nous introduit dans le royaume des cieux, comme un viatique. Mais ce qui a le mieux préfiguré cette vertu, c'est le sacrement de l'Expiation, lorsque le grand prêtre entrait une fois par an, avec le sang, dans le saint des saints, comme le prouve S. Paul dans l'épître aux Hébreux (9, 7). Il semble donc que ce sacrifice préfigura l'eucharistie de façon plus expressive que l'agneau pascal.

Cependant: S. Paul écrit (1 Co 5, 5) " Le Christ, notre agneau pascal, a été immolé; festoyons donc avec les azymes de la sincérité et de la vérité."

Conclusion:

Dans ce sacrement, nous pouvons considérer trois choses: ce qui est sacrement seul, et c'est le pain et le vin; ce qui est réalité et sacrement, et c'est le véritable corps du Christ; et ce qui est réalité seule: c'est l'effet de ce sacrement.

Or, en ce qui concerne le sacrement seul, la plus claire figure en fut l'oblation de ce sacrement par Melchisédech, qui offrit du pain et du vin. Mais pour ce qui est du Christ en sa passion, qui est contenu dans ce sacrement, tous les sacrifices de l'Ancien Testament l'ont préfiguré, et principalement le sacrifice de l'Expiation, qui était le plus solennel. Enfin, quant à l'effet, sa principale figure fut la manne qui, dit la Sagesse (16, 20), " avait en soi la douceur de tous les goûts", de même que la grâce de ce sacrement restaure l'âme selon tous ses besoins.

Mais l'agneau pascal préfigurait le sacrement d'eucharistie selon ces trois aspects: quant au premier, parce qu'on le mangeait avec des pains azymes selon le précepte de l'Exode (12, 8): "Ils mangeront les chairs et les pains azymes." Selon le second, parce qu'il était immolé le quatorzième jour du mois par toute l'assemblée des enfants d'Israël, et c'était là une figure de la passion du Christ, qui est appelé agneau à cause de son innocence. Enfin, quant à l'effet c'est par le sang de l'agneau que les

enfants d'Israël furent protégés contre l'ange exterminateur et délivrés de la servitude d'Égypte. C'est pourquoi l'agneau pascal est donné comme la principale figure de ce sacrement, puisqu'il le représente sous tous ses aspects.

Solutions:

Et cela donne la réponse aux **Objections**.

Il faut ensuite étudier la matière de ce sacrement. 1° Ce qui détermine cette matière (Q. 74). 2° La conversion du pain et du vin au corps du Christ (Q. 75). 3° Le mode selon lequel le corps du Christ existe dans ce sacrement (Q. 76). 4° Les accidents du pain et du vin qui subsistent dans ce sacrement (Q. 77).

QUESTION 74: CE QUI DÉTERMINE LA MATIÈRE DE L'EUCCHARISTIE

1. *Le pain et le vin sont-ils la matière de ce sacrement? - 2. Une quantité déterminée est-elle requise à la matière de ce sacrement? - 3. La matière de ce sacrement est-elle le pain de froment? - 4. Est-ce le pain azyme, ou le pain fermenté? - 5. La matière de ce sacrement est-elle le vin de la vigne? - 6. Faut-il y mêler de l'eau? - 7. L'eau est-elle nécessaire? - 8. La quantité d'eau à mettre.*

ARTICLE 1: LA MATIÈRE DE CE SACREMENT EST-ELLE LE PAIN ET LE VIN?

Objections:

1. Il apparaît que non. Car ce sacrement doit représenter la passion du Christ plus parfaitement que ne faisaient les sacrements de la loi ancienne. Or ceux-ci avaient pour matière des chairs d'animaux, qui représentent la passion du Christ de façon plus vive que le pain et le vin. Ce sacrement devrait donc avoir pour matière des chairs d'animaux, plutôt que le pain et le vin.

2. Ce sacrement doit se célébrer partout. Mais en beaucoup de régions on ne trouve pas de pain de froment, et dans quelques-unes on ne trouve pas de vin. Le pain et le vin ne sont donc pas la matière idoine de ce sacrement.

3. Ce sacrement s'adresse aux bien portants et aux malades. Mais le vin est nuisible à certains malades. Il semble donc que le vin ne doive pas être la matière de ce sacrement.

Cependant: le pape Alexandre 1er dit: "Que dans les oblations sacramentelles on n'offre pour le sacrifice que du pain et du vin mêlé d'eau."

Conclusion:

Sur la matière de ce sacrement, on a commis de multiples erreurs. Certains, appelés artotyrites, au dire de S. Augustin " offrent " dans ce sacrement "du pain et du fromage, sous prétexte que les oblations célébrées par les premiers hommes le furent avec des produits de la terre et des brebis." D'autres, les cataphrygiens et les pépuziens, " célèbrent leur eucharistie, paraît-il, en faisant du pain avec du sang de petits enfants, qu'ils tirent de tout leur corps par de petites piqûres, et qu'ils mêlent à la farine". D'autres, appelés aquariens, sous prétexte de sobriété, n'offrent dans ce sacrement que de l'eau.

Toutes ces erreurs et d'autres du même genre sont éliminées par le fait que le Christ a institué ce sacrement sous l'espèce du pain et du vin, comme on le voit au chapitre 26 de S. Matthieu. Donc le pain et le vin sont la matière idoine de ce sacrement. Et cela s'explique

1° Quant à l'usage de ce sacrement, qui consiste en sa manducation. De même qu'on prend de l'eau, dans le sacrement de baptême où l'on pratique une ablution de l'âme, parce que les ablutions du corps se font généralement avec de l'eau; de même dans ce sacrement, où l'on pratique une manducation spirituelle, on prend du pain et du vin qui sont les aliments habituels de l'homme.

2° Quant à la passion du Christ, dans laquelle le sang est séparé du corps; c'est pourquoi, dans ce sacrement qui est le mémorial de la passion du Seigneur, on prend séparément le pain comme sacrement du corps, et le vin comme sacrement du sang.

3° Quant à l'effet considéré en chacun de ceux qui consomment le pain et le vin eucharistiques; comme le note S. Ambroise: "Ce sacrement sert à la protection du corps et de l'âme; et c'est pourquoi le corps du Christ est offert sous l'espèce du pain pour le salut du corps, le sang est offert sous l'espèce du vin pour le salut de l'âme " car le Lévitique dit (17, 14): "L'âme de la chair est dans le sang."

4° Quant à l'effet de l'eucharistie à l'égard de toute l'Église, qui est constituée de divers fidèles " comme le pain est fait de divers grains et comme le vin coule de diverses grappes " selon la Glose sur ce passage (1 Co 10, 17): "Tous, si nombreux que nous soyons, nous ne formons qu'un seul corps..."

Solutions:

1. Bien que les chairs d'animaux mis à mort représentent plus vivement la passion du Christ, elles sont moins appropriées à l'usage fréquent de ce sacrement et à son symbolisme d'unité ecclésiastique.

2. Bien que le blé ou le vin ne soient pas produits dans toutes les régions, on peut les transporter facilement partout, autant que c'est nécessaire pour l'usage qu'on en fait dans ce sacrement. Et si

l'un des deux manque, on ne doit pas consacrer l'un sans l'autre, parce que ce ne serait pas alors un sacrement complètement achevé.

3. Le vin pris en petite quantité ne peut guère incommoder un malade. Pourtant, si on craint qu'il fasse mal, il n'est pas nécessaire que tous ceux qui reçoivent le corps du Christ reçoivent aussi son sang, comme on le verra plus loin.

ARTICLE 2: UNE QUANTITÉ DÉTERMINÉE DE PAIN ET DE VIN EST-ELLE REQUISE À LA MATIÈRE DE CE SACREMENT?

Objections:

1. Il semble qu'une quantité déterminée de pain et de vin est requise à la matière de ce sacrement. Car les effets de la grâce ne sont pas moins bien réglés que les effets de la nature. Or, dit Aristote: "Tous les éléments de la nature ont une limite fixée, une mesure de grandeur et de croissance." Donc à bien plus forte raison, dans ce sacrement appelé eucharistie c'est-à-dire "bonne grâce", est requise une quantité déterminée de pain et de vin.

2. Le Christ n'a pas donné à ses ministres un pouvoir tel qu'ils puissent exposer au ridicule la foi et ses sacrements (2 Co 10, 8): "Dieu nous a donné pouvoir pour l'édification et non pour la destruction." Mais le sacrement serait exposé au ridicule si un prêtre voulait consacrer tout le pain qu'on vend au marché et tout le vin qui est à la cave. Il ne peut donc le faire.

3. Si quelqu'un baptise dans la mer, la forme du baptême ne sanctifie pas toute l'eau de la mer, mais seulement l'eau qui lave le corps du baptisé. Donc dans ce sacrement, on ne peut consacrer une quantité superflue de pain et de vin.

Cependant: beaucoup est le contraire de peu, grand est le contraire de petit, mais il n'y a pas une quantité de pain et de vin si petite qu'on ne puisse la consacrer. De même donc, il n'y a pas une quantité si grande qu'on ne puisse la consacrer.

Conclusion:

Certains ont dit qu'un prêtre ne peut consacrer une quantité illimitée de pain ou de vin: par exemple tout le pain qui se vend au marché ou tout le vin qui est dans le tonneau. Mais cela ne semble pas vrai. Car, dans tous les êtres qui comportent une matière, la mesure qui détermine la matière se prend par relation à la fin. C'est ainsi qu'on fait une scie avec du fer, pour que cette scie soit capable de couper. Or la fin de ce sacrement, c'est l'usage qu'en font les fidèles. Ainsi faut-il que la quantité de matière, dans ce sacrement, soit déterminée par rapport à l'usage des fidèles. Mais il est impossible de le déterminer par rapport à l'usage des fidèles qui se présentent maintenant. Autrement, un prêtre ayant peu de paroissiens ne pourrait pas consacrer beaucoup d'hosties. Il s'ensuit donc que la matière de ce sacrement se détermine par rapport à l'usage des fidèles, sans

aucune autre considération. Or le nombre des fidèles n'est pas mesuré. Aussi ne peut-on dire que la quantité de matière, dans ce sacrement, est déterminée.

Solutions:

1. La matière de tout être naturel reçoit une quantité déterminée par rapport à une forme déterminée. Mais le nombre des fidèles, qui règle l'usage de ce sacrement, n'est pas déterminé. Le cas n'est donc pas le même.
2. Le pouvoir des ministres de l'Église est ordonné à deux fins: 1° à l'effet propre du sacrement; 2° à la fin de cet effet, et la seconde fin ne supprime pas la première. Donc si un prêtre a l'intention de consacrer le corps du Christ en vue d'une fin mauvaise, pour le tourner en dérision ou pour en confectionner un poison, il pèche parce que son intention vise une fin mauvaise. Néanmoins, à cause du pouvoir qui lui a été conféré, il consacre valablement.
3. Le sacrement de baptême s'accomplit dans l'usage de la matière; c'est pourquoi la forme du baptême ne sanctifie pas plus d'eau qu'on n'en emploie. Mais le sacrement d'eucharistie s'accomplit dans la consécration de la matière. Par conséquent la comparaison ne vaut pas.

ARTICLE 3: LE PAIN DE FROMENT EST-IL REQUIS À LA MATIÈRE DE CE SACREMENT?

Objections:

1. Il apparaît que non. Car l'eucharistie est le mémorial de la passion du Seigneur. Or le pain d'orge s'accorde mieux à la passion du Seigneur, parce qu'il est plus grossier, et en outre le Seigneur en a nourri les foules sur la montagne (Jn 6, 9). Le pain de froment n'est donc pas la matière propre de ce sacrement.
2. C'est la forme extérieure, chez les êtres produits par la nature, qui permet de reconnaître leur espèce. Mais il y a certaines céréales qui ressemblent extérieurement au froment, comme l'engrain et l'épeautre dont, en certains endroits, on fait du pain pour l'usage de ce sacrement. Le pain de froment n'en est donc pas la matière propre.
3. Le mélange détruit l'espèce. Mais on ne trouve guère de farine de froment qui soit pure de tout mélange, à moins qu'on ne trie les grains avec grand soin. Il ne semble donc pas que le pain de froment soit la matière propre de ce sacrement.
4. La dissolution d'un être change son espèce. Mais certains consacrent avec du pain en décomposition qui, de ce fait, ne se présente plus comme du pain de froment. Il semble donc qu'un tel pain ne soit pas la matière propre de ce sacrement.

Cependant: ce sacrement contient le Christ qui se compare au grain de froment, lorsqu'il dit (Jn 12, 24): "Si le grain de froment tombé en terre, ne meurt pas, il reste seul." Donc le pain de froment est la matière de ce sacrement.

Conclusion:

Nous l'avons déjà dit, on prend pour l'usage des sacrements telle matière que les hommes emploient le plus communément pour cet usage. Entre toutes les sortes de pain, les hommes usent plus communément du pain de froment, car les autres sortes de pain semblent avoir été employées à défaut de celui-là. C'est pourquoi on croit que le Christ a institué ce sacrement sous l'espèce de ce pain. En outre, c'est là le pain le plus fortifiant, et à ce titre c'est la matière la mieux adaptée à signifier l'effet de ce sacrement. C'est pourquoi la matière propre de ce sacrement est le pain de froment.

Solutions:

1. Le pain d'orge convient pour symboliser la dureté de la loi ancienne, tant à cause de la dureté de ce pain que parce que, dit S. Augustin, " le grain de l'orge, qui est recouvert d'une balle très résistante, symbolise la loi, dans laquelle l'aliment vital de l'âme était enveloppé dans des signes corporels; elle symbolise aussi le peuple lui-même qui n'était pas encore dépouillé de ces désirs charnels qui adhèrent à son coeur comme la balle adhère au grain." Or ce sacrement se rattache au joug du Christ, qui est suave, à la vérité rendue désormais manifeste, et au peuple spirituel. Le pain d'orge ne serait donc pas une matière appropriée à ce sacrement.

2. Celui qui engendre, engendre un être de même espèce. Il y a cependant parfois une dissemblance entre celui qui engendre et celui qui est engendré, quant aux accidents, et cela soit à cause de la matière engendrée qui est différente, soit à cause des déficiences de la vertu générative.

Par conséquent, s'il y a des céréales qui peuvent être engendrées par une semence de froment (comme de la fleur de froment peut naître de grain semé dans des terres pauvres) le pain fabriqué avec une telle céréale peut être la matière de ce sacrement. Mais le cas ne semble pas réalisé avec de l'orge, de l'épeautre, ou même de l'engrain, qui est, de toutes les céréales, la plus semblable au grain de froment. La ressemblance extérieure, chez ces céréales, semble signifier une parenté plutôt qu'une identité d'espèces. Ainsi la ressemblance extérieure entre le chien et le loup prouve qu'ils sont d'espèces voisines mais non identiques. Par conséquent, avec de telles céréales, qui ne peuvent aucunement naître d'une semence de froment, on ne peut fabriquer du pain qui soit la matière exigée pour ce sacrement.

3. Un léger mélange ne change pas l'espèce, car ce qui est en petite quantité est comme absorbé par ce qui est en plus grande quantité. Par conséquent si une autre céréale est mélangée en faible proportion à une quantité très supérieure de froment, on pourra en fabriquer du vrai pain, qui est la matière de ce sacrement. Mais si le mélange est en plus grande proportion, par exemple à égalité ou à peu près, un tel mélange change l'espèce, et le pain ainsi fabriqué ne sera pas la matière exigée pour ce sacrement.

4. Parfois le pain est si corrompu que la nature du pain disparaît. Si la consistance, le goût, la couleur disparaissent ou que d'autres accidents soient changés, on ne peut avec une telle matière produire le corps du Christ. Parfois, la décomposition n'est pas assez avancée pour détruire l'espèce, mais la matière est sur le point de se décomposer, ce que décèle un changement de saveur. Avec un tel pain on peut produire le corps du Christ, mais celui qui le fait commet un péché par irrévérence envers le sacrement. Quant à l'amidon, qui vient d'un froment profondément altéré, il ne semble pas que du pain fait avec ce produit puisse être transformé au corps du Christ, bien que certains affirment le contraire.

ARTICLE 4: CE SACREMENT DOIT-IL ÊTRE FAIT AVEC DU PAIN AZYME?

Objections:

1. Il semble que non. Car nous devons, en célébrant ce sacrement, nous conformer à ce que le Christ a institué. Or il semble que le Christ a institué ce sacrement avec du pain fermenté car, comme on le voit au livre de l'Exode (12, 15), les Juifs, conformément à la loi, ne commençaient à user de pain azyne que le jour de la Pâque, qui se célébrait le quatorzième jour du mois. Or le Christ a institué ce sacrement à la Cène qu'il célébra " avant le jour de la fête pascale" dit S. Jean (13, 1). Donc nous devons à notre tour célébrer ce sacrement avec du pain fermenté.

2. Les prescriptions légales ne doivent plus être observées sous le régime de la grâce. Mais l'usage de pains azymes était une cérémonie légale, comme on le voit bien dans l'Exode. Dans ce sacrement de la grâce nous ne devons donc pas employer de pains azymes.

3. Comme on l'a vu plus haut, l'eucharistie est le sacrement de la charité, comme le baptême est le sacrement de la foi. Mais la ferveur de la charité est symbolisée par le levain, comme le montre bien la Glose sur le texte de S. Matthieu (13, 33): "Le royaume des cieux est semblable à du levain..." Ce sacrement doit donc être fait avec du pain levé.

4. Être azyne ou fermenté, pour du pain, ce sont des accidents qui ne changent pas l'espèce. Or dans le baptême on ne tient aucun compte des accidents divers qui affectent l'eau, par exemple que celle-ci soit salée ou douce, chaude ou froide. De même dans ce sacrement on ne doit pas tenir compte de ce que le pain est ou azyne ou fermenté.

Cependant: la décrétale sur la célébration de la messe punit le prêtre qui " s'est permis de célébrer la messe avec du pain fermenté et une coupe de bois".

Conclusion:

Au sujet de la matière de ce sacrement on peut envisager deux points de vue: celui de la nécessité, et celui de la convenance. Ce qui est nécessaire, on l'a vu, c'est que le pain soit fait avec du froment,

sans quoi le sacrement n'est pas accompli. Or il n'est pas nécessaire au sacrement que ce pain soit azyme ou fermenté: l'un ou l'autre permet une consécration valide. Mais ce qui est convenable, c'est que chacun observe le rite de son Église dans la célébration du sacrement. Or, sur ce point, les Églises ont des coutumes divergentes. Ainsi S. Grégoire écrit k: "L'Église romaine offre des pains azymes parce que le Seigneur a pris une chair très pure. Mais certaines Églises offrent du pain fermenté parce que le Verbe du Père s'est revêtu de chair, de même que le ferment est mêlé à la farine." Ainsi, de même que le prêtre de l'Église latine pêche s'il célèbre avec du pain fermenté, de même le prêtre de l'Église grecque qui célébrerait avec du pain azyme, parce qu'il bouleverse le rite de son Église. Cependant la coutume de célébrer avec du pain azyme est plus justifiée.

1° A cause de l'institution du Christ, qui a institué ce sacrement "le premier jour des azymes " selon S. Matthieu (26, 17), S. Marc et S. Luc, alors que rien de fermenté ne devait demeurer dans les maisons des juifs, comme le prescrit l'Exode (12, 15.19).

2° Parce que le pain est proprement le sacrement du corps du Christ, qui a été conçu dans la pureté, plus qu'il n'est le sacrement de sa divinité comme on l'établira plus loin.

3° Parce que cela convient mieux à la sincérité des fidèles, qui est requise pour qu'ils s'approchent de ce sacrement, selon la parole de S. Paul (1 Co 5, 7): "Le Christ, notre agneau pascal, a été immolé. Aussi nous devons festoyer avec les azymes de la sincérité et de la vérité."

Cependant la coutume des Grecs n'est pas dénuée de raison: à cause du symbolisme que signale S. Grégoire, et pour repousser l'hérésie des nazaréens qui mêlaient les observances légales à l'Évangile

Solutions:

1. Comme on le voit dans l'Exode (12, 7.18), la solennité pascale commençait au soir du quatorzième jour, et c'est alors que le Christ, après l'immolation de l'agneau pascal, a institué ce sacrement. C'est pourquoi ce même jour est donné par S. Jean comme précédant le jour de la Pâque, tandis que les trois autres évangélistes l'appellent le " premier jour des azymes", lorsqu'on ne trouvait plus rien de fermenté dans les maisons des Juifs, comme nous venons de le dire. Nous avons signalé cela plus longuement au traité de la passion du Seigneur.

2. Ceux qui consacrent avec du pain azyme n'ont pas l'intention d'observer les cérémonies de l'ancienne loi, mais de se conformer à l'institution du Christ. Par conséquent, ils ne " judaïsent " pas. Autrement, ceux qui emploient du pain fermenté judaïseraient également. Car les Juifs offraient pour les prémices des pains fermentés.

3. Le levain symbolise la charité à cause de certains de ses effets, parce qu'il donne au pain plus de goût et plus de volume. Mais il symbolise la corruption à cause de sa nature même.

4. Parce que le ferment est un principe de décomposition et qu'avec du pain corrompu on ne peut consacrer valablement ce sacrement, nous l'avons vu, la différence entre le pain azyme et le pain fermenté a plus d'importance que la différence entre l'eau chaude et l'eau froide pour le baptême.

Car la corruption introduite par le levain pourrait être poussée si loin qu'elle empêcherait la consécration sacramentelle.

ARTICLE 5: LE VIN DE LA VIGNE EST-IL LA MATIÈRE PROPRE DE CE SACREMENT?

Objections:

1. Il apparaît que non. Comme l'eau est la matière du baptême, ainsi le vin est-il la matière de ce sacrement. Mais on peut célébrer le baptême avec n'importe quelle eau. On peut donc consacrer ce sacrement avec du vin de grenades, de mûres, etc. D'autant plus qu'il y a des pays où la vigne ne pousse pas.

2. Le vinaigre est une espèce de vin, car il est tiré de la vigne, selon S. Isidore n. Mais on ne peut consacrer ce sacrement avec du vinaigre. Il semble donc que le vin de la vigne n'est pas la matière propre de ce sacrement.

3. De la vigne on tire non seulement du vin clarifié, mais du verjus et du moût. Pourtant il ne semble pas qu'on puisse consacrer ce sacrement avec de tels produits. On lit en effet dans les actes du Concile *in Trullo*: "Nous avons appris que, dans certaines Églises, des prêtres joignent du raisin au vin de l'oblation, et distribuent au peuple ce mélange. Nous prescrivons qu'aucun prêtre n'agisse plus ainsi à l'avenir." Et le pape Jules I^{er} réprimande des prêtres qui, dans le sacrement de la coupe du Seigneur, offrent du vin fait de raisin pressé. Il semble donc que le vin de la vigne n'est pas la matière propre de ce sacrement.

Cependant: de même que le Seigneur s'est comparé au grain de froment, il s'est comparé à la vigne lorsqu'il dit (Jn 15, 1): "je suis la vraie vigne." Mais seul le pain de froment est la matière de ce sacrement, nous l'avons vu. Donc seul le vin de la vigne est la matière propre de ce sacrement.

Conclusion:

C'est seulement avec le vin de la vigne qu'on peut consacrer ce sacrement.

1° A cause de l'institution du Christ, qui a institué ce sacrement avec du vin de la vigne: c'est chose claire d'après ce qu'il dit lui-même touchant l'institution de ce sacrement (Mt 26, 29) " je ne boirai plus de ce fruit de la vigne."

2° Nous l'avons déjà dit, on prend comme matière des sacrements ce qui, au sens propre et dans l'usage universel, a telle nature. Or on donne proprement le nom de vin au liquide tiré de la vigne. Les autres liquides ne sont appelés vins que par une certaine ressemblance avec le vin de la vigne.

3° Parce que le vin de la vigne convient davantage à l'effet de ce sacrement, qui est la joie spirituelle, car il est écrit (Ps 104, 15): "Le vin réjouit le coeur de l'homme."

Solutions:

1. Ces liquides ne sont pas appelés du vin au sens propre du terme, mais par suite d'une certaine ressemblance. Et, dans les pays où la vigne ne pousse pas, l'on peut toujours transporter du vrai vin en quantité suffisante pour célébrer ce sacrement.

2. Le vin devient du vinaigre en se décomposant, si bien que le vinaigre ne peut redevenir du vin, dit Aristote. Aussi, de même qu'on ne peut consacrer ce sacrement avec du pain complètement décomposé, on ne peut pas davantage le consacrer avec du vinaigre. On peut cependant le consacrer avec du vin qui tourne à l'aigre, comme avec du pain qui est en train de se corrompre, quoique celui qui agit ainsi commette un péché, nous l'avons vu.

3. Le verjus est du vin en train de se faire, il n'a donc pas la nature du vin, et pour cette raison on ne peut consacrer le sacrement avec ce produit. Le moût a déjà la nature du vin, car sa douceur atteste qu'il est déjà digéré " ce qui est un achèvement produit par la chaleur naturelle", dit Aristote. Par conséquent on peut consacrer ce sacrement avec du moût. Mais on ne doit pas mélanger des raisins naturels à ce sacrement, car alors il y aurait autre chose que du vin. Il est en outre interdit d'offrir dans le calice du moût qui vient d'être exprimé du raisin, car cela est inconvenant à cause de l'impureté du moût. Cela peut se faire toutefois en cas de nécessité. Car le pape Jules I^{er} ajoute: "Si c'est nécessaire, qu'on presse une grappe dans le calice."

ARTICLE 6: FAUT-IL MÊLER DE L'EAU AU VIN?

Objections:

1. Il apparaît que non, car le sacrifice du Christ fut préfiguré par l'oblation de Melchisédech. Or la Genèse (14, 18) ne dit pas que celui-ci ait offert autre chose que du pain et du vin. Il semble donc qu'on ne doive pas ajouter de l'eau dans ce sacrement.

2. Autant de sacrements, autant de matières. Mais l'eau est déjà la matière du baptême. On ne doit donc pas l'employer comme matière de l'eucharistie.

3. Le pain et le vin sont la matière de ce sacrement. Mais on n'ajoute rien au pain. Pas davantage ne doit-on ajouter quoi que ce soit au vin.

Cependant: le pape Alexandre I^{er} écrit: "Dans les oblations sacramentelles qui sont offertes au Seigneur à la messe, qu'on offre du pain seulement, et du vin mêlé d'eau."

Conclusion:

On doit mêler de l'eau au vin qui est offert dans ce sacrement.

1° A cause de l'institution. On croit en effet avec de bonnes raisons que le Seigneur a institué ce sacrement avec du vin mêlé d'eau selon la coutume du pays. C'est pourquoi il est écrit dans les Proverbes (9, 5): "Buvez le vin que j'ai mêlé pour vous."

2° Parce que cela convient à la représentation de la passion du Seigneur. Ce qui fait dire au pape Alexandre I^{er}: "On ne doit pas offrir dans le calice du vin seul ou de l'eau seule, mais un mélange des deux, car nous lisons dans le récit de la Passion que l'un et l'autre ont jailli de son côté."

3° Parce que cela convient pour symboliser l'effet de ce sacrement, qui est l'union au Christ du peuple chrétien car, comme dit le pape Jules I^{er} " nous voyons que l'eau signifie le peuple, et que le vrai vin signale le sang du Christ. Donc, lorsque l'eau est mêlée au vin dans le calice, le peuple est uni au Christ".

4° Parce que cela répond à l'effet ultime de ce sacrement, qui est l'entrée dans la vie éternelle. D'où la parole de S. Ambroise: "L'eau coule dans le calice et jaillit en vie éternelle."

Solutions:

1. Comme S. Ambroise le dit au même endroit, si le sacrifice du Christ a été symbolisé par l'oblation de Melchisédech, il a encore été symbolisé par l'eau qui, dans le désert, a jailli du rocher, selon la parole de S. Paul (1 Co 10, 4): "Ils buvaient au rocher spirituel qui les suivait."

2. L'eau est employée dans le baptême pour laver. Dans l'eucharistie, elle est employée pour rafraîchir, selon la parole (Ps 23, 2): "Il m'a conduit auprès des eaux rafraîchissantes."

3. Le pain est fait avec de l'eau et de la farine. Par conséquent, lorsqu'on mêle de l'eau au vin, ni le pain ni le vin ne se trouvent sans mélange d'eau.

ARTICLE 7: LE MÉLANGE D'EAU AVEC LE VIN EST-IL NÉCESSAIRE À CE SACREMENT?

Objections:

1. Il semble que oui. Car S. Cyprien écrit à Cecilius: "Ainsi la coupe du Seigneur, ce n'est pas l'eau seule, ni le vin seul, mais le mélange des deux, de même que le corps du Seigneur ne peut être la farine seule, mais tous les deux " (la farine et l'eau). Or le mélange de l'eau à la farine est nécessaire à ce sacrement. Il en est donc de même pour le mélange de l'eau au vin.

2. Dans la passion du Seigneur, dont ce sacrement est le mémorial, il est sorti de son côté non seulement du sang, mais encore de l'eau. Mais le vin, qui est le symbole du sang, est nécessaire à ce sacrement. Il en est donc de même pour l'eau.

3. Si l'eau n'était pas nécessaire à ce sacrement, on pourrait y mettre n'importe quelle eau; ainsi on pourrait y mettre de l'eau de roses ou n'importe quelle eau analogue, ce que l'usage de l'Église n'admet pas. L'eau est donc nécessaire à ce sacrement.

Cependant: S. Cyprien dit ceci: "Si l'un de nos prédécesseurs, par ignorance ou par simplicité, n'a pas observé cette règle " de mêler de l'eau au vin dans le sacrement, "on peut pardonner à sa simplicité". Ce qui serait impossible si l'eau était nécessaire à ce sacrement, comme le sont le vin et le pain. Le mélange d'eau n'est donc pas nécessaire au sacrement.

Conclusion:

On doit juger un signe d'après ce qu'il signifie. L'adjonction d'eau au vin a pour but de signifier la participation des fidèles à ce sacrement, en ce que l'eau mélangée au vin symbolise le peuple uni au Christ, nous venons de le voir. Et cela même, que de l'eau ait jailli du côté du Christ crucifié, a la même signification; car l'eau signifie la purification des péchés, qui a été accomplie par la passion du Christ. Or on a vu plus haut que ce sacrement est accompli dans la consécration de la matière. Tandis que l'usage qu'en font les fidèles n'est pas nécessaire au sacrement, car il n'est qu'une conséquence du sacrement. Il s'ensuit donc que le mélange d'eau n'est pas nécessaire au sacrement.

Solutions:

1. Lorsque S. Cyprien parle ici d'impossibilité, il faut l'entendre d'une simple impossibilité de convenance. Ainsi sa comparaison porte sur ce qu'on doit faire, mais elle n'engage pas une nécessité; car l'eau est essentielle au pain, mais non au vin.

2. L'effusion de sang appartenait directement à la passion du Christ. En effet, il est naturel que d'un corps humain blessé il jaillisse du sang. Mais l'effusion d'eau ne fut pas une conséquence nécessaire de la passion. Elle servait à signaler un effet de la passion, qui est de laver les péchés et de refroidir l'ardeur de la concupiscence. C'est pourquoi l'eau n'est pas offerte à part du vin, dans ce sacrement, comme le vin est offert séparément du pain. Mais l'eau est offerte mêlée au vin pour montrer que le vin, de soi, appartient à ce sacrement, comme en faisant nécessairement partie, tandis que l'eau n'est offerte que comme un élément ajouté au vin.

3. Parce que le mélange d'eau au vin n'est pas nécessaire au sacrement, peu importe au point de vue de la nécessité, qu'on mélange au vin n'importe quelle eau, soit naturelle, soit artificielle comme l'eau de roses. Cependant, pour des raisons de convenance à l'égard du sacrement, on pécherait en offrant une eau qui ne serait pas naturelle et véritable. Car ce qui a coulé du côté de Jésus crucifié c'est de l'eau véritable et non pas, comme certains l'ont dit, de la lymphe. Cela, afin de montrer que le corps du Christ était vraiment composé des quatre éléments; de même l'effusion du sang montrait que son corps était composé des quatre humeurs, dit Innocent III. Mais puisque le mélange de l'eau

et de la farine est nécessaire à ce sacrement, comme constituant la substance du pain, si à la farine on mêle de l'eau de roses, ou tout liquide autre que de l'eau véritable, on ne pourrait consacrer le sacrement avec ce pain qui ne serait pas du vrai pain.

ARTICLE 8: LA QUANTITÉ D'EAU À METTRE

Objections:

1. Il semble qu'il faudrait mettre de l'eau en grande quantité. De même que le sang a coulé du côté du Christ de façon visible, de même l'eau. Ce qui a permis à S. Jean de dire (19, 25): "Celui qui l'a vu en rend témoignage." Mais l'eau ne peut se trouver de façon visible dans ce sacrement si elle n'y est mise en grande quantité.
2. Un peu d'eau mélangée à beaucoup de vin perd sa nature propre, et ce qui disparaît ainsi n'existe plus. C'est donc pareil de mettre dans ce sacrement un peu d'eau ou pas du tout. Mais il n'est pas permis de n'en pas mettre du tout. Il n'est donc pas permis d'en mettre un peu seulement.
3. S'il suffisait d'en mettre un peu, il serait donc suffisant de jeter une goutte d'eau dans tout un tonneau. Mais cela paraît ridicule. Il ne suffit donc pas d'en mettre en petite quantité.

Cependant: on lit dans la décrétale sur la célébration de la messe: "Dans vos régions s'est développé un abus funeste. Dans la célébration du sacrifice on met plus d'eau que de vin, alors que, selon la coutume raisonnable de l'Église universelle, on doit mettre plus de vin que d'eau."

Conclusion:

Au sujet de l'eau mêlée au vin, une décrétale d'Innocent III reconnaît l'existence de trois opinions.

Pour certains, l'eau ajoutée au vin demeure telle quelle, une fois le vin converti au sang. Mais cette opinion ne peut tenir parce que, dans le sacrement de l'autel, après la consécration, il n'y a plus rien que le corps et le sang du Christ. Car, dit S. Ambroise: "Avant la bénédiction on nomme une autre nature, après la bénédiction c'est le corps du Christ qui est ici désigné." Autrement on ne pourrait adorer l'oblation. C'est pourquoi, selon d'autres auteurs, de même que le vin est converti au sang, de même l'eau est convertie en l'eau qui a coulé du côté du Christ. Mais on ne peut dire cela raisonnablement, car en ce cas on consacrerait l'eau à part du vin, de même qu'on consacre séparément le pain et le vin. Et c'est pourquoi, comme Innocent III le professe lui-même, la troisième opinion est la mieux fondée, selon laquelle l'eau est convertie au vin, et le vin au sang. Or cela ne peut se produire que si on met de l'eau en quantité assez petite pour qu'elle soit convertie au vin. Par conséquent il est toujours plus sûr de mettre peu d'eau, surtout si le vin est faible. Car si l'on mettait tellement d'eau que le vin en perdrait sa nature, le sacrement ne pourrait être accompli. Aussi le pape Jules I^{er} réprimande-t-il ceux qui " gardent toute l'année un linge imbibé de moût et qui, au moment du sacrifice, font l'offrande avec de l'eau dans laquelle ils ont trempé ce linge".

Solutions:

1. Il suffit pour la signification de ce sacrement que l'eau soit visible au moment où on la met dans le vin. Mais il n'est pas requis qu'elle reste sensible après le mélange.
2. Si on ne mettait pas d'eau du tout, on évacuerait complètement la signification de ce sacrement. Mais lorsque l'eau se convertit au vin, cela signifie que le peuple est incorporé au Christ.
3. Si l'on mettait de l'eau dans le tonneau, cela ne servirait pas à la signification sacramentelle. Il faut mettre de l'eau dans le vin au moment même de la célébration sacramentelle.

QUESTION 75: LA CONVERSION DU PAIN ET DU VIN AU CORPS ET AU SANG DU CHRIST

1. Dans ce sacrement le corps du Christ est-il présent en toute vérité, ou bien par mode de figure, ou comme dans un signe? - 2. La substance du pain et du vin subsiste-t-elle dans ce sacrement après la consécration? - 3. La substance du pain et du vin, après la consécration de ce sacrement, est-elle anéantie ou se résout-elle en une matière préexistante? - 4. Le pain peut-il être converti au corps du Christ? - 5. Les accidents du pain et du vin subsistent-ils dans ce sacrement après la consécration? - 6. Après la consécration, la forme substantielle du pain subsiste-t-elle dans ce sacrement? - 7. Cette conversion se fait-elle instantanément? - 8. Cette proposition est-elle vraie: "A partir du pain devient le corps du Christ"?

ARTICLE 1: LE CORPS DU CHRIST EST-IL DANS CE SACREMENT EN VÉRITÉ, OU SEULEMENT EN FIGURE OU COMME DANS UN SIGNE

Objections:

1. Il est écrit en S. Jean (6, 54.61.64) que lorsque le Seigneur eut dit: "Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez pas son sang", etc." beaucoup de disciples, en l'entendant, dirent: cette parole est dure". Et il leur répliqua: "C'est l'esprit qui vivifie. La chair ne sert de rien." Comme s'il disait, explique S. Augustin: "Comprenez spirituellement mes paroles. Le corps que vous voyez ce n'est pas lui que vous allez manger, et vous ne boirez pas le sang que vont répandre mes bourreaux. Je vous ai confié un mystère. Compris spirituellement, il vous vivifiera, alors que la chair ne sert de rien."
2. Le Seigneur dit en S. Matthieu (28, 20) " Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du monde", ce que S. Augustin explique ainsi: "Le Christ est au ciel jusqu'à la fin du

monde; et pourtant le Seigneur, qui est la Vérité, est avec nous ici-bas. Car le corps dans lequel il a ressuscité doit être en un seul lieu; mais sa vérité a été répandue partout." Le corps du Christ n'est donc pas dans ce sacrement en toute vérité mais seulement comme un signe.

3. Aucun corps ne peut-être simultanément en plusieurs lieux, puisque c'est impossible à l'ange lui-même, car, pour la même raison, il pourrait être partout. Mais le corps du Christ est un vrai corps, et il est au ciel. Il ne peut donc se trouver en vérité dans le sacrement de l'autel, mais seulement comme dans un signe.

4. Les sacrements de l'Église ont pour fin l'utilité des fidèles. Or selon S. Grégoire e, Notre Seigneur reproche à l'officier royal (Jn 4, 48) de " rechercher la présence corporelle du Christ". En outre, c'était leur attachement à cette présence corporelle qui empêchait les Apôtres de recevoir le Saint-Esprit.

C'est ce que dit S. Augustin sur le texte (Jn 16, 7): "Si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas à vous." Le Christ n'est donc pas dans le sacrement de l'autel par présence corporelle.

Cependant: S. Hilaire dit: "On ne peut mettre en doute la vérité de la chair et du sang du Christ. C'est affirmé par la déclaration du Seigneur et par notre foi: sa chair est vraiment une nourriture et son sang est vraiment une boisson." Et S. Ambroise: "De même que le Seigneur Jésus Christ est vraiment le Fils de Dieu, de même c'est sa vraie chair que nous mangeons, et son vrai sang qui est une boisson."

Conclusion:

Que le vrai corps du Christ et son sang soient dans le sacrement, les sens ne peuvent le saisir, mais seulement la foi qui s'appuie sur l'autorité divine. Aussi le texte de S. Luc (22, 19): "Ceci est mon corps, qui sera livré pour vous " est commenté ainsi par S. Cyrille 9: "Ne doutez pas que ce soit vrai, mais plutôt recevez les paroles du Sauveur dans la foi: puisqu'il est la vérité, il ne ment pas."

1° Or cela s'accorde à la perfection de la loi nouvelle. Car les sacrifices de la loi ancienne ne contenaient qu'en figure ce vrai sacrifice de la passion du Christ, selon ce que dit l'épître aux Hébreux (10, 1): "La loi a l'ombre des biens à venir, non l'image même des réalités." Il fallait donc que le sacrifice de la loi nouvelle, institué par le Christ, eût quelque chose de plus, c'est-à-dire qu'il contint le Christ en sa passion, non seulement par mode de signification ou de figure, mais bien en vérité réelle. Et c'est pourquoi ce sacrement, parce qu'il contient réellement le Christ lui-même est, au dire de Denys " celui qui achève tous les autres sacrements", dans lesquels on trouve seulement une participation de la vertu du Christ.

2° Cela convient à la charité du Christ: c'est par charité qu'il a pris, pour notre salut, un vrai corps de même nature que le nôtre. Et parce que la propriété essentielle de l'amitié, selon Aristote, est " qu'on partage la vie de ses amis", il nous a promis pour récompense sa présence corporelle: "Là où sera le corps, dit-il (Mt 24, 28), là se rassembleront les aigles." En attendant toutefois, il ne nous a pas privés de sa présence corporelle pour le temps de notre pèlerinage, mais, par la vérité de son corps et de son sang, il nous unit à lui dans ce sacrement. Ce qui lui fait dire (Jn 6, 57): "Qui mange ma chair et

boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui." Ce sacrement est ainsi le signe de la suprême charité et le réconfort de notre espérance, puisqu'il opère une si intime union entre le Christ et nous.

3° Cette présence réelle ressortit à la perfection de la foi, qui doit être aussi ferme à l'égard de l'humanité du Christ qu'à l'égard de sa divinité, comme il l'a dit (Jn 14, 1): "Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi." Or la foi porte sur des réalités invisibles: de même que le Christ nous présente invisiblement sa divinité, de même, en ce sacrement, nous présente-t-il sa chair sous un mode invisible.

Certains, négligeant toutes ces considérations, ont professé que le corps et le sang du Christ ne se trouvent dans ce sacrement que comme le signifié se trouve dans le signe. Cette position est à rejeter comme hérétique, car elle contredit les paroles du Christ. C'est pourquoi Bérenger, initiateur de cette erreur, fut ensuite contraint de la rétracter et de confesser la vraie foi.

Solutions:

1. Les hérétiques dont on vient de parler ont trouvé l'occasion de leur erreur justement dans le texte allégué par l'objectant. Mais ils ont mal compris les paroles de S. Augustin. Lorsque celui-ci disait: "Vous ne mangerez pas ce corps que vous voyez", il ne voulait pas nier la vérité du corps du Christ, mais seulement affirmer qu'on ne le mangerait pas sous le même aspect où les disciples le voyaient. Lorsqu'il ajoute: "Je vous ai confié un mystère. Compris spirituellement, il vous vivifiera", il ne veut pas dire que le corps du Christ n'est dans ce sacrement que par une signification mystique: "spirituellement " veut dire invisiblement et par la vertu de l'esprit. C'est pourquoi, commentant l'évangile de S. Jean à propos de la parole (6, 64): "La chair ne sert de rien", il donne cette explication: "Sans doute, elle ne sert de rien à la manière dont ils l'ont comprise. Car ils ont compris qu'il fallait manger une chair pareille à celle qu'on arrache d'un cadavre, ou qu'on vend à la boucherie; ils ne l'ont pas compris sous le mode où un esprit peut-être nourri. Que l'esprit vienne se joindre à la chair, alors la chair sert beaucoup, car si la chair ne servait de rien, le Verbe ne se serait pas fait chair pour habiter parmi nous."

2. Cette parole de S. Augustin et bien d'autres paroles semblables doivent s'entendre du corps du Christ tel qu'il est vu dans son apparence propre, selon le sens où lui-même dit (Mt 26, 11): "Mais moi, vous ne m'aurez pas toujours." Cependant il se trouve de manière invisible sous les apparences de ce sacrement, partout où celui-ci est réalisé.

3. Le corps du Christ ne s'y trouve pas de la manière dont un corps se trouve dans le lieu avec lequel ses dimensions coïncident, mais selon un mode spécial, qui est propre à ce sacrement. C'est pourquoi nous disons que le corps du Christ se trouve sur divers autels non pas comme en des lieux divers mais comme dans le sacrement. Bien que le sacrement soit dans le genre signe, nous n'entendons pas que le Christ s'y trouve uniquement comme dans un signe; nous entendons que le Christ est là, encore une fois, selon le mode propre à ce sacrement.

4. Cet argument envisage la présence du corps du Christ en tant qu'il est présent selon le mode propre à un corps, c'est-à-dire selon qu'il est visible sous son apparence propre. L'objection ne vaut

pas pour une présence spirituelle, c'est-à-dire invisible, selon le mode et les propriétés d'un esprit. Aussi S. Augustin dit-il: "Si vous comprenez spirituellement les paroles du Christ au sujet de sa chair, elles sont pour vous esprit et vie; si vous les comprenez charnellement, elles sont bien encore esprit et vie, mais pas pour vous."

ARTICLE 2: LA SUBSTANCE DU PAIN ET DU VIN SUBSISTE-T-ELLE DANS CE SACREMENT APRÈS LA CONSÉCRATION?

Objections:

1. On lit dans S. Jean Damascène " Parce que la pain et le vin sont l'aliment habituel de l'homme, il leur a uni sa divinité et en a fait son corps et son sang." Et plus loin: "Le pain auquel nous communions n'est pas du simple pain, mais du pain uni à la divinité." Or on ne peut unir que deux réalités existant en acte. Donc le pain et le vin coexistent dans ce sacrement avec le corps et le sang du Christ.
2. Il faut qu'il y ait une ressemblance entre les sacrements de l'Église. Or, dans les autres sacrements, la substance de la matière subsiste ainsi dans le baptême la substance de l'eau, et dans la confirmation la substance du chrême. La substance du pain et du vin subsiste donc dans l'eucharistie.
3. On emploie du pain et du vin dans ce sacrement en tant qu'ils signifient l'unité de l'Église puisque " un seul pain est fait d'une multitude de grains, et un seul vin d'une multitude de grappes", dit S. Augustin. Or cette signification appartient à la substance même du pain et du vin. Donc leur substance demeure dans ce sacrement.

Cependant: S. Ambroise écrit: "Bien qu'on voie la forme extérieure du pain et du vin, on doit croire qu'après la consécration il n'y a pas autre chose que la chair et le sang du Christ."

Conclusion:

Certains auteurs ont soutenu qu'après la consécration, la substance du pain et du vin subsiste dans ce sacrement. Mais cette position ne peut tenir.

1° Parce qu'elle supprime la vérité de ce sacrement, pour laquelle il est nécessaire que le vrai corps du Christ existe dans ce sacrement. Or il n'y est pas avant la consécration. Et une chose ne peut se trouver là où elle n'était pas précédemment, sinon par changement de lieu, ou parce qu'une autre réalité est transformée en elle. Ainsi, dans une maison, le feu ne peut apparaître que si on l'y apporte ou si on l'y allume. Or il est évident que le corps du Christ ne commence pas à se trouver dans ce sacrement par suite d'un transfert local. D'abord parce qu'il s'ensuivrait qu'il cesserait de se trouver au ciel: un être qu'on transfère localement ne parvient à un nouveau lieu que s'il quitte le lieu précédent. Ensuite parce que tout corps transféré localement doit traverser tous les points intermédiaires, ce qu'on ne peut soutenir ici. Enfin parce qu'il est impossible qu'un seul mouvement,

affectant un seul corps localement transféré, aboutisse simultanément à divers lieux; or le corps du Christ, sous ce sacrement, commence d'exister simultanément en plusieurs lieux. On est donc obligé d'admettre que le corps du Christ ne peut commencer d'exister sous ce sacrement autrement que parce que la substance du pain est convertie en ce corps. Or, lorsqu'un être est converti en un autre, il ne subsiste plus, une fois la conversion accomplie. On est donc réduit à admettre, pour sauvegarder la vérité de ce sacrement, que la substance du pain ne peut subsister après la consécration.

2° Cette thèse contredit la forme de ce sacrement, qui consiste à dire: "Ceci est mon corps." Ce ne serait pas vrai si la substance du pain y subsistait, car jamais la substance du pain n'est le corps du Christ. Il faudrait plutôt dire: "Ici est mon corps."

3° C'est contraire à la vénération due à ce sacrement, car il y aurait là une substance créée, à laquelle on ne pourrait accorder l'adoration de latrie.

4° Ce serait contraire au rite de l'Église, selon lequel on ne peut manger le corps du Christ après avoir pris une nourriture corporelle; alors qu'il est permis, après avoir mangé une hostie consacrée, d'en manger une autre

Pour toutes ces raisons, il faut éviter cette thèse comme hérétique.

Solutions:

1. Dieu a uni au pain et au vin sa divinité, c'est-à-dire la vertu divine, non pas pour que le pain et vin subsistent dans ce sacrement, mais pour qu'il en fasse son corps et son sang.
2. Dans les autres sacrements, il n'y a pas, comme dans celui-ci, présence réelle du Christ. C'est pourquoi la substance de la matière demeure dans les autres sacrements, mais non dans celui-ci.
3. Les espèces qui subsistent dans ce sacrement, comme on le verra plus loin, suffisent à assurer sa signification: car c'est aux accidents qu'on reconnaît la nature de la substance.

ARTICLE 3: LA SUBSTANCE DU PAIN, APRÈS LA CONSÉCRATION DE CE SACREMENT, EST-ELLE ANÉANTIE, OU SE RÉSOUT-ELLE EN UNE MATIÈRE ANTÉRIEURE?

Objections:

1. Tout être corporel doit être quelque part. Mais on vient de voir que la substance du pain, qui est quelque chose de corporel, ne subsiste pas dans ce sacrement, et l'on ne voit pas un autre lieu où elle puisse se trouver. Elle n'existe donc plus après la consécration. C'est qu'elle est ou bien anéantie ou bien réduite à une matière préexistante.

2. Le point de départ de tout changement ne subsiste pas, sinon peut-être dans la puissance matérielle. Ainsi, quand l'air devient du feu, la forme de l'air ne subsiste que dans la puissance matérielle; de même quand le blanc devient noir. Dans ce sacrement, la substance du pain et du vin joue le rôle d'un point de départ, le corps et le sang du Christ sont comme un point d'arrivée. Car S. Ambroise affirme: "Avant la bénédiction, on lui donne le nom d'une autre nature; après la bénédiction, on l'appelle corps." Donc, une fois accomplie la consécration, la substance du pain et du vin ne subsiste pas, sinon peut-être en tant qu'elle est réduite à sa matière préalable.

3. De deux propositions contradictoires, l'une est forcément vraie. Or celle-ci est fausse: "Une fois accomplie la consécration, la substance du pain et du vin est quelque chose." Donc cette proposition est vraie: "La substance du pain et du vin n'est rien."

Cependant: S. Augustin a dit: "Dieu n'est pas cause de la tendance au non-être." Mais ce sacrement est accompli par la vertu divine. Donc, dans ce sacrement, la substance du pain et du vin n'est pas anéantie.

Conclusion:

Parce que la substance du pain et du vin ne subsiste pas dans ce sacrement, certains auteurs, jugeant impossible que la substance du pain et du vin se convertisse au corps et au sang du Christ, ont supposé que, par la consécration, la substance du pain et du vin se résout en la matière préexistante, ou bien est anéantie. La matière préexistante en laquelle peuvent se résoudre les corps mixtes, ce sont les quatre éléments; car il ne peut y avoir résolution en la matière première, celle qui est sans forme, parce que la matière ne peut exister sans une forme. Puisque, après la consécration, rien ne subsiste sous les espèces du pain et du vin, que le corps et le sang, il faudra dire que les éléments, en quoi s'est réduite la substance du pain et du vin, s'en vont par un mouvement local. Mais ce mouvement serait perçu par nos sens.

De même la substance du pain et du vin subsiste jusqu'au dernier instant de la consécration. Or, au dernier instant de la consécration, la substance du corps et du sang du Christ est déjà là, de même que la forme engendrée apparaît dès le dernier instant de la génération. On ne peut donc trouver aucun instant où la matière préexistante soit là. Car on ne peut dire que la substance du pain ou du vin se résolve progressivement en la matière préexistante, ou qu'elle sorte progressivement du lieu occupé par les espèces. Car, si cela commençait de se produire au dernier instant de la consécration, il y aurait en même temps, sous une partie de l'hostie, le corps du Christ à côté de la substance du pain, hypothèse que nous avons éliminée'. Et si ce changement graduel commençait avant la consécration, il faudrait admettre qu'à un certain moment il n'y aurait dans une partie de l'hostie, ni la substance du pain ni le corps du Christ. Ce qui est absurde.

Nos auteurs eux-mêmes se sont rendu compte de ces difficultés. Aussi ont-ils posé le second terme de l'alternative: l'anéantissement. Mais cela aussi est impossible. Car on ne peut admettre aucun mode selon lequel le vrai corps du Christ commence à être dans ce sacrement, sinon par la conversion du pain en ce corps; mais cette conversion est supprimée si l'on admet soit l'anéantissement du pain, soit sa résolution en la matière préexistante. De même encore on ne

trouve rien qui puisse être cause d'une telle résolution ou annihilation dans le sacrement, car l'effet du sacrement est signifié par la forme. Or les paroles qui constituent cette forme: "Ceci est mon corps", ne signifient rien de tel. La thèse de ces auteurs est donc évidemment fausse.

Solutions:

1. La substance du pain et du vin, une fois la consécration accomplie, ne subsiste ni sous les espèces sacramentelles ni ailleurs. Il ne s'ensuit pas qu'elle soit anéantie; elle est convertie au corps du Christ. De même, lorsque l'air se transforme en feu, il n'est plus là et il n'est pas ailleurs; il ne s'ensuit pas qu'il soit anéanti.
2. La forme qui est au point de départ ne se convertit pas en une autre forme, mais une forme en remplace une autre dans le même sujet; la première forme ne subsiste donc que dans la puissance de la matière. Or ici la substance du pain est convertie au corps du Christ, nous l'avons vu. Donc l'objection ne vaut pas.
3. Après la consécration, c'est émettre une proposition fausse que de dire: "La substance du pain est quelque chose." Mais ce en quoi la substance du pain a été convertie, est bien quelque chose. Donc la substance du pain n'est pas anéantie.

ARTICLE 4: LE PAIN PEUT-IL ÊTRE CONVERTI AU CORPS DU CHRIST?

Objections:

1. La conversion est une espèce du genre changement. Mais en tout changement, il faut qu'il y ait un sujet, lequel est d'abord en puissance et ensuite en acte. Comme dit Aristote: "Le mouvement est l'acte de ce qui existe en puissance." Mais on ne peut trouver aucun sujet commun à la substance du pain et à celle du corps du Christ. Car il est dit dans les *Catégories* d'Aristote que, par définition, la substance n'a pas de sujet. Il n'est donc pas possible que toute la substance du pain soit convertie au corps du Christ.
2. La forme à laquelle aboutit la conversion commence d'exister dans la matière qui supportait la forme précédente; ainsi, lorsque l'air est converti en un feu qui n'existait pas d'abord, la forme du feu commence d'exister dans la matière de l'air; de même, lorsque l'aliment est converti en un homme qui n'existait pas d'abord, la forme de l'homme commence d'exister dans la matière de l'aliment. Donc, si le pain est converti au corps du Christ, il est nécessaire que la forme du corps du Christ commence d'exister dans la matière du pain, ce qui est évidemment faux. Le pain ne se convertit donc pas en la substance du corps du Christ.
3. Lorsque deux réalités sont essentiellement opposées, jamais l'une ne devient l'autre: ainsi la blancheur ne devient jamais noirceur, mais le sujet de la blancheur devient sujet de la noirceur, selon Aristote. Or, de même que deux formes contraires sont essentiellement opposées, puisqu'elles se

posent en principes de la différence formelle; de même deux matières déterminées sont essentiellement opposées, puisqu'elles se posent en principes de l'opposition matérielle. Il est donc impossible que cette matière déterminée du pain devienne cette matière par laquelle le corps du Christ est individualisé. Et ainsi il est impossible que la substance de ce pain soit convertie en la substance du corps du Christ.

Cependant: Eusèbe d'Émèse affirme: "Tu ne dois pas juger inouï et impossible que des éléments terrestres et mortels soient convertis en la substance du Christ."

Conclusion:

Comme on l'a vu plus haut, puisqu'il y a dans ce sacrement le vrai corps du Christ et qu'il ne commence pas d'y être par un mouvement local; puisqu'en outre, nous l'avons montré, le corps du Christ n'est pas là comme dans un lieu: on est bien obligé d'affirmer qu'il commence à y être par conversion de la substance du pain en lui.

Certes, cette conversion n'est pas semblable aux conversions naturelles, mais elle est totalement surnaturelle, accomplie par la seule vertu de Dieu. Ce qui fait dire à S. Ambroise: "Il est clair que la Vierge engendra hors des lois de la nature. Et ce que nous consacrons, c'est le corps né de la Vierge. Pourquoi donc chercher si les lois de la nature ont été observées à l'égard de ce corps, puisque c'est en dehors de l'ordre naturel que le Seigneur Jésus a été enfanté par la Vierge? " Pour commenter le texte (Jn 6, 64): "Les paroles que je vous ai dites " au sujet de ce sacrement " sont esprit et vie", S. Chrysostome explique: "Elles sont spirituelles, n'ayant rien de charnel, ni aucune logique naturelle, mais elles sont affranchies de toute nécessité terrestre et de ces lois qui règnent ici-bas."

Car il est évident que tout agent agit en tant qu'il est en acte. Or tout agent créé est déterminé dans son acte, puisqu'il appartient à un genre et à une espèce déterminés. L'action de tout agent créé se porte donc sur un acte déterminé. Ce qui détermine un être quelconque dans son existence actuelle, c'est sa forme. Donc aucun agent naturel ou créé ne peut agir que pour changer une forme. C'est pourquoi toute conversion qui s'opère selon les lois de la nature est une conversion formelle. Mais Dieu est l'acte infini, nous l'avons vu dans la première Partie. Aussi son action atteint-elle toute la profondeur de l'être. Il peut donc accomplir non seulement une conversion formelle, c'est-à-dire obtenir que des formes se remplacent dans un même sujet; mais il peut produire une conversion de tout l'être, c'est-à-dire dans laquelle toute la substance de ceci se convertisse en toute la substance de cela.

Et c'est ce qui se produit, par la vertu divine, dans ce sacrement. Car toute la substance du pain est convertie en toute la substance du corps du Christ, et toute la substance du vin en toute la substance du sang du Christ. Cette conversion n'est donc pas formelle mais substantielle. Elle ne figure pas parmi les diverses espèces de mouvements naturels, mais on peut l'appeler " transsubstantiation", ce qui est son nom propres.

Solutions:

1. Cette objection vaut pour le changement formel, car il est propre à la forme d'exister dans la matière ou dans le sujet. Mais elle ne porte pas dans le cas d'une conversion de toute la substance. Aussi, comme cette conversion substantielle importe un certain ordre entre les substances dont l'une se convertit en l'autre, elle est comme dans son sujet dans chacune de ces substances, à la manière des relations d'ordre et de nombre.

2. Cette objection, elle aussi, vaut pour la conversion formelle, ou mutation, car il est nécessaire, nous venons de le concéder, que la forme existe dans la matière ou dans le sujet. Mais elle ne porte pas dans le cas d'une conversion de toute la substance, puisqu'on ne peut y admettre aucun sujet.

3. Par la vertu d'un agent fini on ne peut ni changer- une forme en une autre, ni une matière en une autre. Mais par la vertu de l'agent infini, dont l'action s'étend à tout l'être, une telle conversion peut se réaliser, car les deux formes et les deux matières ont quelque chose de commun: l'appartenance à l'être. Et ce qu'il y a d'être dans l'une, l'auteur de l'être peut le convertir en ce qu'il y a d'être dans l'autre, en supprimant ce qui les distinguait.

ARTICLE 5: LES ACCIDENTS DU PAIN ET DU VIN SUBSISTENT-ILS DANS CE SACREMENT?

Objections:

1. Enlevez l'être antérieur, vous enlevez par le fait même l'être qui vient ensuite. Or la substance est essentiellement antérieure à l'accident, comme le montre Aristote. Puisque, la consécration une fois accomplie, la substance du pain ne subsiste pas dans ce sacrement, il apparaît que ses accidents ne peuvent pas subsister.

2. Dans le sacrement de vérité il ne peut y avoir de tromperie. Or c'est par les accidents que nous jugeons de la substance. Il semble que le jugement humain serait trompé si, tandis que les accidents subsisteraient, la substance du pain ne subsistait pas. Cela est donc incompatible avec ce sacrement.

3. Bien que notre foi ne soit pas soumise à la raison, elle n'est cependant pas contre elle, mais au-dessus d'elle, comme on l'a dit au début de cet ouvrage. Or notre raison tire son origine de la connaissance sensible. Notre foi ne doit donc pas être contre les sens. C'est pourtant ce qui arrive lorsque nos sens jugent qu'il y a là du pain tandis que notre foi croit qu'il y a là la substance du corps du Christ. Il ne convient donc pas à ce sacrement que les accidents du pain, objets des sens, subsistent, et que la substance du pain ne subsiste pas.

4. Ce qui subsiste, une fois la conversion accomplie, semble être le sujet de ce changement. Donc, si les accidents du pain subsistent une fois la conversion accomplie, il semble que ces accidents mêmes soient le sujet de la conversion. Ce qui est impossible car " il n'y a pas d'accident de l'accident". Donc, dans ce sacrement, les accidents du pain et du vin ne doivent pas subsister.

Cependant: S. Augustin dit: "Sous l'apparence du pain et du vin, que nous voyons, nous honorons des réalités invisibles, c'est-à-dire la chair et le sang."

Conclusion:

Ce qui apparaît aux sens, une fois la consécration faite, c'est-à-dire tous les accidents du pain et du vin, tout cela subsiste. C'est raisonnablement que la divine providence agit ainsi.

1° Les hommes n'ont pas coutume de manger la chair et de boire le sang de l'homme, mais cela leur inspire de l'horreur; c'est pourquoi la chair et le sang du Christ nous sont offerts sous les espèces des substances dont nous usons le plus souvent, et qui sont le pain et le vin.

2° C'est pour que ce sacrement ne soit pas exposé aux moqueries des infidèles, ce qui arriverait si nous mangions notre Seigneur sous son aspect propre.

3° C'est pour que, consommant invisiblement le corps et le sang de notre Seigneur, nous augmentions le mérite de notre foi.

Solutions:

1. Comme il est dit au livre *Des Causes*, l'effet dépend davantage de la cause première que la cause seconde. C'est pourquoi la vertu de Dieu, qui est la cause première de tout, peut faire que des êtres postérieurs subsistent après la disparition des êtres antérieurs.

2. Dans ce sacrement, il n'y a aucune tromperie: les accidents discernés par notre connaissance sensible existent là réellement. Et l'intellect qui a la substance pour objet propre, selon Aristote, est préservé de toute tromperie par la foi.

3. Cet argument répond aussi à la troisième objection. Car la foi ne s'oppose pas au sens, mais elle concerne des réalités auxquelles le sens n'atteint pas.

4. Cette conversion n'a pas de sujet à proprement parler, nous l'avons dit. Mais les accidents qui subsistent ont une certaine apparence de sujet.

ARTICLE 6: APRÈS LA CONSÉCRATION, LA FORME SUBSTANTIELLE DU PAIN SUBSISTE-T-ELLE DANS CE SACREMENT?

Objections:

1. Nous venons de voir que, la consécration une fois accomplie, les accidents subsistent. Mais puisque le pain est un être artificiel, sa forme elle-même est un accident. Elle subsiste donc après la consécration.

2. La forme du corps du Christ, c'est son âme, car celle-ci est définie par Aristote comme " l'acte d'un corps naturel ayant la vie en puissance". Mais on ne peut pas soutenir que la forme substantielle du pain se convertisse en l'âme du Christ. Il paraît donc que cette forme substantielle subsiste après la consécration.

3. L'opération propre d'un être découle de sa forme substantielle. Mais ce qui subsiste dans ce sacrement garde sa valeur nutritive et a toutes les vertus du pain; c'est donc que la forme substantielle du pain subsiste après la consécration.

Cependant: la forme substantielle du pain appartient à la substance du pain. Or on a vu que la substance du pain se convertit au corps du Christ. Donc la forme substantielle du pain ne subsiste pas.

Conclusion:

Selon certains auteurs, après la consécration subsisteraient non seulement les accidents du pain, mais encore sa forme substantielle. C'est impossible.

1° Parce que si la forme substantielle subsistait, c'est que, seule, la matière du pain aurait été convertie au corps du Christ. Et, par conséquent, cette conversion n'aurait pas pour terme le corps tout entier du Christ, mais sa matière seule. C'est contraire à la forme du sacrement où l'on dit " Ceci est mon corps."

2° Si la forme substantielle du pain subsistait, ce serait ou bien dans la matière ou bien séparément de la matière. La première hypothèse est impossible. Car si cette forme substantielle subsistait dans la matière du pain, c'est qu'alors toute la substance du pain subsisterait, et nous avons vu le contraire. Et elle ne peut subsister dans une autre matière, car la forme propre n'existe que dans la matière propre. Si la forme substantielle subsistait séparément de la matière, c'est qu'elle serait déjà une forme intelligible en acte et même un intellect, car tel est le cas de toutes les formes séparées de la matière.

3° Ce serait incompatible avec ce sacrement. Car les accidents du pain y subsistent pour que ce soit en eux qu'on voie le corps du Christ, et non pas sous son aspect propre, nous venons de le voir.

C'est pourquoi on doit dire que la forme substantielle du pain ne subsiste pas.

Solutions:

1. Rien n'empêche qu'on puisse fabriquer artificiellement un être dont la forme n'est pas accidentelle mais substantielle: ainsi peut-on produire artificiellement des grenouilles et des serpents. Car l'art ne produit pas une telle forme par sa vertu propre, mais par la vertu des principes naturels. C'est de cette façon que le boulanger produit la forme substantielle du pain par la vertu du feu, qui cuit une matière confectionnée avec de la farine et de l'eau.

2. L'âme est la forme du corps, elle lui confère toute la hiérarchie de son être parfait, c'est-à-dire l'être existant, l'être corporel, l'être animé et ainsi de suite. La forme du pain se convertit donc en la forme du corps du Christ selon que cette forme lui donne l'être corporel, mais non selon qu'elle lui donne d'être animé par telle âme,

3. Parmi les opérations du pain, certaines lui appartiennent en raison de ses accidents, comme d'affecter nos sens. Et l'on constate des opérations de ce genre dans les espèces du pain après la consécration, à cause des accidents eux-mêmes, qui subsistent. Mais d'autres opérations appartiennent au pain, soit en raison de sa matière, comme sa conversion en un autre être; soit en raison de sa forme substantielle, comme l'opération qui découle de son espèce, par exemple qu'il " fortifie le coeur de l'homme". Et ce sont de telles opérations que l'on constate dans ce sacrement, non pas à cause de la forme ou de la matière qui subsisterait, mais parce que ces opérations sont miraculeusement accordées aux accidents eux-mêmes, comme on le verra plus loin.

ARTICLE 7: CETTE CONVERSION SE FAIT-ELLE INSTANTANÉMENT?

Objections:

1. Dans cette conversion il y a d'abord la substance du pain, et ensuite la substance du corps du Christ. Ces deux êtres n'occupent donc pas le même instant, mais deux instants différents. Or entre deux instants il y a toujours un temps intermédiaire. Il faut donc que cette conversion se déroule selon la succession du temps qui occupe l'intervalle entre le dernier instant où il y a là du pain et le premier instant où il y a là le corps du Christ.

2. Dans toute conversion il y a le devenir et son résultat. Mais ceux-ci ne sont pas simultanés, car ce qui devient n'est pas; et ce qui est devenu existe désormais. Dans cette conversion, il y a donc un avant et un après. par conséquent elle n'est pas instantanée, mais progressive.

3. S. Ambroise dit que ce sacrement " est accompli par la parole du Christ". Or la parole du Christ est faite de mots qui se succèdent. Cette conversion se fait donc progressivement.

Cependant: cette conversion est accomplie par la vertu infinie, à qui il appartient d'opérer d'un seul coup.

Conclusion:

Un changement peut être instantané pour trois motifs.

D'abord à cause de la forme qui est le terme du changement. S'il s'agit d'une forme qui comporte du plus ou du moins, comme la santé, le sujet s'en empare progressivement. Et parce que la forme substantielle ne comporte pas de plus et de moins, elle est introduite d'un seul coup dans la matière.

Puis à cause du sujet, qui peut-être préparé graduellement à la réception de la forme; c'est ainsi que l'eau devient chaude progressivement. Mais quand le sujet lui-même est en disposition ultime à recevoir la forme, il la reçoit d'un seul coup: par exemple lorsqu'un corps diaphane est subitement éclairé.

Enfin à cause de l'agent, lorsqu'il est d'une puissance infinie, si bien qu'il peut disposer aussitôt la matière à la forme. Ainsi S. Marc rapporte-t-il que, lorsque le Christ eut dit: "*Ephpheta*, c'est-à-dire ouvre-toi, aussitôt les oreilles de cet homme s'ouvrirent et sa langue fut déliée."

Or la conversion eucharistique est instantanée à ce triple titre.

1° Parce que le terme de cette conversion est la substance du corps du Christ, qui ne comporte pas de degrés.

2° Parce que cette conversion ne suppose pas de sujet, ni par conséquent une préparation progressive.

3° Parce qu'elle est accomplie par la puissance infinie de Dieu.

Solutions:

1. Certains ne concèdent pas absolument qu'entre deux instants il y ait toujours un intervalle de temps. A leur avis cela se trouve entre deux instants qui se réfèrent au même mouvement, mais non entre deux instants qui se réfèrent à des mouvements différents. Ainsi, entre l'instant qui mesure la fin du repos et l'instant qui mesure le début du mouvement, il n'y a pas de temps intermédiaire. Mais c'est là une erreur. Car l'unité du temps et de l'instant, ou leur pluralité, ne se prend pas selon des mouvements quelconques, mais selon le premier mouvement du ciel, qui est la mesure de tout mouvement et de tout repos.

Aussi d'autres concèdent-ils l'existence de cet intervalle dans le temps qui mesure le mouvement dépendant du mouvement du ciel. Or il y a des mouvements qui ne dépendent pas du mouvement du ciel et ne sont pas mesurés par lui: on l'a vu dans la première Partie pour les mouvements des anges. Entre deux instants correspondant aux mouvements de ce genre, il n'y a pas de temps intermédiaire. Mais cela n'a rien à voir ici. Car bien que cette conversion, prise en elle-même, n'ait aucun rapport avec le mouvement du ciel, elle est l'effet d'une émission de paroles, nécessairement mesurée par le mouvement du ciel. Il y a donc nécessairement un temps intermédiaire entre deux instants marqués par cette conversion.

C'est pourquoi, selon certains auteurs, le dernier instant où il y a du pain et le premier instant où il y a le corps du Christ sont bien deux par rapport aux réalités mesurées, mais ne sont qu'un par rapport au temps qui les mesure; ainsi, lorsque deux lignes se rejoignent, il y a bien deux points à l'égard des deux lignes, mais il n'y a qu'un point si l'on considère le lieu où elles se rejoignent. Mais la comparaison ne vaut pas. Car l'instant et le temps, dans des mouvements particuliers, n'est pas une

mesure intrinsèque, comme la ligne et le point pour les corps; c'est une mesure extrinsèque, comme le lieu pour les corps.

D'autres encore disent alors que c'est le même instant en réalité, divers seulement pour la raison. Mais il s'ensuivrait que des êtres opposés coexisteraient réellement. Car la diversité de raison ne change rien à la réalité.

Il faut donc dire que cette conversion, comme nous l'avons dit, est accomplie par les paroles du Christ que le prêtre prononce; ainsi le dernier instant de l'émission des paroles est le premier instant où le corps du Christ existe dans le sacrement; et pendant tout le temps qui précède, la substance du pain est là. Dans ce temps, il ne faut pas considérer un instant qui précéderait immédiatement le dernier, car le temps n'est pas composé d'instant qui se suivent, comme Aristote l'a établi. Par conséquent, on peut bien considérer un instant où le corps du Christ est là, mais on ne peut pas admettre un instant dernier où il y ait la substance du pain: on peut admettre seulement un temps arrivant à son terme. Il en est de même dans les changements naturels, comme le montre encore Aristote.

2. Dans les changements instantanés, le devenir et son résultat sont simultanés, comme sont simultanés l'illumination active et l'illumination passive. Dans ces cas, le résultat est attribué à ce qui existe déjà, et le devenir à ce qui n'existait pas auparavant.

3. Cette conversion, on vient de le dire, se fait au dernier instant de l'émission des paroles; c'est alors en effet que s'achève la signification des paroles, qui est efficace dans la forme des sacrements. Il ne s'ensuit donc pas que cette conversion soit progressive.

ARTICLE 8: CETTE PROPOSITION EST-ELLE VRAIE " À PARTIR DU PAIN DEVIENT LE CORPS DU CHRIST " ?

Objections:

1. Tout être à partir duquel un autre devient, est cela même qu'il devient, mais non réciproquement. Nous disons en effet qu'à partir du blanc vient le noir, et que le blanc devient noir; et nous pouvons bien dire que l'homme devient noir, nous ne disons pourtant pas qu'à partir de l'homme vient le noir, remarque Aristote. Donc, s'il est vrai qu'à partir du pain devient le corps du Christ, il sera vrai de dire que le pain devient le corps du Christ. Ce qui apparaît faux, car le pain n'est pas le sujet de ce devenir, il en est plutôt un terme. C'est donc une affirmation fautive de dire qu'à partir du pain devient le corps du Christ.

2. Le devenir a pour terme l'être ou l'être-fait. Mais jamais ne sera vraie l'une de ces propositions: "Le pain est le corps du Christ", ou " Le pain est devenu corps du Christ", ou même " Le pain sera le corps du Christ." Donc celle-ci non plus n'est pas vraie: "A partir du pain devient le corps du Christ."

3. Tout être, à partir duquel devient un autre être, se dit réciproquement de l'être qui devient à partir de lui. Mais cette proposition paraît fausse: "Le pain se convertit au corps du Christ", car cette conversion semble plus miraculeuse que la création. Et pourtant, dans la création, on ne dit pas que le non-être se convertisse en l'être. Il apparaît donc que cette proposition, elle aussi, est fausse: "A partir du pain devient le corps du Christ."

4. L'être à partir duquel devient un autre être, peut-être ce même être. Mais cette proposition est fausse: "Le pain peut être le corps du Christ." Donc celle-ci aussi est fausse: "A partir du pain devient le corps du Christ."

Cependant: S. Ambroise a dit " Lorsque survient la consécration, à partir du pain devient le corps du Christ."

Conclusion:

Cette conversion du pain au corps du Christ a quelque chose de commun avec la création et avec les transformations naturelles, mais elle en diffère à d'autres égards.

Ces trois devenir ont en commun l'ordre des termes: après ceci, voici cela. Dans la création, il y a l'être après le non-être; dans ce sacrement, il y a le corps du Christ après la substance du pain; dans la transformation naturelle il y a le blanc après le noir, ou le feu après l'air; c'est-à-dire que ces différents termes ne sont pas simultanés.

Entre la conversion qui nous occupe et la création, il y a ceci de commun: dans l'une comme dans l'autre, pas de sujet unissant les deux termes extrêmes, contrairement à ce qui se passe dans les transformations naturelles.

La conversion eucharistique rejoint sur deux points la transformation naturelle, mais diversement. D'abord, dans toutes deux, l'un des extrêmes aboutit à l'autre: le pain se convertit au corps du Christ, l'air se transforme en feu; tandis que, dans la création, le non-être ne se convertit pas en être. Mais ce passage se réalise différemment dans les deux cas. Dans notre sacrement, c'est toute la substance du pain qui aboutit à tout le corps du Christ, tandis que, dans la transformation naturelle, la matière de l'un épouse la forme de l'autre après avoir quitté la forme précédente.

Autre point commun entre conversion eucharistique et transformation naturelle: dans les deux changements subsiste un élément identique, ce qu'on ne trouve pas dans la création. Mais cela se produit différemment: dans la transformation naturelle, ce qui subsiste identique c'est la matière ou le sujet; dans ce sacrement, ce qui demeure identique ce sont les accidents.

Ces distinctions nous montrent comment approprier notre langage aux différents cas. Puisque dans aucun cas les termes extrêmes ne coexistent, on ne pourra jamais attribuer l'un à l'autre par le verbe être employé au présent. Car nous ne disons pas: le non-être est l'être, ni: le pain est le corps du Christ, ni: l'air est le feu, ni: le blanc est le noir.

Mais à cause de l'ordre de succession des termes, nous pouvons dans tous les cas, employer la locution " à partir de " qui signifie l'ordre. Nous pouvons en effet, dire en toute vérité et propriété: à partir du non-être vient l'être; à partir du pain vient le corps du Christ; à partir de l'air vient le feu; à partir du blanc vient le noir. Comme, dans la création, l'un des termes n'aboutit pas à l'autre, nous ne pouvons pas, à son sujet, employer le mot de conversion et dire par exemple: le non-être se convertit en l'être. C'est un mot, en revanche, que nous pouvons employer pour ce sacrement comme pour une transformation naturelle. Mais comme, dans ce sacrement, toute la substance est changée en toute une substance différente, cette conversion s'appelle proprement une transsubstantiation.

En outre, puisque nous ne trouvons aucun sujet à cette conversion, des expressions qui sont vraies lorsqu'on parle d'une transformation naturelle, à cause de la communauté de sujet, ne peuvent être admises pour parler de cette conversion. Et d'abord il est évident que le pouvoir de passer au terme opposé découle de ce qu'il y a un sujet; c'est pourquoi nous disons: le blanc peut être noir, ou: l'air peut être feu. Mais cette seconde proposition est moins juste que la première. Car le sujet du blanc, où se trouve la puissance à la noirceur, c'est toute la substance du blanc, le blanc n'en est pas une partie; tandis que le sujet de la forme de l'air en est une partie; lorsque nous disons que l'air peut être le feu, cela est vrai à l'égard d'une partie de l'air, en parlant par synecdoque. Mais dans la conversion eucharistique comme dans la création, parce qu'il n'y a aucun sujet, on ne dit pas que l'un des termes puisse être l'autre, que le non-être puisse être l'être, ou que le pain puisse être le corps du Christ. Et pour la même raison on ne peut dire à proprement parler que " avec du non-être, on fait de l'être", ou: "avec le pain on fait le corps du Christ", parce que la préposition " avec " évoque une cause consubstantielle, et cette consubstantialité des termes dans les transformations naturelles tient à la communauté du sujet qui les réunit. Pour la même raison on ne concède pas que le pain sera ou deviendra le corps du Christ; de même qu'on ne concède pas, à propos de la création, que le non-être sera ou deviendra l'être, alors que ce langage est vrai quand il concerne les transformations naturelles, en raison de leur sujet, ainsi quand nous disons: le blanc devient noir, ou le blanc sera noir.

Mais parce que, dans ce sacrement, une fois la conversion opérée, il y a quelque chose qui subsiste identique, savoir les accidents du pain, comme on l'a vu, on peut admettre quelques-unes de ces expressions selon une certaine ressemblance. Ainsi: le pain est le corps du Christ, ou bien: le pain sera le corps du Christ, avec le pain sera le corps du Christ, ou bien: avec le pain on fait le corps du Christ. C'est qu'alors le mot de pain ne désigne pas la substance du pain mais, d'une façon globale, ce qui est contenu sous les espèces du pain, sous lesquelles se trouve d'abord la substance du pain et ensuite le corps du Christ.

Solutions:

1. L'être à partir duquel un autre être procède peut désigner à la fois le sujet avec un des termes de la transformation, comme lorsqu'on dit: à partir du blanc vient le noir. Mais parfois on ne désigne qu'un seul des opposés, ou termes extrêmes, comme lorsqu'on dit: à partir du matin vient le jour. Et alors on ne peut pas accorder que l'un devienne l'autre, que " le matin devienne le jour". Et c'est encore le cas dans notre propos; on dira à juste titre: "à partir du pain devient le corps du Christ", mais on ne

dira pas à juste titre: "le pain devient le corps du Christ " sinon, comme on l'a dit, selon une certaine ressemblance.

2. L'être à partir duquel devient quelque chose sera parfois cet être même, à cause du sujet que cela implique. Aussi, puisque, dans la conversion eucharistique, il n'y a aucun sujet, on ne peut faire le même raisonnement.

3. Dans cette conversion il y a plus de choses difficiles que dans la création. Dans la création cela seul est difficile: que quelque chose devienne à partir du non-être. Cela tient au mode de production propre à la cause première, qui ne présuppose rien à son action. Mais dans la conversion eucharistique, il y a non seulement cette difficulté que tout ceci se convertisse en tout cela, en quoi rien ne subsiste de ce qui précédait, ce qui ne tient au mode commun de production d'aucune cause. Mais il y a encore cette difficulté: que les accidents demeurent quand la substance a disparu, et beaucoup d'autres difficultés dont on traitera plus loin. Cependant on emploie le terme de conversion au sujet de l'eucharistie, et non au sujet de la création, comme on vient de le voir.

4. Comme on l'a vu aussi dans la Réponse, la puissance regarde le sujet, et on ne trouve pas de sujet dans la conversion eucharistique. C'est pourquoi on ne concède pas que le pain puisse être le corps du Christ: car cette conversion ne se fait pas par la puissance passive de la créature, mais seulement par la puissance active du Créateur.

QUESTION 76: LE MODE D'EXISTENCE DU CHRIST DANS CE SACREMENT

1. *Le Christ est-il tout entier dans ce sacrement? - 2. Le Christ est-il tout entier dans chacune des deux espèces? - 3. Le Christ est-il tout entier sous chaque partie des espèces? - 4. Les dimensions du corps du Christ sont-elles tout entières dans ce sacrement? - 5. Le corps du Christ est-il dans ce sacrement comme dans un lieu? - 6. Le corps du Christ est-il déplacé lorsque l'on déplace l'hostie ou la coupe après la consécration? - 7. Le corps du Christ, tel qu'il est sous ce sacrement, peut-il être vu par un oeil au moins glorifié? - 8. Le vrai corps du Christ subsiste-t-il dans ce sacrement quand il apparaît miraculeusement sous l'apparence d'un enfant ou d'un morceau de chair?*

ARTICLE 1: LE CHRIST TOUT ENTIER EST-IL CONTENU DANS CE SACREMENT?

Objections:

1. Le Christ commence à exister dans ce sacrement par la conversion du pain et du vin comme on l'a vu. Mais il est évident que le pain et le vin ne peuvent se convertir ni en la divinité du Christ ni en son âme. Donc, puisque le Christ est composé de trois substances, la divinité, l'âme et le corps, comme nous l'avons vu, il apparaît que le Christ n'est pas tout entier dans ce sacrement.

2. Le Christ est dans ce sacrement selon ce qui convient pour restaurer les fidèles, et qui consiste dans la nourriture et la boisson, nous l'avons vu. Or, le Seigneur dit en S. Jean (6, 56): "Ma chair est vraiment nourriture et mon sang est vraiment boisson." Donc, seuls la chair et le sang du Christ sont contenus dans ce sacrement. Mais le corps du Christ comporte bien d'autres parties: les nerfs, les os, etc. Donc le Christ n'est pas contenu tout entier dans ce sacrement.

3. Un corps d'une qualité supérieure ne peut pas être contenu tout entier dans la mesure d'une plus petite quantité. Mais la mesure du pain et du vin consacrés est beaucoup plus petite que la mesure propre du corps du Christ. Il n'est donc pas possible que le Christ se trouve tout entier dans ce sacrement.

Cependant: S. Ambroise affirme " Dans ce sacrement, il y a le Christ."

Conclusion:

Il faut absolument professer, selon la foi catholique, que le Christ tout entier est dans ce sacrement. Mais on doit savoir que ce qui appartient au Christ se trouve dans ce sacrement de deux façons: d'une façon, comme en vertu du sacrement; d'une autre façon, en vertu de la concomitance naturelle.

En vertu du sacrement, il y a sous les espèces sacramentelles le terme direct de la conversion subie par la substance préexistante du pain et du vin, en tant que cette conversion est signifiée par les paroles de la forme, qui sont efficaces dans ce sacrement comme dans les autres, ainsi lorsqu'on dit: "Ceci est mon corps " ou: "Ceci est mon sang."

En vertu de la concomitance naturelle, il y a dans ce sacrement ce qui, dans la réalité, est uni au terme de cette conversion. Si deux choses sont unies réellement, partout où l'une se trouve réellement, l'autre doit se trouver aussi. C'est seulement par une opération mentale qu'on peut discerner les choses qui sont unies dans la réalité.

Solutions:

1. Puisque la conversion du pain et du vin n'a pas pour terme la divinité ni l'âme du Christ, il s'ensuit que sa divinité ou son âme ne se trouvent pas dans ce sacrement en vertu du sacrement, mais en vertu de la concomitance réelle'. Car la divinité n'a jamais abandonné le corps qu'elle a assumé dans l'Incarnation; partout donc où se trouve le corps du Christ, sa divinité s'y trouve forcément aussi. Par conséquent, dans ce sacrement, la divinité du Christ accompagne forcément son corps. C'est pourquoi on lit dans le Symbole d'Éphèse: "Nous devenons participants du corps et du sang du Christ; ce n'est pas comme recevant une chair ordinaire, ou comme des hommes sanctifiés et unis au Verbe

par une unité morale, mais comme recevant une chair vraiment vivifiante et devenue la propre chair du Verbe."

Quant à l'âme, elle fut réellement séparée du corps, nous l'avons vu. Par conséquent, si l'on avait célébré ce sacrement pendant les trois jours où le Christ demeura dans la mort, l'âme n'y aurait pas été présente, ni en vertu du sacrement, ni en vertu de la concomitance réelle. Mais parce que " le Christ ressuscité des morts ne meurt plus " (Rm 6, 9), son âme est toujours réellement unie à son corps. Et par conséquent, dans ce sacrement, le corps du Christ se trouve en vertu du sacrement, et son âme en vertu de la concomitance réelle.

2. C'est en vertu du sacrement que sont contenus dans l'eucharistie, quant aux espèces du pain, non seulement la chair mais le corps tout entier du Christ, c'est-à-dire les os, les nerfs et tout le reste. Et cela se voit à la forme du sacrement où l'on ne dit pas: "Ceci est ma chair", mais: "Ceci est mon corps." Par conséquent, lorsque le Seigneur dit, en S. Jean (6, 56): "Ma chair est vraiment nourriture", la chair est mise là pour le corps tout entier parce que, dans l'usage des hommes, c'est la chair qui paraît plus propre à la manducation, car les hommes se nourrissent ordinairement de la chair des animaux, et non pas de leurs os ou des autres choses semblables.

3. Comme on l'a vu, après la conversion du pain au corps du Christ ou du vin en son sang, les accidents du pain et du vin subsistent. Il en découle évidemment que les dimensions du pain et du vin ne sont pas converties aux dimensions du corps du Christ, mais qu'il y a conversion de substance à substance. Ainsi, c'est la substance du corps du Christ ou de son sang qui est dans ce sacrement en vertu du sacrement, mais non les dimensions du corps ou du sang du Christ. Il est donc évident que le corps du Christ est dans ce sacrement par mode de substance et non par mode de quantité. Or la totalité propre à la substance est contenue indifféremment dans une quantité grande ou petite: ainsi toute la nature de l'air se trouve dans une grande ou une petite quantité d'air, et toute la nature de l'homme dans un homme petit aussi bien que dans un homme grand. Donc toute la substance du corps et du sang du Christ est contenue dans ce sacrement après la consécration, comme avant la consécration y était contenue la substance du pain et du vin.

ARTICLE 2: LE CHRIST EST-IL TOUT ENTIER DANS CHACUNE DES DEUX ESPÈCES?

Objections:

1. Ce sacrement a pour fin le salut des fidèles, non pas en vertu des espèces mais en vertu de ce qu'elles contiennent; parce que les espèces existaient même avant la consécration, qui donne à ce sacrement sa vertu. Donc, si rien n'est contenu sous une espèce qui ne soit contenu dans l'autre, et si le Christ tout entier est contenu sous chacune, il apparaît que l'une des deux est superflue.

2. On a vu que sous le nom de " chair " sont contenues toutes les autres parties du corps, comme les os, les nerfs, etc. Mais le sang est une des parties du corps humain, comme le montre Aristote.

Donc, si le sang du Christ est contenu sous l'espèce du pain comme y sont contenues aussi les autres parties du corps, on ne devrait pas consacrer le sang séparément, pas plus qu'on ne consacre séparément aucune autre partie du corps.

3. Ce qui est déjà accompli ne peut se faire une seconde fois. Or le corps du Christ a déjà commencé à exister dans ce sacrement par la consécration du pain. Il est donc impossible qu'il commence à y exister de nouveau par la consécration du vin. Ainsi le corps du Christ ne sera pas contenu sous l'espèce du vin; ni, par conséquent, le Christ tout entier. Donc le Christ tout entier n'est pas contenu sous chaque espèce.

Cependant: au sujet du " calice", la Glose dit (sur 1 Co 11, 25) que sous chacune des deux espèces, c'est-à-dire du pain et du vin, on reçoit la même chose. Il apparaît ainsi que le Christ tout entier est sous chacune des deux espèces.

Conclusion:

Il faut affirmer en toute certitude, en vertu de l'exposé précédent, que sous chacune des deux espèces sacramentelles il y a le corps du Christ tout entier, mais différemment dans les deux cas. Car sous les espèces du pain, il y a le corps du Christ en vertu du sacrement, et son sang en vertu de la concomitance réelle, comme on vient de le voir au sujet de son âme et de sa divinité. Sous les espèces du vin, il y a le sang du Christ en vertu du sacrement, et son corps en vertu de la concomitance réelle, ainsi que son âme et sa divinité, du fait que maintenant le sang du Christ n'est pas séparé de son corps, comme il l'avait été au moment de sa passion et de sa mort. Par conséquent, si l'on avait alors célébré l'eucharistie, le corps du Christ aurait existé sans son sang sous les espèces du pain et, sous les espèces du vin, son sang sans son corps, comme il existait dans la réalité.

Solutions:

1. Bien que le Christ tout entier se trouve sous chacune des deux espèces, ce n'est pas en vain.

1° Parce que cela sert à représenter la passion du Christ, dans laquelle son sang fut séparé de son corps. C'est pourquoi, dans la forme de la consécration du sang, on mentionne l'effusion de celui-ci.

2° Cela convient à l'usage de ce sacrement, pour qu'on présente séparément aux fidèles le corps du Christ en nourriture et son sang en boisson.

3° Quant aux effets du sacrement. On a vu plus haut que le corps nous est donné pour la santé du corps, le sang pour la santé de l'âme.

2. Dans la passion du Christ, dont ce sacrement est le mémorial, les autres parties du corps ne furent pas séparées les unes des autres, comme ce fut le cas pour le sang, mais le corps demeura entier, selon la prescription de l'Exode (12, 46): "Vous ne briserez aucun de ses os." C'est pourquoi dans ce sacrement on consacre le sang à part du corps, ce qu'on ne fait pas pour les autres parties de ce corps.

3. Comme on vient de le voir, le corps du Christ ne se trouve pas sous l'espèce du vin en vertu du sacrement, mais en vertu de la concomitance réelle. Donc, par la consécration du vin, le corps du Christ n'est pas là de lui-même, mais par concomitance.

ARTICLE 3: LE CHRIST EST-IL TOUT ENTIER SOUS CHAQUE PARTIE DES ESPÈCES?

Objections:

1. Ces espèces peuvent se diviser à l'infini. Donc, si le Christ était tout entier sous n'importe quelle partie des espèces, il s'ensuivrait qu'il serait présent une infinité de fois dans ce sacrement. Ce qui est absurde, car l'infini est incompatible non seulement avec la nature mais encore avec la grâce.

2. Le corps du Christ, étant un corps organisé, a des parties dont les distances sont déterminées; qu'il y ait une distance déterminée de chacune des parties à l'égard des autres, comme d'un oeil à l'autre oeil et de l'oeil à l'oreille, cela appartient à la notion même d'un corps organisé. Mais cela deviendrait impossible si le Christ tout entier se trouvait sous chaque partie des espèces, car il faudrait alors que chaque partie se trouve sous chaque partie; et, à ce compte il faudrait que là où serait une partie, l'autre y soit aussi. Il n'est donc pas possible que le Christ tout entier se trouve sous chaque partie de l'hostie, ou du vin contenu dans le calice.

3. Le corps du Christ garde toujours la vraie nature d'un corps et n'est jamais changé en esprit. Or il est essentiel à la notion de corps qu'il soit une " quantité ayant position", selon Aristote. Mais il appartient à la notion d'une telle quantité que les parties diverses existent en diverses parties de l'espace. Il est donc impossible, on le voit, que le Christ tout entier soit présent sous chaque partie des espèces.

Cependant: S. Augustin dit: "Chacun reçoit le Christ Seigneur; et dans chaque fragment il est tout entier, il n'est pas amenuisé dans chacun, mais en chacun il se présente tout entier."

Conclusion:

On vient de voir que dans ce sacrement se trouve la substance du corps du Christ en vertu du sacrement, et la quantité déterminée par les dimensions en vertu de la concomitance réelle. Aussi le corps du Christ est-il dans ce sacrement par mode de substance, c'est-à-dire selon le mode dont la substance se trouve sous les dimensions. Mais il ne s'y trouve pas par mode de dimensions, c'est-à-dire selon le mode où les dimensions d'un corps occupent les dimensions de l'espace. Or il est clair que la nature de la substance est tout entière sous n'importe quelle partie des dimensions dans lesquelles elle est contenue; ainsi, sous n'importe quelle partie de l'air il y a toute la nature de l'air, et sous n'importe quelle partie de pain il y a toute la nature du pain. Et cela indifféremment, que les dimensions soient divisées en acte, comme lorsqu'on divise l'air ou qu'on coupe le pain; ou qu'elles soient indivisées en acte, divisibles seulement en puissance. Il est donc clair que le Christ tout entier

est sous chaque partie des espèces du pain, même quand l'hostie demeure entière, et non seulement lorsqu'elle est rompue, selon l'opinion de certains, qui prennent pour exemple l'image reflétée dans le miroir, qui apparaît une dans le miroir entier, mais qui apparaît multipliée dans chacune des parties du miroir, lorsqu'on brise celui-ci. Le cas n'est pas du tout comparable. Car la multiplication de ces images se produit dans le miroir brisé à cause des diverses réflexions qui viennent frapper les divers fragments du miroir. Or ici il n'y a qu'une seule consécration, en vertu de laquelle le corps du Christ se trouve dans le sacrement.

Solutions:

1. Le nombre est une conséquence de la division. Par conséquent, aussi longtemps que la quantité demeure indivisée en acte, ni la substance d'aucune chose n'est multipliée sous ses dimensions propres, ni le corps du Christ sous les dimensions du pain. Par conséquent il n'est pas non plus multiplié à l'infini, mais autant de fois que le pain est partagé.
2. Cette distance déterminée des parties dans un corps organisé se fonde sur ses dimensions. La nature même de la substance précède déjà ces dimensions. Et parce que la conversion de la substance du pain a directement pour terme la substance du corps du Christ, selon le mode de laquelle le corps du Christ est proprement et directement dans ce sacrement, cette distance des parties existe bien dans le vrai corps du Christ; cependant celui-ci ne se rattache pas à ce sacrement selon cette distance, mais selon le mode de sa substance, comme on l'a vu.
3. Cet argument est tiré de la nature que le corps possède selon ses dimensions. Or on a vu que le corps du Christ ne se rattache pas à ce sacrement en raison des dimensions de la quantité, mais en raison de la substance, comme on l'a vu.

ARTICLE 4: LES DIMENSIONS DU CORPS DU CHRIST SONT-ELLES TOUT ENTIÈRES DANS CE SACREMENT?

Objections:

1. On a vu que tout le corps du Christ est contenu sous chaque partie de l'hostie consacrée. Mais jamais les dimensions de la quantité ne sont contenues à la fois dans un tout et dans chacune de ses parties. Il est donc impossible que toutes les dimensions du corps du Christ soient contenues dans ce sacrement.
2. Il est impossible que deux dimensions coexistent, même si l'une est séparée tandis que l'autre est dans un corps naturel, comme le montre Aristote r. Mais dans ce sacrement subsiste la dimension du pain: c'est là une évidence sensible. Il n'y a donc pas ici les dimensions du corps du Christ.
3. Si deux dimensions inégales sont superposées, la plus grande déborde la plus petite. Mais les dimensions du corps du Christ sont beaucoup plus grandes que les dimensions de l'hostie consacrée,

quelle que soit la dimension considérée. Donc, s'il y a dans ce sacrement les dimensions du corps du Christ en même temps que les dimensions de l'hostie consacrée, les dimensions du corps du Christ s'étendront bien au-delà de la quantité de l'hostie.

Celle-ci pourtant n'est pas séparée de la substance du corps du Christ. Donc la substance du corps du Christ sera dans ce sacrement même en dehors des espèces du pain. Ce qui est inadmissible, puisque la substance du corps du Christ ne se trouve dans ce sacrement que par la consécration du pain, comme on l'a vu,. Il est donc impossible que toute la quantité du corps du Christ soit dans ce sacrement.

Cependant: les dimensions d'un corps ne se séparent pas réellement de sa substance. Or, dans ce sacrement, il y a toute la substance du corps du Christ, nous l'avons déjà vu. Donc toutes les dimensions du corps du Christ sont dans ce sacrement.

Conclusion:

On l'a vu, ce qui appartient au Christ se trouve dans ce sacrement de deux façons: en vertu du sacrement et en vertu de la concomitance naturelle. En vertu du sacrement, les dimensions du corps du Christ ne sont pas dans ce sacrement. Car, en vertu du sacrement, il y a dans ce sacrement ce qui est le terme directement atteint par la conversion. La conversion qui se produit dans ce sacrement a pour terme direct la substance du corps du Christ et non ses dimensions. Cela est évident du fait que les dimensions du pain demeurent les mêmes après la consécration, tandis que seule la substance du pain a disparu. Mais comme la substance du corps du Christ n'est pas réellement dépouillée de ses dimensions et des autres accidents, il s'ensuit qu'en vertu de la concomitance réelle, il y a dans ce sacrement toutes les dimensions du corps du Christ, comme tous ses autres accidents.

Solutions:

1. Le mode d'existence d'une chose se détermine selon ce qui lui est essentiel, et non selon ce qui lui est accidentel. Ainsi un corps est saisi par la vue selon qu'il est blanc et non selon qu'il est doux, bien que le même corps soit blanc et doux. Donc la douceur est saisie par la vue selon le mode de la blancheur, et non selon le mode de la douceur. En vertu de ce sacrement, il y a sur l'autel la substance du corps du Christ, tandis que ses dimensions s'y trouvent par mode de concomitance et comme par accident. Donc les dimensions du corps du Christ ne se trouvent pas dans ce sacrement selon leur mode propre, si bien que le tout serait dans le tout et chaque partie dans chaque partie, mais par mode de substance, et la nature de la substance est d'être tout entière dans le tout et tout entière dans chaque partie.

2. Deux dimensions ne peuvent, selon l'ordre naturel, coexister dans le même être de telle façon que toutes deux s'y trouvent selon leur mode propre de dimensions. Mais dans ce sacrement la dimension du pain se trouve selon son mode propre, c'est-à-dire selon une certaine mesure déterminée. Tandis que la dimension du corps du Christ est là par mode de substance, nous venons de le voir.

3. Les dimensions du corps du Christ ne sont pas dans le sacrement selon le mode d'une mesure déterminée, qui est le mode propre - la quantité, selon lequel la quantité la plus grande s'étend au-delà de la plus petite; mais elles s'y trouvent selon le mode qu'on vient de signaler.

ARTICLE 5: LE CORPS DU CHRIST EST-IL DANS CE SACREMENT COMME DANS UN LIEU?

Objections:

1. Exister quelque part en étant limité ou entouré est une manière particulière d'exister dans un lieu. Or le corps du Christ est dans ce sacrement comme limité, parce qu'il est là où sont les espèces du pain et du vin, et non pas dans un autre endroit de l'autel. Il apparaît aussi qu'il y est comme entouré, parce qu'il est contenu sous la surface de l'hostie, de telle façon qu'il ne la déborde pas et n'en est pas débordé. Donc le corps du Christ est dans ce sacrement comme dans un lieu.

2. Le lieu des espèces du pain n'est pas vide, car la nature ne souffre pas le vide. Or il n'y a pas ici la substance du pain, on l'a vu, mais seulement le corps du Christ. Donc le corps du Christ remplit ce lieu. Mais tout ce qui remplit un lieu s'y trouve localement. Donc le corps du Christ est localement dans ce sacrement.

3. On a vu que le corps du Christ est dans ce sacrement avec ses dimensions et tous ses accidents. Mais exister dans le lieu c'est un accident du corps, aussi le lieu est-il énuméré parmi les neuf catégories d'accidents. Donc le corps du Christ est localement dans ce sacrement.

Cependant: il faut que le lieu et l'être localisé soient égaux, comme le montre Aristote. Mais le lieu où se trouve ce sacrement est beaucoup plus petit que le corps du Christ. Donc le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement comme dans un lieu.

Conclusion:

On a vu que le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement selon le mode propre aux dimensions, mais davantage selon le mode de la substance.

Or tout corps localisé est dans le lieu selon le mode des dimensions, en tant qu'il est mesuré par le lieu selon ses dimensions. On en conclut que le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement comme dans un lieu, mais par mode de substance, c'est-à-dire de la façon dont la substance est contenue par les dimensions. La substance du corps du Christ remplace dans ce sacrement la substance du pain. Donc, de même que la substance du pain n'était pas sous ses propres dimensions localement mais par mode de substance, il en est de même pour la substance du corps du Christ. Mais la substance du corps du Christ n'est pas soumise à ces dimensions, comme l'était la substance du pain. C'est pourquoi celle-ci, en raison de ses dimensions, était là localement parce qu'elle se rattachait à ce lieu par l'intermédiaire de ses propres dimensions. Tandis que la substance du corps du Christ se rattache

au lieu par l'intermédiaire de dimensions qui lui sont étrangères. Si bien que, inversement, les dimensions propres du corps du Christ se rattachent à ce lieu par l'intermédiaire de la substance. Ce qui est contraire à la notion de corps localisé. Donc, d'aucune manière, le corps du Christ n'est localement dans ce sacrement.

Solutions:

1. Le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement comme limité. Car alors il ne serait pas ailleurs que sur cet autel où l'on consacre telle eucharistie. Tandis qu'il se trouve au ciel sous son aspect propre, et sur nombre d'autres autels sous l'aspect sacramentel. Semblablement, il est clair qu'il n'est pas dans ce sacrement comme entouré, parce qu'il n'est pas là selon la mesure de ses dimensions propres, nous venons de le voir. Qu'il ne se trouve pas hors de la surface du sacrement ou en un autre endroit de l'autel, cela ne tient pas à ce qu'il soit là comme limité et entouré, mais à ce qu'il commence d'être là par la consécration et la conversion du pain et du vin, comme on l'a vu plus haut.

2. Le lieu où se trouve le corps du Christ n'est pas vide. Et pourtant il n'est pas, à proprement parler, rempli par la substance du Christ, qui n'est pas là localement, on vient de le voir. Mais il est rempli par les espèces sacramentelles qui peuvent remplir le lieu soit à cause de leurs dimensions naturelles, soit en vertu d'un miracle, de même qu'elles subsistent miraculeusement par mode de substance.

3. Les accidents du corps du Christ se trouvent dans ce sacrement, comme on l'a vu, selon la concomitance réelle. C'est pourquoi on trouve dans ce sacrement les accidents du corps du Christ qui lui sont intrinsèques. Or exister dans le lieu est un accident qui se rattache à une contenance extrinsèque. Par conséquent on ne doit pas dire que le Christ est dans ce sacrement comme dans un lieu.

ARTICLE 6: LE CORPS DU CHRIST EST-IL DÉPLACÉ LORSQUE L'ON DÉPLACE L'HOSTIE OU LA COUPE APRÈS LA CONSÉCRATION?

Objections:

1. Aristote dit que " lorsque nous nous mouvons, tout ce qu'il y a en nous se meut". Ce qui est vrai même de la substance spirituelle de l'âme. Or le Christ est dans ce sacrement, comme on l'a vu. Le Christ est donc déplacé lorsque l'on déplace ce sacrement.

2. La vérité doit correspondre à la figure. Or il est prescrit dans l'Exode (12, 10), au sujet de l'agneau pascal qui était la figure de ce sacrement: "Vous n'en laisserez rien jusqu'au matin." Donc, même si ce sacrement est conservé jusqu'au lendemain, le corps du Christ n'y sera plus. Ainsi, il n'est pas dans ce sacrement de telle façon qu'il ne puisse se déplacer.

3. Si le corps du Christ persiste dans ce sacrement même le lendemain, au même titre il persistera pendant tout le temps qui suit, car on ne peut pas dire qu'il cesserait d'y être lorsque les espèces

cesseraient, parce que l'être du corps du Christ ne dépend pas de ces espèces. Or le Christ ne persiste pas dans ce sacrement pendant tout le temps à venir. Par conséquent il cesse d'être sous ce sacrement dès le lendemain, ou bien après peu de temps. Et ainsi il apparaît que le Christ, dans ce sacrement, est capable de se déplacer.

Cependant: il est impossible que le même être soit à la fois en mouvement et en repos, parce qu'alors les contraires seraient vrais en même temps dans le même sujet. Mais le corps du Christ est en repos dans le ciel où il réside. Il ne peut donc pas être déplacé dans ce sacrement.

Conclusion:

Lorsqu'un être est un par son sujet et multiple par son mode d'être, rien n'empêche qu'il se déplace selon un certain point de vue et que, selon un autre point de vue, il demeure immobile; ainsi, pour un corps, autre chose est d'être blanc, autre chose est d'être grand, si bien qu'il peut se mouvoir dans sa blancheur et demeurer immobile en grandeur. Or le Christ n'a pas le même mode d'être en lui-même et dans le sacrement; car par cela même que nous le disons exister dans le sacrement, nous signifions un certain rapport qui l'affecte à l'égard de ce sacrement. Donc, selon cet être sacramentel, le Christ ne se meut localement que par accident et non immédiatement de lui-même. Car le Christ n'est pas dans ce sacrement comme dans un lieu, on l'a déjà dit. Or ce qui n'est pas dans un lieu ne se meut pas immédiatement et de soi-même dans le lieu, mais seulement par rapport au mouvement de l'être dans lequel il se trouve.

Semblablement, il ne se meut pas non plus de lui-même, selon l'être qu'il a dans le sacrement, par un changement quelconque, par exemple en cessant d'être dans ce sacrement. Car ce qui, de soi, possède un être indéficient ne peut être un principe de déficience; mais lorsqu'un autre être disparaît, cet être cesse d'exister en lui; ainsi Dieu, à qui il appartient d'être indéficient et immortel, cesse-t-il d'être dans une créature corruptible du fait que cette créature corruptible cesse d'exister. De la même manière, puisque le Christ a un être indéficient et incorruptible, il ne cesse pas d'exister dans le sacrement parce que lui-même cesserait d'exister, ni même parce qu'il subirait un mouvement local, ce qui est évident par ce que nous avons dit: il ne cesse d'exister dans ce sacrement que parce que les espèces de ce sacrement cessent d'être.

Il est donc clair que le Christ, à parler absolument, se trouve dans ce sacrement sans aucune mobilité.

Solutions:

1. Cet argument vaut pour le mouvement par accident, par lequel, lorsque nous nous déplaçons, se déplace ce qui est en nous. Mais il en va différemment des êtres qui, d'eux-mêmes, peuvent exister dans un lieu, comme les corps, et des êtres qui, d'eux-mêmes, ne peuvent exister dans un lieu, comme les formes et les substances spirituelles. C'est à ce mode qu'on peut ramener ce que nous disions du Christ: qu'il peut se mouvoir par accident selon l'être qu'il a dans ce sacrement, où il ne se trouve pas comme dans un lieu.

2. C'est en vertu de cet argument que pour certains le corps du Christ ne subsisterait pas dans ce sacrement lorsqu'on le réserve pour le lendemain. S. Cyrille les réfute ainsi: "Ils déraisonnent, ceux qui prétendent que la bénédiction sacramentelle perd sa vertu sanctifiante si des restes subsistent pour le lendemain. Car le corps sacro-saint du Christ ne subira pas de changement, mais la vertu de la bénédiction et la grâce vivifiante est permanente en lui." De même que toutes les autres consécration subsistent sans changer, tant que subsistent les choses consacrées, et c'est pourquoi on ne les renouvelle pas. - Mais bien que la vérité corresponde à la figure, pourtant la figure peut ne pas coïncider entièrement avec la vérité.

3. Le corps du Christ persiste dans ce sacrement non seulement jusqu'au lendemain mais même ensuite, tant que subsistent les espèces sacramentelles. Lorsque celles-ci disparaissent, le corps du Christ cesse de s'y trouver; ce n'est pas qu'il dépende d'elles, mais c'est parce que la relation du corps du Christ à l'égard de ces espèces est supprimée. C'est de cette façon que Dieu cesse d'être le Seigneur d'une créature, lorsque celle-ci disparaît.

ARTICLE 7: LE CORPS DU CHRIST, TEL QU'IL EST DANS CE SACREMENT, PEUT-IL ÊTRE VU PAR UN OEIL AU MOINS GLORIFIÉ?

Objections:

1. Ce qui empêche notre oeil de voir le corps du Christ existant dans ce sacrement, ce sont les espèces sacramentelles qui le voilent. Mais rien ne peut empêcher un oeil glorifié de voir tous les corps tels qu'ils sont. Donc un oeil glorifié peut voir le corps du Christ tel qu'il est dans ce sacrement.

2. Les corps glorieux des saints seront " rendus semblables au corps glorieux du Christ " (Ph 3, 2 1). Mais l'oeil du Christ se voit lui-même tel qu'il est dans ce sacrement. Donc, au même titre, n'importe quel oeil glorifié peut le voir.

3. Les saints, à la résurrection générale, seront " comme les anges " (Lc 20, 36). Mais les anges voient le corps du Christ tel qu'il est dans ce sacrement, puisque l'on constate que même les démons lui manifestent du respect et le redoutent. Donc, au même titre, un oeil glorifié peut le voir tel qu'il est dans ce sacrement.

Cependant: un être qui demeure le même ne peut être vu simultanément par un même observateur sous des espèces diverses. Or l'oeil glorifié voit toujours le Christ tel qu'il est sous son espèce propre, selon la parole d'Isaïe (33, 17): "Ils verront le roi dans sa gloire." Il apparaît donc qu'il ne voit pas le Christ tel qu'il est sous l'espèce de ce sacrement.

Conclusion:

Il y a deux sortes d'yeux: l'oeil du corps, ou oeil proprement dit, et l'oeil de l'intelligence, appelé ainsi par métaphore. Or aucun oeil corporel ne peut voir le Christ tel qu'il est dans ce sacrement. D'abord

parce qu'un corps se rend visible en modifiant l'air intermédiaire par ses accidents. Or les accidents du corps du Christ se trouvent dans ce sacrement par l'intermédiaire de la substance, si bien que ces accidents n'ont de rapport immédiat ni avec ce sacrement ni avec les corps qui l'entourent. Par conséquent, ils ne peuvent modifier le milieu de façon à pouvoir être vus par un oeil corporel.

Ensuite, parce que, comme on l'a vu, le corps du Christ se trouve dans ce sacrement par mode de substance. Or la substance, en tant que telle, n'est pas visible pour l'oeil du corps, et ne donne prise à aucun organe des sens, ni à l'imagination, mais à l'intelligence seule, dont l'objet est l'essence des choses, dit Aristote. Aussi, à proprement parler, le corps du Christ, selon le mode d'être qu'il a dans ce sacrement, n'est perceptible ni aux sens ni à l'imagination, mais à l'intellect seul, qu'on peut appeler un oeil spirituel.

Mais il est perçu diversement par divers intellects. Car le mode d'être qui affecte le Christ dans ce sacrement est entièrement surnaturel; il est donc visible, de soi, pour un intellect surnaturel, c'est-à-dire pour l'intellect divin; par suite il est visible pour l'intellect bienheureux, soit de l'ange soit de l'homme, qui voit les réalités surnaturelles dans la vision de l'essence divine, selon une clarté participée de l'intellect divin. L'intellect de l'homme voyageur ne peut percevoir le corps du Christ, comme les autres réalités surnaturelles, que par la foi. Mais l'intellect angélique lui-même, par sa capacité naturelle, est incapable de le contempler. Donc les démons ne peuvent pas, par leur intellect, voir le Christ dans ce sacrement, sinon par la foi; une foi à laquelle leur volonté ne consent pas, mais ils y sont contraints par l'évidence des signes selon la parole de S. Jacques (2, 19): "Les démons croient, et ils tremblent."

Solutions:

1. Notre oeil corporel est empêché par les espèces sacramentelles de voir le corps du Christ qui existe sous ces apparences, non seulement parce qu'elles le recouvrent, ainsi que nous sommes empêchés de voir ce qui est recouvert d'un voile corporel; mais parce que le corps du Christ est en rapport avec le milieu qui entoure ce sacrement non pas par l'intermédiaire de ses propres accidents, mais par l'intermédiaire des espèces sacramentelles.

2. L'oeil corporel du Christ se voit lui-même existant sous le sacrement; mais il ne peut voir le mode d'être qui est sous le sacrement, ce qui est l'affaire de l'intellect. Cependant on ne peut parler ici de ressemblance avec un autre oeil glorieux, car l'oeil du Christ, lui, est sous le sacrement et aucun oeil glorieux ne lui ressemble à cet égard.

3. L'ange bon ou mauvais ne peut rien voir avec les yeux du corps, mais seulement avec l'oeil de son intelligence. C'est pourquoi l'argument ne peut s'appliquer au cas de l'oeil humain, comme nous venons de le montrer.

ARTICLE 8: LE VRAI CORPS DU CHRIST SUBSISTE-T-IL DANS CE SACREMENT QUAND IL APPARAÎT MIRACULEUSEMENT SOUS L'APPARENCE D'UN ENFANT OU D'UN MORCEAU DE CHAIR?

Objections:

1. Nous avons vu que le corps du Christ cesse de se trouver dans ce sacrement quand les espèces sacramentelles cessent d'exister. Mais lorsque apparaît de la chair ou un enfant, les espèces sacramentelles disparaissent. Donc le corps du Christ n'est pas vraiment là.

2. Partout où se trouve le corps du Christ, c'est ou bien sous son aspect propre ou bien sous l'aspect sacramentel. Mais quand se produisent de telles apparitions, il est évident que le Christ n'est pas là sous son aspect propre, car dans ce sacrement est contenu le Christ tout entier, qui demeure intégralement sous la forme avec laquelle U est monté au ciel; alors que ce qui apparaît miraculeusement dans ce sacrement est vu tantôt comme un peu de chair, tantôt comme un petit enfant. Il est évident, en outre, qu'il n'est pas là sous l'aspect sacramentel, c'est-à-dire sous les espèces du pain ou du vin. Il semble donc que le corps du Christ n'est là d'aucune façon.

3. Le corps du Christ commence d'exister sous ce sacrement, nous l'avons dit plus haut, par la consécration et la conversion. Mais la chair ou le sang qui apparaissent miraculeusement ne sont pas consacrés ni convertis au vrai corps et au vrai sang du Christ. Sous ces espèces miraculeuses il n'y a donc ni le corps ni le sang du Christ.

Cependant: lorsque se produit une apparition de ce genre, on rend à ce qui apparaît ainsi les mêmes hommages qu'à ce qui se montrait auparavant. Or on n'agirait pas de la sorte si le Christ n'était pas vraiment présent, car c'est à lui que nous rendons l'hommage de latrie. Donc, même lorsque se produit une telle apparition, c'est le Christ qui est dans ce sacrement.

Conclusion:

Une apparition de ce genre se produit de deux façons; parfois on voit par miracle dans ce sacrement de la chair, ou du sang, ou même un enfant.

Car quelquefois cela se produit chez les voyants, dont les yeux sont impressionnés de la même façon que s'ils voyaient de la chair, du sang ou un enfant objectivement et de l'extérieur, sans qu'aucune modification se soit produite dans le sacrement. C'est ce qui semble arriver quand le sacrement se manifeste à un seul témoin sous une apparence de chair ou d'enfant, tandis que les autres continuent à le voir sous l'apparence du pain, ou quand le même témoin le voit un moment sous une apparence de chair ou d'enfant, et ensuite sous l'apparence du pain. Il n'y a pas là cependant d'illusion, comme en produisent les prestiges des magiciens, car c'est Dieu qui forme dans l'oeil du voyant cette apparence, pour symboliser une vérité, c'est-à-dire pour manifester que le corps du Christ existe vraiment dans ce sacrement; c'est ainsi que le Christ est apparu aux disciples marchant vers Emmaüs, sans les rendre victimes d'une illusion. Car S. Augustin écrit: "Lorsque l'image que nous formons a une valeur significative, elle n'est pas un mensonge mais un symbole de la vérité." Et parce

que, dans ce cas, il n'y a aucune modification dans le sacrement, il est évident que le Christ ne cesse pas d'exister dans ce sacrement, lorsque se produit une apparition de ce genre.

Il arrive aussi parfois qu'une telle apparition ne consiste pas seulement dans une modification produite chez les voyants, mais la forme qu'ils voient a une existence réelle. Il semble que ce soit le cas quand tout le monde voit le sacrement sous cette forme, et cela non pas pour un moment mais pendant un long espace de temps. En ce cas, prétendent certains, c'est l'aspect propre du corps du Christ qui se manifeste. Peu importe que parfois on ne voie pas le Christ tout entier, mais une partie de sa chair; ou encore qu'on le voie non sous l'aspect d'un homme jeune, mais avec la ressemblance d'un enfant. Car il est au pouvoir d'un corps glorieux, comme on le verra plus loin, d'être vu par un oeil non glorifié soit en totalité soit en partie, soit sous l'aspect qui lui est propre, soit sous une ressemblance étrangère.

Mais cela semble inadmissible. D'abord parce que le corps du Christ ne peut être vu sous son aspect propre que dans un seul lieu où il est contenu comme dans des limites. Aussi puisque c'est au ciel qu'on le voit et qu'on l'adore, ce n'est pas sous son aspect propre qu'il est vu dans ce sacrement. - Ensuite parce que le corps glorieux, qui apparaît comme il veut, après son apparition disparaît quand il veut, selon S. Luc (24, 3 1): "Le Seigneur disparut aux yeux des disciples." Or, ce qui apparaît sous l'aspect de la chair, dans ce sacrement, demeure longtemps ainsi. Bien plus, on lit parfois qu'il a été enfermé et, par la décision de nombreux évêques, mis en réserve dans un ciboire; façon de faire qui serait impie, s'adressant au Christ sous son aspect propre.

Il faut donc dire qu'ici les dimensions antérieures subsistent, tandis que d'autres accidents tels que la figure, la couleur, etc. sont miraculeusement modifiés pour faire apparaître de la chair, du sang, ou même un enfant. Et, comme nous l'avons dit plus haut, il n'y a pas là d'illusion, car cela se fait " en figure d'une vérité", c'est-à-dire pour montrer par cette apparition miraculeuse que dans ce sacrement se trouvent vraiment le corps et le sang du Christ. Ainsi est-il clair que les dimensions demeurent, qui sont les fondements des autres accidents, comme on le montrera plus loin: c'est ainsi que le corps du Christ demeure vraiment dans ce sacrement.

Solutions:

- 1.** Lorsqu'une telle apparition se produit, tantôt les espèces subsistent totalement en elles-mêmes, et tantôt subsistent seulement selon ce qui est principal en elles, on vient de le voir.
- 2.** Dans ces apparitions, nous le savons, on ne voit pas l'aspect propre du Christ, mais un aspect formé miraculeusement soit dans l'oeil des témoins, soit encore dans les dimensions sacramentelles elles-mêmes, on vient de le dire.
- 3.** Les dimensions du pain et du vin consacrés subsistent, tandis qu'il se produit miraculeusement une modification qui affecte, à côté d'elles, les autres accidents, on vient de le dire.

QUESTION 77: LES ACCIDENTS QUI SUBSISTENT DANS CE SACREMENT

1. Les accidents qui subsistent sont-ils privés de sujet? - 2. La quantité est-elle le sujet des autres accidents? - 3. Ces accidents peuvent-ils modifier un corps extérieur? - 4. Peuvent-ils se dissoudre? - 5. Peuvent-ils engendrer une autre réalité? - 6. Peuvent-ils nourrir? - 7. La fraction du pain consacré. - 8. Peut-on mélanger un liquide au vin consacré?

ARTICLE 1: LES ACCIDENTS QUI SUBSISTENT SONT-ILS PRIVÉS DE SUJET?

Objections:

1. Il ne doit y avoir ni désordre ni fausseté dans ce sacrement de vérité. Mais que des accidents existent sans sujet, c'est contraire à l'ordre établi par Dieu dans la nature. En outre, cela aboutit à une certaine fausseté puisque les accidents sont des signes qui révèlent la nature du sujet. Dans ce sacrement il n'y a donc pas d'accidents sans sujet.

2. Même un miracle ne peut faire qu'une chose soit séparée de sa définition, ou qu'à une chose convienne la définition d'une autre, par exemple qu'un homme, tout en restant homme, soit un animal sans raison. Car il s'ensuivrait que les contradictoires coexisteraient puisque, selon Aristote " la définition, c'est cela même que signifie le nom de la chose". Or il appartient à la définition de l'accident d'exister dans un sujet, et à la définition de la substance de subsister par elle-même en dehors d'un sujet. Il est donc impossible que, même miraculeusement, les accidents soient sans sujet dans ce sacrement.

3. L'accident est individué par son sujet. Donc, si les accidents demeurent sans sujet dans ce sacrement ils ne seront pas individuels mais universels. Ce qui est évidemment faux, car alors ce seraient des accidents intelligibles et non plus des accidents sensibles.

4. La consécration de ce sacrement ne confère aux accidents aucune composition nouvelle. Mais, avant la consécration, ils n'étaient composés ni de matière et de forme, ni d'existence et d'essence. Donc, même après la consécration, ils ne sont composés selon aucun de ces modes de composition. Mais c'est impensable parce qu'ils seraient alors plus simples que les anges, tandis qu'au contraire ces accidents sont des accidents sensibles. Ces accidents ne demeurent donc pas sans sujet dans ce sacrement.

Cependant: S. Grégoire dit que " les espèces sacramentelles sont les attributs de ces réalités qui existaient auparavant, c'est-à-dire du pain et du vin". Et ainsi, puisque la substance du pain et du vin ne demeure pas, il semble que ces espèces existent sans sujet.

Conclusion:

Les accidents du pain et du vin, que les sens appréhendent dans ce sacrement comme subsistant après la consécration, n'ont pas pour sujet la substance du pain et du vin, qui ne subsiste pas, comme on l'a vu. Ils n'ont pas non plus pour sujet leur forme substantielle, qui ne subsiste pas; et subsisterait-elle que, selon Boèce " elle ne pourrait être un sujet". En outre, il est évident que ces accidents n'ont pas pour sujet la substance du corps et du sang du Christ, car la substance d'un corps humain ne peut aucunement être affectée de ces accidents; en outre, il est impossible que le corps du Christ, qui existe dans la gloire et l'impassibilité, soit altéré de façon à recevoir des qualités de ce genre.

Certains prétendent qu'ils ont pour sujet l'air ambiant. Mais c'est impossible aussi. 1° Parce que l'air ne peut recevoir de tels accidents. 2° Parce que de tels accidents ne sont pas dans le même lieu que l'air; au contraire, le déplacement de ces espèces chasse l'air. 3° Parce que " les accidents ne passent pas d'un sujet à l'autre", c'est-à-dire que le même accident déterminé ne peut pas, après avoir existé dans un sujet, exister ensuite dans un autre. En effet, l'accident reçoit sa détermination individuelle du sujet qui le supporte. Il est donc impossible qu'en gardant la même unité déterminée il soit tantôt dans un sujet, tantôt dans un autre. 4° Parce que, l'air n'étant pas dépouillé de ses accidents propres, il aurait en même temps ses accidents propres et des accidents étrangers. Et l'on ne peut pas dire que cela soit réalisé miraculeusement en vertu de la consécration, car les paroles de la consécration ne signifient rien de tel; or elles ne réalisent que ce qu'elles signifient.

On est donc contraint d'admettre que, dans ce sacrement, les accidents subsistent sans sujet. Ce qui peut être produit par la vertu divine. Car, puisque l'effet dépend davantage de la cause première que de la cause seconde, Dieu, qui est la cause première de la substance et de l'accident, peut par sa vertu infinie conserver dans l'être un accident dont la substance a été enlevée, alors que cette substance le conservait dans l'être comme étant sa cause propre. C'est ainsi que Dieu peut produire d'autres effets des causes naturelles en se passant de ces causes naturelles; par exemple, il a formé un corps humain dans le sein de la Vierge " sans la semence d'un homme".

Solutions:

1. Rien n'empêche qu'un être soit ordonné selon la loi commune de la nature, alors que, cependant, son contraire est ordonné selon un privilège spécial de la grâce, comme c'est évident lorsque des morts ressuscitent ou que des aveugles recouvrent la lumière. Dans l'ordre humain, on voit bien que des concessions sont faites à certains individus par privilège spécial en dehors de la loi commune. Et ainsi, bien qu'il soit conforme à l'ordre commun que l'accident existe dans le sujet, cependant, pour une raison spéciale, selon l'ordre de la grâce, les accidents existent dans ce sacrement sans avoir de sujet, pour les raisons que nous avons fait valoir plus haut.

2. L'être n'étant pas un genre, l'être (l'" exister ") lui-même ne peut être l'essence soit de la substance soit de l'accident. La définition de la substance n'est donc pas: "l'être qui par soi existe sans sujet", ni celle de l'accident; " l'être qui existe dans un sujet". Mais à la quiddité, ou essence de la substance, " il appartient d'avoir l'exister non pas dans un sujet "; à la quiddité, ou essence de l'accident, " il appartient d'avoir l'exister dans un sujet". Or, dans ce sacrement, s'il est accordé aux accidents d'exister sans sujet, ce n'est pas par la vertu de leur essence, mais par la vertu divine qui les soutient.

C'est pourquoi ils ne cessent pas d'être des accidents, car on ne les prive pas de leur définition d'accident et on ne leur attribue pas la définition de la substance.

3. De tels accidents ont acquis leur être individuel dans la substance du pain et du vin. Lorsque celle-ci est convertie au corps et au sang du Christ, ils subsistent par la vertu divine comme accidents doués de l'être individuel qu'ils possédaient précédemment. Ils ne cessent donc pas d'être singuliers et sensibles.

4. De tels accidents, tant que demeurait la substance du pain et du vin, n'avaient pas l'existence par eux-mêmes, pas plus que les autres accidents; mais c'est à eux que leur substance devait d'être telle; c'est ainsi que la neige est blanche par la blancheur. Mais après la consécration, les accidents qui subsistent ont l'existence. Ils sont donc composés d'existence et d'essence, comme on l'a vu dans la première Partie, au sujet des anges. Et avec cela, ils sont composés comme ayant des parties quantitatives.

ARTICLE 2: LA QUANTITÉ EST-ELLE LE SUJET DES AUTRES ACCIDENTS?

Objections:

1." Il n'y a pas d'accident de l'accident", car aucune forme ne peut être sujet, puisque être sujet est une propriété de la matière. Mais la quantité est un accident. Elle ne peut donc être le sujet d'autres accidents.

2. La quantité est individuée par la matière, et il en est ainsi des autres accidents. Donc, si la quantité du pain ou du vin demeure individuée selon l'être qu'elle possédait antérieurement, dans lequel elle se maintient, les autres accidents eux aussi demeurent au même titre individués selon l'être qu'ils possédaient antérieurement dans la substance. Ils ne sont donc pas dans la quantité comme dans un sujet, puisque tout accident est individué par son sujet.

3. Entre les divers accidents du pain et du vin qui subsistent après la consécration, le rare et le dense sont eux aussi appréhendés par les sens. Or ils ne peuvent exister dans une quantité qui existerait en dehors de la matière. Car le rare est ce qui a peu de matière sous de grandes dimensions, et le dense, ce qui a beaucoup de matière sous de petites dimensions, comme le montre Aristote. Il apparaît donc que la quantité ne peut être le sujet des accidents qui subsistent dans ce sacrement.

4. La quantité séparée du sujet semble être la quantité mathématique. Or celle-ci n'est pas le sujet des qualités sensibles. Puisque les accidents qui subsistent dans ce sacrement sont sensibles, il apparaît donc qu'ils ne peuvent, dans ce sacrement, avoir pour sujet la quantité du pain et du vin, qui subsiste après la consécration.

Cependant: les qualités ne sont divisibles que par accident, c'est-à-dire en raison de leur sujet. Or, les qualités qui subsistent dans ce sacrement sont divisées par la division de leur quantité, ce dont nos sens ont l'évidence. Donc la quantité est le sujet des accidents qui subsistent dans ce sacrement.

Conclusion:

On est contraint d'affirmer que tous les accidents qui subsistent dans ce sacrement ont, en guise de sujet, la quantité du pain et du vin, laquelle subsiste. En effet: 1° Il apparaît aux sens qu'une certaine quantité existe ici comme colorée et affectée d'autres accidents. Et en ces matières les sens ne se trompent pas.

2° La première disposition de la matière est la quantité mesurée par les dimensions. C'est pourquoi Platon a donné le " grand " et le " petit " comme étant les premières différences de la matière. Et puisque le premier sujet est la matière, il s'ensuit que tous les autres accidents se réfèrent au sujet par l'intermédiaire de la quantité déterminée par les dimensions: de même dit-on que la surface est le premier sujet de la couleur; c'est pourquoi certains ont donné les dimensions comme constituant les substances des corps, selon Aristote. Et parce que, alors qu'on a enlevé le sujet, les accidents demeurent selon l'être qu'ils possédaient antérieurement, il s'ensuit que tous les accidents demeurent fondés sur la quantité.

3° Puisque le sujet est le principe d'individuation des accidents, il faut que ce que l'on donne comme sujet de certains accidents soit de quelque manière leur principe d'individuation. Car il appartient à la raison d'individu de ne pouvoir exister en plusieurs êtres. Ce qui arrive de deux façons. Ou bien parce qu'il n'est pas dans sa nature d'exister dans quelque être que ce soit: c'est ainsi que les formes immatérielles séparées, subsistant par elles-mêmes dans l'être, sont aussi individuées par elles-mêmes. Ou bien parce qu'il est naturel à une forme substantielle ou accidentelle d'exister dans un sujet, mais non dans plusieurs, comme cette blancheur qui est dans ce corps. En ce qui concerne le premier point (exister ou non dans un sujet), la matière est le principe d'individuation de toutes les formes engagées; car, puisque ces formes, autant qu'il leur appartient, existent naturellement dans un être comme dans leur sujet, du fait que l'une d'elles est reçue dans la matière qui n'est pas dans un autre être, désormais cette forme, douée d'une telle existence, ne peut plus exister ailleurs. À l'égard du second point (ne pas exister dans plusieurs êtres), il faut dire que le principe d'individuation est la quantité déterminée par ses dimensions. En effet il est naturel à un être d'exister dans un seul sujet du fait que celui-ci est indivisé en soi-même et divisé de tous les autres. Or la division échoit à la substance en raison de la quantité, dit Aristote. Et c'est pourquoi la quantité déterminée par les dimensions est précisément un certain principe d'individuation, en tant que des formes numériquement diverses existent dans des parties diverses de la matière. Donc la quantité a précisément par elle-même une certaine individuation; ainsi nous pouvons imaginer plusieurs lignes de même espèce, différentes par la position qui entre dans la notion d'une telle quantité; il convient en effet à la dimension d'être une " quantité ayant position". C'est pourquoi la quantité peut-être le sujet des autres accidents, plutôt que l'inverse.

Solutions:

1. L'accident ne peut par lui-même être le sujet d'un autre accident; parce qu'il n'existe pas par lui-même. Mais selon qu'il existe dans un autre être, un accident est appelé le sujet d'un autre, en tant qu'un accident est reçu dans le sujet par l'intermédiaire d'un autre; c'est ainsi qu'on dit de la surface qu'elle est le sujet de la couleur. Donc, quand la vertu divine accorde à un accident d'exister par lui-même, il peut encore par lui-même être le sujet d'un autre accident.

2. Les autres accidents, même selon l'existence qu'ils avaient dans la substance du pain, étaient individués par l'intermédiaire de la quantité, comme on vient de le voir. Et c'est pourquoi la quantité est le sujet des autres accidents demeurant dans ce sacrement, plutôt que l'inverse.

3. Le rare et le dense sont des qualités conférées aux corps du fait qu'ils ont beaucoup ou peu de matière sous les dimensions. De même aussi que tous les autres accidents découlent des principes de la substance. Et de même que, lorsque la substance est retirée, la vertu divine conserve les autres accidents; de même, lorsque la matière est retirée, la vertu divine conserve les qualités qui accompagnent la matière, comme le rare et le dense.

4. La quantité mathématique ne fait pas abstraction de la matière intelligible, mais de la matière sensible, selon Aristote. Or la matière est dite sensible du fait qu'elle est le sujet de qualités sensibles. Par conséquent, il est évident que la quantité déterminée par la dimension qui subsiste sans sujet dans ce sacrement, n'est pas la quantité mathématique.

ARTICLE 3: CES ACCIDENTS PEUVENT-ILS MODIFIER UN CORPS EXTÉRIEUR?

Objections:

1. Il est prouvé par le Philosophe que les formes qui existent dans la matière viennent de formes matérielles et non de formes séparées, parce que le semblable produit une action semblable à lui. Mais les espèces sacramentelles sont des espèces sans matière, puisque, comme nous l'avons vu, elles subsistent sans sujet. Elles ne peuvent donc modifier une matière extérieure en lui donnant une nouvelle forme.

2. Lorsque cesse l'action de l'agent premier, l'action de l'instrument cesse nécessairement; ainsi lorsque le forgeron se repose, le marteau ne bouge pas. Mais toutes les formes accidentelles agissent comme des instruments en vertu de la forme substantielle qui joue le rôle d'agent principal. Puisque, dans ce sacrement, la forme substantielle du pain et du vin ne subsiste pas, comme on l'a vu plus haut, il apparaît que les formes accidentelles qui subsistent ne peuvent agir pour modifier une matière extérieure.

3. Aucun être n'agit au-delà de son espèce, car l'effet ne peut être supérieur à la cause. Mais toutes les espèces sacramentelles sont des accidents. Elles ne peuvent donc modifier une matière extérieure, au moins à l'égard de sa forme substantielle.

Cependant: si ces espèces ne pouvaient modifier les corps extérieurs, elles ne pourraient être perçues par les sens, car la perception consiste en ce que le sens est modifié par le sensible, selon Aristote.

Conclusion:

Puisque tout être agit selon qu'il est un être en acte, il s'ensuit que tout être est dans la même relation avec son agir qu'avec son être. Puisque, selon ce qui précède, la vertu divine accorde aux espèces sacramentelles de subsister dans l'être qu'elles possédaient lorsque existait encore la substance du pain et du vin, il s'ensuit qu'elles conservent encore leur agir. Et c'est pourquoi toute l'action qu'elles pouvaient exercer lorsque la substance du pain et du vin existait encore, elles peuvent aussi l'exercer lorsque la substance du pain et du vin se convertit au corps et au sang du Christ. Il n'est donc pas douteux qu'elles peuvent modifier les corps extérieurs.

Solutions:

1. Les espèces sacramentelles, bien qu'elles soient des formes existant sans matière, gardent cependant le même être qu'elles avaient antérieurement dans la matière. C'est pourquoi, selon leur être, elles sont assimilées aux formes qui existent dans la matière.
2. L'action de la forme accidentelle dépend de l'action de la forme substantielle, comme l'être de l'accident dépend de l'être de la substance. Et par conséquent, de même que la vertu divine accorde aux espèces sacramentelles de pouvoir exister sans substance, de même elle leur accorde d'agir sans forme substantielle, par la vertu de Dieu de qui, comme premier agent, dépend toute action d'une forme, qu'elle soit substantielle ou accidentelle.
3. La modification qui atteint la forme substantielle ne provient pas de la forme substantielle immédiatement, mais par l'intermédiaire des qualités actives et passives qui agissent en vertu de la forme substantielle. Or, dans les espèces sacramentelles, cette vertu instrumentale est conservée par la vertu divine telle qu'elle existait avant la consécration. Et par conséquent, les espèces sacramentelles peuvent agir instrumentalement sur la forme substantielle; c'est ainsi qu'un être peut agir au-delà de son espèce, non par sa vertu propre, mais par la vertu de l'agent principal.

ARTICLE 4: CES ACCIDENTS PEUVENT-ILS SE DISSOUDRE?

Objections:

1. Un être se dissout par la séparation de la forme d'avec la matière. Mais la matière du pain ne subsiste pas dans ce sacrement, comme on l'a vu. Donc ces espèces ne peuvent se dissoudre.
2. Aucune forme ne se dissout sinon par accident, lorsque le sujet s'est dissous; si bien que les formes subsistantes par elles-mêmes sont incorruptibles, comme c'est évident pour les substances

spirituelles. Mais les espèces sacramentelles sont des formes sans sujet. Donc elles ne peuvent se dissoudre.

3. Si elles se dissolvent, ce sera naturellement ou miraculeusement. Mais ce ne peut être naturellement, car on ne peut ici désigner un sujet de la dissolution, qui demeurerait une fois la dissolution terminée. De même ce ne sera pas miraculeusement; car les miracles qui se produisent dans ce sacrement se font en vertu de la consécration, par laquelle les espèces sacramentelles sont conservées; le même être ne peut causer à la fois la conservation et la dissolution. Donc, en aucune manière, les espèces sacramentelles ne peuvent se dissoudre.

Cependant: les sens perçoivent que des hosties consacrées pourrissent et se dissolvent.

Conclusion:

La dissolution est " un mouvement de l'être vers le non-être". Or on a vu plus haut que les espèces sacramentelles gardent le même être qu'elles avaient auparavant, quand la substance du pain et du vin existait. C'est pourquoi, de même que l'être de ces accidents pouvait se dissoudre lorsque la substance du pain et du vin existait, de même peut-il se dissoudre lorsque cette substance s'en va.

Ces accidents pouvaient alors se dissoudre de deux façons: par soi et par accident. Par soi, par exemple lorsque les qualités s'altéraient ou que la quantité augmentait ou diminuait. Il ne pouvait s'agir de ce mode d'augmentation ou de diminution qui est réservé aux corps animés. Les substances du pain et du vin ne pouvaient augmenter ou diminuer que par addition ou division: car, selon Aristote, par division une dimension se dissout et en donne deux; par addition, à l'inverse, deux dimensions en donnent une seule. C'est de cette manière, évidemment, que peuvent se dissoudre ces accidents après la consécration, car la dimension qui subsiste peut subir une division aussi bien qu'une addition; et puisqu'elle est le sujet de qualités sensibles, elle peut encore être le sujet de leur altération, par exemple si la couleur ou la saveur du pain ou du vin est changée.

Ces espèces peuvent encore se dissoudre par accident, à cause de la dissolution du sujet. Et elles peuvent se dissoudre de cette façon même après la consécration. Bien que le sujet, en effet, ne subsiste pas, l'être que ces accidents possédaient dans le sujet subsiste cependant, et c'est un être propre et conforme au sujet. C'est pourquoi cet être peut être dissous par un agent contraire, de la manière dont se dissolvait la substance du pain et du vin; et d'ailleurs celle-ci ne se dissolvait qu'à la suite d'une altération portant sur des accidents.

Il faut cependant distinguer entre ces deux modes de dissolution. Car, comme le corps et le sang du Christ remplacent dans ce sacrement la substance du pain et du vin, s'il se produisait une modification telle, du côté des accidents, qu'elle ne suffirait pas à la dissolution du pain et du vin, une telle modification ne fait pas disparaître de ce sacrement le corps et le sang du Christ. Soit que la modification se fasse du côté de la qualité, par exemple lorsque la couleur ou la saveur du pain ou du vin est légèrement modifiée; ou bien du côté de la quantité, comme lorsqu'on divise le pain ou le vin de telle façon que la nature du pain ou du vin peut être sauvegardée dans les parties qui résultent de cette division. Mais, si la modification était telle que la substance du pain et du vin en auraient été

dissoutes, le corps et le sang du Christ ne subsistent pas sous ce sacrement. Et cela aussi bien du côté des qualités, comme lorsque la couleur, la saveur et les autres qualités du pain ou du vin sont tellement modifiées que la nature du pain ou du vin ne peut d'aucune manière subsister après cette modification; soit encore du côté de la quantité, par exemple si le pain est réduit en poussière, ou le vin divisé en parties si petites que désormais les espèces du pain et du vin ne subsistent plus.

Solutions:

1. Il appartient essentiellement à la dissolution d'enlever l'existence de la chose envisagée. Donc, en tant que l'être d'une forme existe dans la matière, il s'ensuit que la dissolution sépare la forme de la matière. Mais si cet être, sans exister dans la matière, était cependant semblable à l'être qui existe dans la matière, il pourrait être supprimé par dissolution, même en dehors de l'existence de la matière: c'est ce qui arrive dans ce sacrement, comme nous l'avons fait voir.
2. Bien que les espèces sacramentelles soient des formes existant en dehors de la matière, elles ont cependant l'être qu'elles avaient auparavant dans la matière.
3. Cette dissolution des espèces n'est pas miraculeuse mais naturelle. Cependant elle présuppose le miracle qui s'est produit dans la consécration, c'est-à-dire que ces espèces sacramentelles gardent sans sujet l'être qu'elles avaient antérieurement dans le sujet; c'est ainsi qu'un aveugle, à qui la vue est rendue par un miracle, voit de façon naturelle.

ARTICLE 5: CES ACCIDENTS PEUVENT-ILS ENGENDRER UNE AUTRE RÉALITÉ?

Objections:

1. Tout ce qui est engendré est engendré à partir d'une matière. A partir de rien, rien n'est engendré, quoique dans la création quelque chose soit fait à partir de rien. Mais les espèces sacramentelles n'ont aucune matière qui les supporte, sinon le corps du Christ qui n'est pas susceptible de changement. Il apparaît donc que les espèces sacramentelles ne peuvent donner naissance à rien.
2. Les êtres qui n'appartiennent pas au même genre ne peuvent naître l'un de l'autre, car la ligne ne peut naître de la blancheur. Mais l'accident et la substance diffèrent par le genre. Puisque les espèces sacramentelles sont des accidents il apparaît qu'aucune substance ne peut naître d'elles.
3. Si une substance corporelle naît des espèces sacramentelles, elle ne sera pas dépourvue d'accidents. Donc, si une substance corporelle naît des espèces sacramentelles, il faudra qu'un accident donne naissance à la substance et à l'accident, que deux êtres divers naissent d'un seul, ce qui est impossible. Il est donc impossible que les espèces sacramentelles donnent naissance à une substance corporelle.

Cependant: on voit sensiblement que les espèces sacramentelles peuvent donner naissance à des êtres nouveaux: de la cendre si on les brûle; des vers si elles pourrissent; de la poussière si on les broie.

Conclusion:

" La dissolution d'un être donne naissance à un autre être", dit Aristote. Il est donc nécessaire que les espèces sacramentelles donnent naissance à un autre être lorsqu'elles se dissolvent, ce qui leur arrive, nous venons de le voir. Or elles ne se dissolvent pas de façon à disparaître entièrement comme si elles étaient réduites à rien, mais il est manifeste qu'un être sensible les remplace.

Comment elles peuvent donner naissance à un autre être, il est difficile de le voir. Car il est évident que le corps et le sang du Christ, qui s'y trouvent véritablement, ne peuvent donner naissance à rien, puisqu'ils sont incorruptibles. Si la substance du pain ou du vin, ou leur matière, subsistait dans ce sacrement, il serait facile de déterminer que c'est eux qui donnent naissance à cet être sensible qui prend leur place, comme certains l'ont prétendu". Mais c'est faux, selon les principes que nous avons posés.

C'est pourquoi certains ont affirmé que ce qui naît ne provient pas des espèces sacramentelles, mais de l'air ambiant. Ce qui apparaît impossible pour bien des raisons. 1° Parce que l'être nouveau naît d'un être qu'on a vu précédemment s'altérer et se dissoudre. Or aucune altération ou dissolution n'est apparue précédemment dans l'air ambiant qui, ainsi, ne donne pas naissance à des vers ou à de la cendre. 2° Parce que la nature de l'air n'est pas telle qu'il puisse donner naissance à autre chose par de telles altérations. 3° Parce qu'il peut arriver que des hosties consacrées soient brûlées ou pourrissent en grande quantité, et il ne sera pas possible qu'une si grande quantité de matière terrestre naisse de l'air, sinon par un très important et très notable épaississement de cet air. 4° Parce que le même phénomène peut arriver aux corps solides environnants, par exemple à du fer ou des pierres: or ceux-ci demeurent entiers après cette naissance. Cette explication ne peut donc se soutenir car elle contredit les évidences sensibles.

C'est pourquoi d'autres ont affirmé que dans cette dissolution des espèces se produit un retour de la substance du pain et du vin, et qu'alors cette substance revenue donne naissance aux cendres, aux vers, etc. Mais cette explication n'est pas possible. D'abord parce que, si la substance du pain et du vin a été convertie au corps et au sang, comme on l'a vu, elle ne pourrait revenir que si le corps et le sang du Christ se reconvertissaient en la substance du pain et du vin, ce qui est impossible; de même, si l'air se convertit en feu, l'air ne peut revenir que si le feu se reconvertit en air. Mais si la substance du pain ou du vin était anéantie, elle ne pourrait revenir, car ce qui tombe dans le néant ne revient pas dans le même être, numériquement identique, sauf peut-être à dire que la substance revient parce que Dieu crée entièrement une substance nouvelle au lieu de la première. Ensuite, cette solution paraît impossible parce qu'on ne peut fixer le moment où la substance du pain reviendrait. Car il est évident, d'après tout ce que nous avons dit, que, tant que subsistent les espèces du pain et du vin, subsistent le corps et le sang du Christ, qui ne coexistent pas dans ce sacrement, nous l'avons vu, avec la substance du pain et du vin. Donc la substance du pain et du vin ne peut revenir tandis que les espèces du pain et du vin subsistent. Et semblablement lorsqu'elles disparaissent; car

désormais la substance du pain et du vin subsisterait sans accidents propres, ce qui est impossible. A moins qu'on ne dise peut-être qu'au dernier instant de la dissolution des espèces revient non pas la substance du pain et du vin, car cet instant est celui-là même où les substances engendrées commencent d'exister; mais la matière du pain et du vin, comme créée de nouveau, serait dite revenir à proprement parler. En ce sens, l'explication ci-dessus pourrait se soutenir.

Mais il ne semble pas rationnel de dire que quelque chose arrive miraculeusement dans ce sacrement, sinon précisément par la consécration en vertu de laquelle il n'est pas question qu'une matière soit créée ou revienne. Il semble donc qu'il vaut mieux dire ceci: C'est la consécration qui accorde miraculeusement à la quantité du pain et du vin d'être le premier sujet des formes qui viendront ensuite. Tel est le propre de la matière. Et c'est pourquoi, par voie de conséquence, il est accordé à cette quantité tout ce qui est attribuable à la matière.

Et c'est pourquoi tout ce qui pourrait naître de la matière du pain si elle existait, tout cela peut naître de cette quantité du pain et du vin, non pas par un nouveau miracle, mais en vertu du miracle antérieur.

Solutions:

1. Bien qu'il n'y ait pas là de matière pour donner naissance à un être nouveau, la quantité joue le rôle de matière, on vient de le voir.
2. Ces espèces sacramentelles sont bien des accidents, mais elles ont l'acte et la vertu de la substance, nous venons de le dire.
3. La quantité du pain et du vin garde sa nature propre et reçoit miraculeusement la vertu et la propriété de la substance. C'est pourquoi elle peut aboutir à l'une et à l'autre, c'est-à-dire à la substance et à la dimension.

ARTICLE 6: LES ACCIDENTS PEUVENT-ILS NOURRIR?

Objections:

1. S. Ambroise affirme: "Ce pain n'est pas destiné au corps. Mais il est le pain de la vie éternelle, qui soutient la substance de notre âme." Or tout ce qui nourrit est destiné au corps. Donc ce pain ne nourrit pas. Et le même argument vaut pour le vin.
2. Comme dit Aristote: "Nous sommes nourris par les éléments qui composent notre être." Or les espèces sacramentelles sont des accidents dont l'homme n'est pas constitué, car l'accident n'est pas une partie de la substance. Il apparaît donc que les espèces sacramentelles ne peuvent nourrir.

3. Aristote dit aussi: "L'aliment nourrit en tant qu'il est une certaine substance, et il fait croître en tant qu'il est une certaine quantité." Mais les espèces sacramentelles ne sont pas une substance. Elles ne peuvent donc pas nourrir.

Cependant: S. Paul, parlant de ce sacrement, écrit (1 Co 11, 21): "L'un a faim tandis que l'autre est ivre." Sur quoi la Glose: "Il désigne ceux qui, après la célébration du mystère sacré et la consécration du pain et du vin, récupéraient leurs oblations et, sans en faire part aux autres, les consommaient tout seuls, si bien même qu'ils s'enivraient." Or cela ne pouvait arriver si les espèces sacramentelles n'étaient pas nourrissantes. Donc les espèces sacramentelles nourrissent.

Conclusion:

Cette question ne présente pas de difficultés, maintenant que nous avons résolu la précédente. L'aliment nourrit, selon Aristote, du fait qu'il se convertit en la substance de celui qui est nourri. Or nous avons dit que les espèces sacramentelles peuvent se convertir en une substance engendrée à partir d'elles. Pour les mêmes raisons par lesquelles elles peuvent se convertir en cendres ou en vers, elles peuvent se convertir au corps humain. C'est pourquoi il est évident qu'elles nourrissent.

Certains disent bien qu'elles ne nourrissent pas vraiment, en se convertissant au corps humain, mais qu'elles restaurent et confortent par une certaine influence sur les sens; c'est ainsi qu'un homme est conforté par l'odeur de la nourriture et enivré par l'odeur du vin. Mais nos sens montrent que c'est faux. Une telle réfection ne suffit pas à l'homme, dont le corps, soumis à une déperdition constante, a besoin d'être restauré. Et pourtant un homme pourrait se soutenir longtemps s'il consommait en grande quantité des hosties et du vin consacrés.

De même, on ne peut admettre la position de certains, pour qui les espèces sacramentelles nourrissent par la forme substantielle du pain et du vin, qui subsiste. D'abord parce que nous avons vu qu'elle ne subsiste pas. Ensuite parce que nourrir n'est pas l'acte de la forme mais plutôt de la matière, qui prend la forme de celui qui se nourrit, tandis qu'elle perd sa forme primitive. C'est pourquoi, dit Aristote, l'aliment au commencement est dissemblable, à la fin semblable.

Solutions:

1. On peut dire qu'après la consécration ce sacrement contient du pain à un double titre. D'abord, il y a les espèces du pain, qui gardent le nom de la substance antérieure: c'est ainsi que parle S. Grégoire. Ou bien on peut appeler pain le corps même du Christ, qui est le pain mystique " qui descend du ciel". Lorsque S. Ambroise dit que " ce pain n'est pas destiné au corps", il prend le pain en ce second sens: en effet le corps du Christ n'est pas converti au corps de l'homme mais il restaure son âme. Il n'est pas question ici de pain au premier sens.

2. Les espèces sacramentelles, bien qu'elles n'appartiennent pas aux éléments qui constituent le corps, se convertissent cependant en eux, on vient de le voir.

3. Les espèces sacramentelles, bien que n'étant pas une substance, ont cependant la vertu de la substance, nous l'avons dit.

ARTICLE 7: LA FRACTION DU PAIN CONSACRÉ

Objections:

1. Selon Aristote, les corps sont dits frangibles à cause d'une disposition déterminée de leurs pores. Ce qu'on ne peut attribuer aux espèces sacramentelles; celles-ci ne peuvent donc être rompues.

2. La rupture d'un corps produit un son. Mais les espèces sacramentelles ne sont pas sonores, car Aristote dit que le corps sonore est un corps dur ayant une surface légère. Donc les espèces sacramentelles ne sont pas rompues.

3. Être mangé, rompu ou mâché revient au même. Mais c'est le vrai corps du Christ qui est mangé, selon le texte de S. Jean (6, 55.57): "Celui qui mange ma chair et boit mon sang, etc." C'est donc le corps du Christ qui est rompu et mâché. Aussi est-il dit dans la confession de foi de Bérenger: "Je reconnais avec la sainte Église romaine, je professe de cœur et de bouche que le pain et le vin placés sur l'autel sont, après la consécration, le vrai corps et le vrai sang du Christ, qui sont en vérité maniés et rompus par les mains des prêtres, et broyés par les dents des fidèles." La fraction ne doit donc pas être attribuée aux espèces sacramentelles.

Cependant: la fraction se fait par division de la quantité. Mais ici on ne rompt aucun être doué de quantité, sinon les espèces sacramentelles. Car ce n'est ni le corps du Christ - qui est incorruptible -, ni la substance du pain - qui ne subsiste pas -. Ce sont donc les espèces du pain qui sont rompues.

Conclusion:

De multiples opinions ont été émises à ce sujet par les vieux auteurs. Certains ont dit que dans ce sacrement il n'y avait pas de fraction réelle, mais seulement fraction apparente. Cette position ne tient pas car, dans ce sacrement de vérité, les sens ne sont pas trompés en ce qui est soumis à leur jugement: tel est le cas de la fraction, par laquelle un seul être en devient plusieurs, ce qui rentre dans le cas des sensibles communs, pour Aristote.

Aussi d'autres ont-ils dit qu'il y avait là une vraie fraction, sans aucune substance. Mais cela aussi contredit la constatation des sens. Car on voit dans ce sacrement un être doué de quantité, qui existe dans l'unité, partagé ensuite en nombreux fragments; c'est donc cela qui doit être le sujet de la fraction.

Mais on ne peut pas dire que le vrai corps du Christ soit lui-même rompu. D'abord parce qu'il est incorruptible et impassible. Ensuite parce qu'il est tout entier sous chaque partie, comme on l'a vu: ce qui s'oppose par définition à ce qu'il soit rompu.

Il faut donc dire finalement que la fraction, de même que les autres accidents, a pour sujet la quantité. Et comme les espèces sacramentelles sont le signe du vrai corps du Christ, ainsi la fraction de ces espèces est le signe de la passion du Seigneur, qui est accomplie dans le vrai corps du Christ.

Solutions:

- 1.** De même que le rare et le dense subsistent dans les espèces sacramentelles comme on l'a déjà dit, de même y subsiste la porosité et par conséquent la frangibilité.
- 2.** La densité accompagne la dureté. C'est pourquoi, du fait que la densité subsiste dans les espèces sacramentelles, la dureté y demeure aussi, et donc la sonorité.
- 3.** Ce qui est mangé sous son aspect propre, c'est cela même qui sous le même aspect est rompu et mâché. Or le corps du Christ n'est pas mangé sous son aspect propre, mais sous son aspect sacramentel. Aussi sur le texte de S. Jean: "La chair ne sert de rien", S. Augustin fait-il cette remarque: "Ceci est à entendre de ceux qui comprenaient charnellement. Ils comprenaient la chair de la manière dont elle est déchirée sur un cadavre ou vendue à la boucherie." Voilà pourquoi ce n'est pas en lui-même que le corps du Christ est rompu, mais sous son aspect sacramentel. C'est ainsi qu'il faut entendre la confession de foi de Bérenger: la fraction et le broiement des dents se réfèrent à l'aspect sacramentel sous lequel se trouve vraiment le corps du Christ.

ARTICLE 8: PEUT-ON MÉLANGER UN LIQUIDE AU VIN CONSACRÉ?

Objections:

- 1.** Tout liquide mélangé à un autre reçoit la qualité de celui-ci. Mais aucun liquide ne peut recevoir la qualité des espèces sacramentelles, parce que ces accidents existent en dehors de tout sujet, comme on l'avu. Il apparaît donc que nul liquide ne peut être mélangé aux espèces sacramentelles du vin.
- 2.** Si un liquide est mélangé à ces espèces, il faut qu'il en résulte un seul être. Mais on ne peut faire un seul être ni en mélangeant un liquide, qui est une substance, avec les espèces sacramentelles, qui sont des accidents; ni en mélangeant un liquide avec le sang du Christ, car celui-ci, en raison de son incorruptibilité, n'admet ni addition ni diminution. Donc aucun liquide ne peut être mêlé au vin consacré.
- 3.** Si un liquide est mêlé au vin consacré, il semble que lui-même deviendra consacré, comme de l'eau ordinaire qu'on mélange à de l'eau bénite devient elle-même bénite. Mais le vin consacré est le vrai sang du Christ. Donc le liquide lui-même, qu'on mélange, serait le sang du Christ. Et ainsi le sang du Christ serait produit autrement que par la consécration, ce qui est inadmissible. Donc on ne peut mélanger aucun liquide au vin consacré.

4." Si de deux êtres l'un est totalement corrompu, il n'y aura pas de mélange", dit Aristote. Mais le mélange d'un liquide quelconque semble corrompre les espèces sacramentelles du vin, de telle sorte que le sang du Christ cesse d'y exister. D'abord parce que le grand et le petit sont des différences de la quantité et la diversifient, comme le blanc et le noir diversifient la couleur. Ensuite parce que le liquide mélangé, ne rencontrant pas d'obstacle, se répand dans tout le mélange; et ainsi le sang du Christ cesse d'y exister, car il ne coexiste ici avec aucune autre substance. Donc aucun liquide ne peut être mélangé au vin consacré.

Cependant: les sens constatent avec évidence qu'on peut mélanger au vin un autre liquide, aussi bien après la consécration qu'avant celle-ci.

Conclusion:

La vraie solution de ce problème découle de tout ce qui précède. On a vu déjà que les espèces qui subsistent dans ce sacrement, de même qu'elles reçoivent en vertu de la consécration le mode d'exister de la substance, reçoivent semblablement son mode d'agir et de pâtir. C'est-à-dire qu'elles peuvent agir et pâtir exactement comme ferait la substance si elle était présente. Or il est évident que si la substance du vin était là on pourrait y mélanger un autre liquide.

Cependant ce mélange aurait des effets divers, selon la nature du liquide et selon sa quantité. Si en effet on mélangeait un liquide en telle quantité qu'il pût se répandre dans tout le vin, le mélange serait total. Ce qui résulte du mélange de deux êtres n'est ni l'un ni l'autre des composants, mais l'un et l'autre aboutissent à une troisième réalité, composée des deux premières. Il s'ensuivrait donc que le vin existant précédemment ne subsisterait pas, si le liquide qu'on y mêle était d'une autre espèce: par exemple, si on y mélangeait de l'eau, l'espèce du vin serait détruite et on aurait un liquide d'une autre espèce. Mais, si le liquide ajouté était de la même espèce, par exemple si on mêlait du vin au vin, la même espèce demeurerait, mais non le même vin dans son individualité. C'est ce que montrerait la diversité des accidents, par exemple si un vin était blanc et l'autre rouge.

Mais si le liquide ajouté était en si petite quantité qu'il ne pût se répandre partout, on n'aurait pas un mélange de tout le vin, mais seulement d'une de ses parties. Celle-ci ne demeurerait pas la même dans son identité individuelle à cause du mélange d'une matière extérieure. Il demeurerait cependant de la même espèce, non seulement si ce peu de liquide était de la même espèce, mais même s'il était d'une autre espèce: car une goutte d'eau mélangée à beaucoup de vin épouse l'espèce du vin, selon le Philosophe.

Or il est évident, par tout ce qui précède, que le corps et le sang du Christ subsistent dans ce sacrement aussi longtemps que les espèces demeurent dans leur identité individuelle, car ce qui est consacré c'est ce pain et ce vin. Donc, si l'on fait un mélange avec un liquide quelconque, mais en si grande quantité que ce liquide atteigne tout le vin, qui sera entièrement mêlé et par conséquent changera d'individualité, le sang du Christ ne subsistera pas. Mais si l'on ajoute une assez petite quantité pour qu'elle ne puisse pas se répandre partout mais seulement dans une partie des espèces, le sang du Christ cessera d'être sous cette partie du vin consacré et subsistera sous le reste.

Solutions:

1. Innocent III dit dans une décrétale: "Les accidents eux-mêmes semblent affecter le vin qu'on ajoute: car si l'on a ajouté de l'eau, elle prend la saveur du vin. Il arrive donc que les accidents changent le sujet, comme il arrive que le sujet change les accidents. La nature s'efface devant le miracle et sa vertu opère au-dessus de son action accoutumée." Mais il ne faut pas entendre cette parole comme si le même accident, dans l'individualité qu'il avait dans le vin avant la consécration, se retrouvait ensuite dans le vin ajouté; mais un tel changement se fait par l'action. Car les accidents du vin qui subsistent gardent l'action de la substance, selon ce que nous venons de dire, et c'est ainsi qu'en le transformant ils affectent le liquide ajouté.

2. Le liquide ajouté au vin consacré ne se mêle aucunement à la substance du sang du Christ. Il se mêle cependant aux espèces sacramentelles; de telle sorte toutefois qu'après le mélange ces espèces se dissolvent, soit en totalité, soit en partie, selon le mode qu'on a déterminé x au sujet des êtres qui peuvent naître de ces espèces. Et si elles se dissolvent en totalité, il n'y a plus de question, car alors le tout sera homogène. Si elles ne se dissolvent que partiellement, il y aura bien une seule dimension selon la continuité de la quantité, mais non pas une seule selon le mode d'être, car si une seule partie est sans sujet, l'autre existera dans un sujet; de même que, si un corps est constitué de deux métaux, il y aura un seul corps au point de vue de la quantité, mais non selon la nature spécifique.

3. Comme le dit Innocent III dans la décrétale alléguée plus haut: "Si, après la consécration, on met d'autre vin dans le calice, cet autre vin ne devient pas du sang et ne se mêle pas au sang; mais mêlé aux accidents du premier vin, il entoure de tous côtés le corps qui s'y trouve caché, sans mouiller ce corps ainsi entouré." Cela doit s'entendre quand on ne mélange pas une telle quantité de liquide ajouté que le sang du Christ cesse d'exister sous le tout. Alors en effet on dit qu'il est entouré de tous côtés parce qu'il toucherait le sang du Christ non pas selon ses dimensions propres, mais selon les dimensions sacramentelles sous lesquelles il est contenu. Il n'en va pas de même pour l'eau bénite, parce que la bénédiction ne change rien à la substance de l'eau, comme fait la consécration pour le vin.

4. Certains ont affirmé que, si petit que soit le mélange de liquide étranger, la substance du sang du Christ cessera d'exister sous l'ensemble. Et cela pour la raison introduite dans l'objection. Mais cette raison n'est pas contraignante. Car le grand et le petit ne diversifient pas la quantité dans son essence mais dans la détermination de sa mesure.

Pareillement, le liquide ajouté peut être en si petite quantité qu'il ne puisse se répandre dans le tout, à cause de sa petitesse et non seulement de ses dimensions; car bien que celles-ci soient sans sujet, elles font obstacle à l'autre liquide, comme ferait la substance si elle était là, selon ce qu'on vient de déterminer.

QUESTION 78: LA FORME DE CE SACREMENT

1. Quelle est la forme de ce sacrement? - 2. La forme de la consécration du pain est-elle appropriée? - 3. La forme de la consécration du sang est-elle appropriée? - 4. La vertu de ces deux formes. - 5. La vérité de leur langage. - 6. Les relations entre les deux formes.

ARTICLE 1: QUELLE EST LA FORME DE CE SACREMENT?

Objections:

1. Il semble que " Ceci est mon corps " et " Ceci est la coupe de mon sang " ne soit pas la forme de ce sacrement. En effet ces paroles semblent appartenir à la forme par laquelle le Christ a consacré son corps et son sang. Mais le Christ a d'abord béni le pain qu'il avait pris en mains et il a dit ensuite: "Prenez et mangez: ceci est mon corps " (Mt 26, 26). Et il a fait de même pour le calice. Les paroles en question ne sont donc pas la forme du sacrement.

2. Eusèbe dit que le prêtre invisible convertit en son corps des créatures visibles en disant: "Prenez et mangez, ceci est mon corps." C'est donc toute cette phrase qui paraît appartenir à la forme du sacrement. Et le même argument vaut pour les paroles qui se rapportent au sang.

3. Dans la forme du baptême on exprime la personne du ministre et son acte, en disant: "Moi, je te baptise." Mais dans les paroles en question il n'est fait aucune mention ni de la personne du ministre, ni de son acte. Donc elles ne sont pas la forme sacramentelle appropriée.

4. La forme sacramentelle est suffisante pour accomplir entièrement le sacrement. C'est pourquoi l'on peut parfois accomplir le sacrement de baptême en se contentant de prononcer les paroles de la forme, et en omettant toutes les autres paroles. Donc, si les paroles en question sont la forme de ce sacrement, il apparaît qu'on pourrait parfois accomplir ce sacrement en se contentant de prononcer les paroles en question et en omettant toutes les autres paroles que la messe comporte. Cependant cela paraît faux, car, si l'on omettait ces autres paroles, les paroles en question s'entendraient de la personne du prêtre qui les prononce, et pourtant le pain et le vin ne sont pas convertis au corps et au sang du prêtre. Les paroles en question ne sont donc pas la forme de ce sacrement.

Cependant: S. Ambroise affirme: "La consécration se fait par les mots et les paroles du Seigneur Jésus. Car tout ce qu'on dit d'autre rend gloire à Dieu, sert à prier pour le peuple, pour les rois, pour tous. Lorsque l'on accomplit le sacrement, le prêtre n'emploie plus ses propres paroles, il emploie celles du Christ. C'est donc la parole du Christ qui accomplit ce sacrement."

Conclusion:

Ce sacrement diffère des autres en deux points. D'abord en ce qu'il est achevé dans la consécration de la matière, tandis que les autres s'achèvent dans l'usage de la matière consacrée. Ensuite parce

que, dans les autres sacrements, la consécration de la matière consiste seulement en une bénédiction d'où la matière consacrée reçoit à titre d'instrument une vertu spirituelle qui, par le ministre, - lequel est un instrument animé, - peut atteindre jusqu'aux instruments inanimés. Tandis que, dans ce sacrement, la consécration de la matière consiste en une conversion miraculeuse de la substance, que Dieu seul peut accomplir. C'est pourquoi le ministre en accomplissant ce sacrement n'a pas d'autre action que d'émettre des paroles.

Et parce que la forme doit être appropriée à la réalité sacramentelle, la forme de ce sacrement diffère de celles des autres sacrements en deux points. Le premier, c'est que les formes des autres sacrements se rapportent à l'emploi de la matière, par exemple le baptême ou la chrismation; tandis que la forme de ce sacrement se rapporte uniquement à la consécration de la matière, qui consiste dans la transsubstantiation, lorsqu'on dit: "Ceci est mon corps " ou: "Ceci est la coupe de mon sang." La deuxième différence, c'est que les formes des autres sacrements sont émises au nom personnel du ministre, soit en le désignant comme exerçant un acte, quand il dit: "je te baptise " ou " je te confirme "; ou à l'impératif, comme on dit dans le sacrement de l'ordre: "Recevez le pouvoir... "; ou par mode déprécatore, comme on dit dans le sacrement de l'extrême-onction: "Que par cette onction et notre intercession..." Tandis que la forme de ce sacrement est émise à la place du Christ lui-même qui parle; on donne ainsi à entendre que, dans l'accomplissement de ce sacrement, le ministre ne fait rien d'autre que de proférer les paroles du Christ.

Solutions:

1. A ce sujet il y a de nombreuses opinions. Certains ont dit que le Christ, qui avait un pouvoir d'excellence sur les sacrements, réalisa ce sacrement sans aucune forme verbale, et qu'ensuite il émit les paroles par lesquelles les autres prêtres consacraient ensuite. Tel paraît le sens de ces mots d'Innocent III - " On peut vraiment dire que le Christ réalisa par la vertu divine et ensuite exprima la forme sous laquelle ses successeurs béniraient." Mais cette opinion est expressément contraire aux termes de l'Évangile, selon lesquels le Christ " bénit", bénédiction qui fut faite avec des paroles. Le texte d'Innocent III exprime donc plutôt une opinion personnelle qu'une définition.

Certains ont encore prétendu que cette bénédiction fut faite avec des paroles que nous ignorons. Mais cela non plus ne tient pas. Car la bénédiction consécatoire se fait maintenant par le récit de ce qui s'est passé alors. Donc, si ce n'est pas ces paroles qui ont accompli la consécration, elles ne l'accompliraient pas davantage maintenant.

Et c'est pourquoi d'autres ont avancé que cette bénédiction a été accomplie avec les mêmes paroles que maintenant, mais que le Christ les a proférées deux fois. Une première fois tout bas, pour consacrer. Une deuxième fois ouvertement, pour instruire. Mais cela non plus ne tient pas. Car le prêtre consacre en proférant ces paroles non pas en tant que prononcées par le Christ dans une bénédiction secrète, mais en tant que proférées publiquement. Donc, comme ces paroles tirent toute leur force de leur émission par le Christ, il apparaît que le Christ lui aussi a consacré en les proférant ouvertement.

C'est pourquoi d'autres ont dit que les Évangélistes, dans leur récit, n'ont pas toujours observé l'ordre des événements: S. Augustin le montre. Il faut donc comprendre que l'ordre réel des événements peut être rétabli ainsi: "Prenant du pain, il le bénit en disant: "Ceci est mon corps" et ensuite il le rompit et le donna à ses disciples." Mais on peut dégager le même sens des paroles de l'Évangile, sans rien y changer. Car ce participe " en disant " signale une certaine simultanéité des paroles prononcées avec ce qui précède. Et il n'est pas nécessaire d'entendre cette simultanéité seulement avec la dernière parole prononcée, comme si le Christ avait prononcé ces paroles-là quand il donna l'eucharistie à ses disciples. Mais on peut l'entendre avec tout ce qui précède. Le sens serait alors: "Tandis qu'il bénissait, rompait et donnait à ses disciples, il dit ces paroles: "Prenez, etc." "

2. Ces paroles " Prenez et mangez " désignent l'usage de la matière consacrée, qui n'appartient pas nécessairement à ce sacrement, comme on l'a vu. C'est pourquoi ces paroles n'appartiennent pas à la substance de la forme.

Cependant, parce que l'usage de la matière consacrée appartient à une certaine perfection du sacrement, de même que l'opération n'est pas la première, mais la seconde perfection d'un être, toutes ces paroles expriment l'entière perfection de ce sacrement. Ainsi Eusèbe a-t-il compris que le sacrement est accompli avec ces paroles, quant à sa première et à sa seconde perfection.

3. Dans le sacrement de baptême, le ministre exerce un certain acte concernant l'usage de la matière, qui appartient à l'essence du sacrement, ce qui n'est pas le cas dans l'eucharistie, si bien que la comparaison ne vaut pas.

4. Certains ont dit que ce sacrement ne peut être accompli si l'on prononce les paroles en question en omettant les autres, surtout celles du canon de la messe. Mais cela est évidemment faux. D'abord, d'après les paroles de S. Ambroise citées dans l'argument *en sens contraire*. Ensuite parce que le canon de la messe n'est pas le même chez tous et a varié avec le temps, ayant reçu des adjonctions de divers auteurs.

Il faut donc soutenir que si le prêtre ne disait que les paroles en question, avec l'intention d'accomplir ce sacrement, celui-ci serait réalisé, parce que l'intention ferait comprendre que ces paroles sont prononcées au nom du Christ, même si ce n'était pas signalé par le récit des paroles précédentes. Cependant ce prêtre pécherait gravement, comme n'observant pas le rite de l'Église. Le cas n'est pas le même dans le baptême, qui est le sacrement indispensable, tandis que si l'eucharistie fait défaut, on peut y suppléer par la manducation spirituelle, dit S. Augustin.

ARTICLE 2: LA FORME DE LA CONSÉCRATION DU PAIN EST-ELLE APPROPRIÉE?

Objections:

1. La forme de ce sacrement doit exprimer son effet. Mais l'effet qui s'accomplit dans la consécration du pain, c'est la conversion de la substance du pain au corps du Christ, qui s'exprime mieux par le verbe devenir que par le verbe être. On devrait donc dire dans la forme de ce sacrement: "Ceci devient mon corps."

2. S. Ambroise nous dit: "La parole du Christ accomplit ce sacrement. Quelle parole du Christ? Celle par qui tout a été fait: le Seigneur a ordonné et les cieux et la terre furent créés." La forme de ce sacrement aurait donc été mieux appropriée, formulée à l'impératif, ce qui ferait dire: "Que ceci soit mon corps."

3. Le sujet de cette phrase concerne ce qui est converti, de même que son attribut concerne le terme de la conversion. Mais, de même que nous avons établi le terme de la conversion, qui est le corps du Christ, nous en avons établi le sujet, qui n'est autre que le pain. Donc, de même qu'on met un nom du côté de l'attribut, de même doit-on en mettre un du côté du sujet, ce qui ferait dire "Ce pain est mon corps."

4. De même que le terme de la conversion est d'une nature déterminée, puisque c'est le corps, de même il appartient à une personne déterminée. Pour déterminer cette personne on devrait donc dire: "Ceci est le corps du Christ."

5. Dans les paroles de la forme, on ne doit rien mettre qui n'appartienne à sa substance. C'est donc à tort que dans certains livres on a introduit la conjonction " car " qui n'appartient pas à la substance de la forme.

Cependant: le Seigneur a employé cette forme pour consacrer, comme on le voit en S. Matthieu (26, 26).

Conclusion:

Cette forme de consécration du pain est parfaitement appropriée. On a vu en effet que cette consécration consiste en la conversion de la substance du pain au corps du Christ. Or il faut que la forme du sacrement signifie ce qui se réalise dans le sacrement. Par conséquent la forme de la consécration du pain doit signifier précisément la conversion du pain au corps du Christ. On peut en considérer trois éléments: la conversion elle-même, son point de départ et son point d'arrivée.

La conversion peut être considérée à deux points de vue: dans son devenir et dans son résultat. Or dans cette forme on devait signifier la conversion non pas dans son devenir mais dans son résultat. D'abord parce que cette conversion n'est pas successive, nous l'avons vu, mais instantanée. Or, dans les changements instantanés, le devenir est identique à son résultat. Ensuite, parce que les formes sacramentelles signifient l'effet du sacrement de la même façon que les formes artificielles révèlent l'effet de l'art. La forme artificielle est la ressemblance de l'effet ultime auquel se porte l'intention de l'artiste. C'est ainsi que la forme de l'art dans l'âme du constructeur est la forme de la maison construite, comme principe de son action; et par voie de conséquence, c'est la forme de la

construction. Ainsi, dans cette forme sacramentelle, doit s'exprimer la conversion dans son résultat, vers quoi se porte l'intention.

Et parce que cette forme signifie la conversion dans son résultat, il faut qu'elle signifie les termes de la conversion tels qu'ils se trouvent dans ce résultat. Alors le point d'arrivée a la propre nature de sa substance; mais le point de départ ne subsiste pas selon sa substance, mais seulement selon les accidents qui le proposent à la connaissance sensible, qui peut les discerner. Il est donc approprié de désigner le point de départ de la conversion par un pronom démonstratif rapporté aux accidents sensibles qui y subsistent. Quant au point d'arrivée, il est exprimé par le nom signifiant la substance de l'être auquel aboutit la conversion, lequel est tout le corps du Christ et non pas seulement sa chair, nous l'avons vu. Par conséquent cette forme est tout à fait appropriée: "Ceci est mon corps."

Solutions:

1. Ce n'est pas le devenir mais son résultat qui est le dernier effet de cette consécration, nous venons de le dire. C'est donc plutôt le résultat qui doit être exprimé par la forme.
2. La parole de Dieu a opéré dans la création du monde, et elle opère encore dans cette consécration, mais différemment. Car ici elle opère sacramentellement, c'est-à-dire selon sa puissance de signification. Et c'est pourquoi il faut dans cette parole signifier le dernier effet de la consécration par le verbe être au mode indicatif et au temps présent. Mais dans la création du monde la parole divine opère par sa seule efficacité, laquelle est commandée par sa sagesse. C'est pourquoi dans la création du monde la parole du Seigneur s'exprime par un verbe à l'impératif, selon la Genèse (1, 3): "Que la lumière soit, et la lumière fut."
3. Lorsque la conversion est réalisée, le terme de départ ne garde pas la nature de sa substance, comme le terme d'arrivée. Par conséquent la comparaison ne vaut pas.
4. L'adjectif " mon " qui inclut la démonstration de la première personne, celle de celui qui parle, exprime suffisamment la personne du Christ au nom de qui ces paroles sont prononcées, comme on l'a vu.
5. Cette conjonction",car " est ajoutée à cette forme selon l'usage de l'Église romaine, hérité de l'apôtre S. Pierre. Et cela pour marquer la continuité avec les paroles précédentes; c'est pourquoi elle n'appartient pas plus à la forme que les paroles qui la précèdent.

ARTICLE 3: LA FORME DE LA CONSÉCRATION DU SANG EST-ELLE APPROPRIÉE?

Objections:

1. De même que le pain est converti au corps du Christ par la vertu de la consécration, ainsi le vin au sang du Christ, comme on l'a vu. Mais dans la forme de la consécration du pain, le corps du Christ est désigné directement et l'on n'ajoute rien d'autre. Il n'est donc pas approprié dans cette forme de désigner le sang du Christ indirectement, et d'ajouter comme attribut direct " le calice " en disant: "Ceci est la coupe de mon sang."

2. Les paroles prononcées dans la consécration du pain ne sont pas d'une plus grande efficacité que celles qui sont prononcées dans la consécration du vin, puisque ce sont dans les deux cas des paroles du Christ. Mais dès qu'on a dit: "Ceci est mon corps", la consécration du pain est achevée. Donc, dès qu'on a dit: "Ceci est la coupe de mon sang", la consécration du sang est achevée. Et par conséquent toutes les paroles qui suivent ne paraissent pas appartenir à la substance de la forme; d'autant plus qu'elles ne concernent que les propriétés de ce sacrement.

3. La nouvelle alliance semble relever de l'inspiration intérieure comme on le voit du fait que S. Paul, dans l'épître aux Hébreux (8, 6. 10) cite ces paroles de Jérémie (31, 31. 33): "J'accomplirai avec la maison d'Israël une alliance nouvelle en mettant mes lois dans leurs esprits." Or le sacrement agit à l'extérieur d'une façon visible. Il ne convient donc pas de dire, dans la forme du sacrement: "de la nouvelle alliance".

4. On dit que quelque chose est nouveau quand il est près du commencement de son être. Mais ce qui est éternel n'a pas de commencement de son être. Il est donc illogique de dire: "nouvelle et éternelle alliance", car cela semble impliquer contradiction.

5. Il faut enlever aux hommes les occasions d'erreur, selon la parole d'Isaïe (57, 4): "Enlevez tout obstacle du chemin de mon peuple". Mais certains se sont égarés, estimant qu'il y avait seulement dans ce sacrement une présence mystique du corps et du sang du Christ. Il ne convient donc pas de mentionner dans cette forme " mystère de foi".

6. On a vu plus haut que, si le baptême est le sacrement de la foi, l'eucharistie est le sacrement de la charité. Dans cette forme on aurait mieux fait de mentionner la charité plutôt que la foi.

7. Tout ce sacrement, à l'égard du corps comme à l'égard du sang, est le mémorial de la passion du Seigneur, selon S. Paul (1 Co 11, 26): "Chaque fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur." Il ne fallait donc pas faire mention de la passion du Christ et de ses effets dans la formule de consécration du sang, quand elle ne figure pas dans celle du corps. D'autant plus que, selon S. Luc (22, 19), le Seigneur a dit: "Ceci est mon corps, qui sera livré pour vous."

8. La passion du Christ, on l'a vu n, a profité à tous, par sa pleine suffisance radicale. Quant à son efficacité effective, elle a profité à beaucoup. Il fallait donc dire " qui sera répandu pour tous " ou " pour beaucoup " sans ajouter " pour vous".

9. Les paroles par lesquelles on accomplit ce sacrement tiennent leur efficacité de l'institution du Christ. Mais aucun évangéliste ne rapporte que le Christ ait dit toutes ces paroles. Cette forme de consécration du vin n'est donc pas celle qui convient.

Cependant: l'Église, instruite par les Apôtres, emploie cette forme dans la consécration du vin.

Conclusion:

Deux opinions se sont manifestées au sujet de cette forme. Certains ont dit que seules les paroles: "Ceci est la coupe de mon sang " appartiennent à la substance de cette forme, et non les paroles qui suivent. Mais cela paraît illogique, car les paroles qui suivent sont des déterminations de l'attribut, qui est le sang du Christ, et par conséquent elles appartiennent à l'intégrité de la phrase.

C'est pourquoi d'autres disent, avec plus de raison, que tout ce qui suit appartient à la substance de la forme jusqu'à ce qui vient ensuite: "Toutes les fois que vous ferez cela...", phrase qui concerne l'usage du sacrement, si bien qu'elle n'appartient pas à la substance de la forme. Et c'est pourquoi le prêtre prononce toutes ces paroles de la même façon et en accomplissant le même rite, c'est-à-dire en tenant le calice en mains. Même, dans S. Luc (22, 20), les paroles qui suivent sont placées au milieu des premières, puisqu'on y dit: "Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang."

Il faut donc affirmer que toutes ces paroles appartiennent à la substance de la forme; mais les premières paroles: "Ceci est la coupe de mon sang " signifient précisément la conversion du vin au sang, de la manière qu'on a dite à propos de la consécration du pain; et les paroles qui suivent désignent la vertu du sang répandu dans la passion, vertu qui opère dans ce sacrement. Cette vertu a un triple effet. Premièrement et principalement elle nous fait obtenir l'héritage éternel, selon l'épître aux Hébreux (10, 19): "Nous avons un accès assuré au sanctuaire par son sang." Et pour désigner cela on dit: "de la nouvelle et éternelle alliance". Deuxièmement elle nous fait obtenir la justification gratuite, qui est le fruit de la foi (Rm 3, 25): "Dieu l'a destiné à être, par son propre sang, moyen de propitiation grâce à la foi, afin qu'il soit juste et cause de justice pour qui a la foi en Jésus Christ." Et à cet égard on ajoute: "mystère de la foi". Troisièmement, cette vertu du sang écarte les obstacles à l'héritage éternel et à la justification, qui sont les péchés, selon l'épître aux Hébreux (9, 14): "Le sang du Christ purifiera nos consciences des oeuvres mortes", c'est-à-dire des péchés. Et à cet égard on ajoute: "qui pour vous et pour beaucoup sera répandu en rémission des péchés".

Solutions:

1. Lorsqu'on dit: "Ceci est la coupe de mon sang", c'est une expression figurée, que l'on peut comprendre de deux façons. D'abord par métonymie, le contenant étant pris pour le contenu, ce qui donne ce sens: "Voici mon sang contenu dans la coupe." On fait mention de celui-ci parce que le sang du Christ est consacré dans ce sacrement en tant qu'il est la boisson des fidèles, ce qui n'est pas impliqué dans la notion de sang; il a donc fallu que ce sang fût désigné par le vase dont on se sert pour boire.

On peut entendre aussi cette phrase comme comportant une métaphore: la coupe fait comprendre par comparaison qu'il s'agit ici de la passion du Christ, laquelle enivre à la manière d'un calice selon les Lamentations (3, 15): "Il m'a comblé d'amertumes, il m'a enivré d'absinthe", si bien que le Seigneur lui-même appelle sa passion un calice lorsqu'il dit (Mt 26, 39): "Que ce calice passe loin de moi." Le sens est alors: "Voici le calice de ma passion." On fait mention de celle-ci en consacrant le sang à part du corps, parce que c'est la passion qui a séparé le sang du corps.

2. Puisque, comme on l'a vu, le sang consacré à part représente explicitement la passion du Christ, c'est dans la consécration du sang qu'on fait mention de l'effet de la passion du Christ, plutôt que dans la consécration du corps qui est le sujet de la passion. Ceci est encore signifié dans cette parole du Seigneur " qui sera livré pour vous", comme s'il disait " qui pour vous sera soumis à la passion".

3. Le testament consiste à disposer d'un héritage. Or Dieu a disposé que l'héritage céleste serait donné aux hommes par la vertu du sang de Jésus-Christ. Car dit l'épître aux Hébreux (9, 16): "Là où il y a testament, il est nécessaire qu'intervienne la mort du testateur." Or le sang du Christ a été donné aux hommes de deux façons. D'abord en figure, ce qui appartient à l'ancienne alliance. C'est pourquoi l'Apôtre conclut ainsi le même passage: "De là vient que la première alliance elle-même n'a pas été inaugurée sans effusion de sang." C'est évident si l'on se souvient de l'Exode (24, 19): "Moïse, après avoir lu tout le dispositif de la loi, aspergea tout le peuple en disant: Voici le sang de l'alliance que le Seigneur a conclue avec vous." Ensuite le sang du Christ a été donné aux hommes dans sa réalité, ce qui revient à la nouvelle alliance. C'est ce que S. Paul dit avant le texte précédemment cité: "C'est pour cela que le Christ est le médiateur d'une nouvelle alliance afin que, la mort étant intervenue, ceux qui ont été appelés reçoivent la promesse de l'héritage éternel". On dit donc ici: "le sang de la nouvelle alliance", parce qu'il nous est donné désormais en réalité et non plus en figure. C'est pourquoi on ajoute " qui sera répandu pour vous". - Quant à l'inspiration intérieure, elle procède de la vertu du sang selon que nous sommes justifiés par la passion du Christ.

4. Cette alliance est nouvelle en raison du don qui en est fait; on l'appelle éternelle tant en raison de la préordination éternelle de Dieu qu'en raison de l'héritage éternel qui est réglé par ce testament. En outre, la personne même du Christ, dont le sang règle ce testament, est éternelle.

5. On parle ici de " mystère " non pas pour exclure la vérité mais pour signaler qu'elle est cachée. Car le sang du Christ, précisément, se trouve dans ce sacrement d'une façon cachée; et c'est d'une façon cachée qu'elle fut préfigurée dans l'Ancien Testament.

6. On l'appelle " mystère de foi " au sens d'objet de foi. Effectivement, que le sang du Christ se trouve réellement dans ce sacrement, la foi seule nous le garantit. En outre, la passion du Christ elle-même nous justifie par la foi. Quant au baptême, on l'appelle " le sacrement de la foi " parce qu'il est une protestation de foi. Et notre sacrement est le " sacrement de la charité " en tant qu'il la signifie et la produit.

7. Comme on l'a vu, le sang consacré à part du corps représente d'une façon plus expressive la passion du Christ. C'est pourquoi dans la consécration du sang on fait mention de la passion du Christ et de ses effets, plutôt que dans la consécration du corps.

8. Le sang de la passion du Christ n'a pas seulement d'efficacité chez les juifs élus, auxquels avait été donné le sang de l'ancienne alliance, mais encore chez les païens; ni seulement chez les prêtres qui accomplissent ce sacrement ou chez les autres qui le reçoivent, mais encore chez ceux pour qui il est offert. C'est pourquoi le Seigneur dit expressément " pour vous", les Juifs, " et pour beaucoup", c'est-à-dire pour les païens; ou bien " pour vous", qui mangez, " et pour beaucoup " pour qui il est offert.

9. Le but des évangélistes n'était pas de transmettre les formes des sacrements qui, dans la primitive Église, devaient rester cachées, comme dit Denys. Mais ils ont écrit pour tisser l'histoire du Christ.

Et cependant presque tous ces mots peuvent se retrouver dans divers passages de l'Écriture. Car l'expression: "Ceci est la coupe " se trouve chez S. Luc (22, 20) et chez S. Paul (1 Co 11, 25). On trouve dans S. Matthieu (26, 28): "Ceci est mon sang de la nouvelle alliance, qui sera répandu pour beaucoup en rémission des péchés." Les paroles ajoutées: "éternelles " et " mystère de foi", viennent de la tradition du Seigneur, qui est parvenue à l'Église par l'intermédiaire des Apôtres, selon ce que dit S. Paul (1 Co 11, 23): "J'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis."

ARTICLE 4: LA VERTU DE CES DEUX FORMES

Objections:

1. S. Jean Damascène dit: "C'est par la seule vertu de l'Esprit Saint que se fait la conversion du pain au corps du Christ." Mais la vertu du Saint-Esprit est une vertu créée. Ce sacrement n'est donc accompli par aucune vertu créée qui se trouverait dans ces paroles.

2. Les oeuvres miraculeuses ne se font pas par une vertu créée, mais par la seule vertu divine, comme on l'a vu dans la première Partie. Or la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ n'est pas une oeuvre moins miraculeuse que la création du monde, ou même que la formation du corps du Christ dans le sein de la Vierge, qui n'ont pu être accomplies par aucune vertu créée. Donc ce sacrement n'est pas davantage consacré par une vertu créée résidant dans ces paroles.

3. Ces paroles ne sont pas simples mais composées de beaucoup d'éléments; et elles ne sont pas proférées simultanément, mais successivement. Or, en étudiant cette conversion, nous avons vu qu'elle est instantanée: il faut donc qu'elle se fasse par une vertu simple, et ce ne peut être par la vertu de ces paroles.

Cependant: S. Ambroise écrit: "S'il y a une telle vertu dans la parole du Seigneur Jésus pour que ce qui n'existait pas commence à exister, combien plus efficace est-elle pour faire que ce qui était existe et soit changé en autre chose? Et ainsi, ce qui était du pain avant la consécration est désormais le corps du Christ après la consécration, parce que la parole du Christ change la créature."

Conclusion:

Certains ont prétendu qu'il n'existe aucune vertu créée, pour accomplir la transsubstantiation, dans les paroles que nous avons étudiées, pas plus que dans les autres formes sacramentelles, ni dans ces sacrements eux-mêmes pour produire les effets de ces sacrements. Position, comme on l'a dit, qui contredit aux affirmations des Pères et déroge à la dignité des sacrements de la loi nouvelle. Aussi, comme ce sacrement est plus digne que les autres, nous l'avons vu aussi, il s'ensuit que, dans les paroles constituant la forme de ce sacrement, il y a une vertu créée pour produire la conversion de ce sacrement; vertu instrumentale, cependant, comme dans les autres sacrements. Car, puisque ces paroles sont prononcées à la place du Christ, elles reçoivent, par son ordre, une vertu instrumentale dérivée de lui, de même que toutes ses actions et paroles possèdent instrumentalement une vertu porteuse de salut, comme on l'a vu précédemment.

Solutions:

1. Lorsqu'on dit que seule la vertu du Saint-Esprit convertit le pain au corps du Christ, on n'exclut pas la vertu instrumentale qui se trouve dans la forme de ce sacrement. Ainsi, lorsqu'on dit que seul l'artisan fabrique un couteau on n'exclut pas la vertu de son marteau.
2. Aucune créature ne peut accomplir des oeuvres miraculeuses à titre d'agent principal. Mais elle peut les accomplir instrumentalement; c'est ainsi que le lépreux a été guéri précisément par le contact de la main du Christ. C'est de cette manière que les paroles convertissent le pain au corps du Christ. Cela n'a pu se produire dans la conception par laquelle le corps du Christ a été formé, parce que rien ne pouvait recevoir du corps du Christ une vertu instrumentale pour former ce même corps. Dans la création, d'autre part, il n'y avait pas de terme qui pût servir de point de départ à l'action instrumentale de la créature. L'argument par similitude ne vaut donc pas ici.
3. Ces paroles qui réalisent la consécration opèrent sacramentellement. C'est pourquoi la vertu de conversion qui se trouve dans les formes de ces sacrements dépend de leur signification, qui se termine lorsqu'on prononce le dernier mot. Aussi est-ce au dernier instant de l'émission des paroles que celles-ci sont en possession de leur vertu, mais en relation avec les paroles qui précèdent. Et cette vertu est simple en raison de la signification, bien qu'il y ait une certaine complexité dans la teneur extérieure des paroles prononcées.

ARTICLE 5: LA VÉRITÉ DE CES PAROLES

Objections:

1. Lorsque l'on dit: "Ceci est mon corps", " ceci " est un démonstratif qui désigne la substance. Mais d'après ce que nous avons vu, lorsque l'on profère ce pronom " ceci", la substance présente est encore celle 'du pain, puisque la transsubstantiation ne s'opère qu'au dernier instant de l'émission des paroles. Mais cette proposition est fausse: "Le pain est le corps du Christ." Donc celle-ci aussi est fausse: "Ceci est mon corps."

2. Le pronom " ceci " adresse sa démonstration aux sens. Mais les espèces sensibles qui existent dans ce sacrement ne sont ni le corps du Christ lui-même, ni les accidents du corps du Christ. Donc " Ceci est mon corps " ne peut être une proposition vraie.

3. Ces paroles, comme on vient de le voir, réalisent par leur signification la conversion du pain au corps du Christ. Mais la cause réalisatrice d'un effet précède cet effet. Donc la signification de ces paroles est comprise avant que se réalise la conversion du pain au corps du Christ. Mais, avant la conversion, " Ceci est mon corps " est une proposition fausse. Il faut donc juger qu'elle est fausse absolument. Et le même argument vaut pour cette proposition: "Ceci est la coupe de mon sang, etc."

Cependant: ces paroles sont proférées au nom du Christ, qui dit de lui-même (Jn 14, 6) " je suis la Vérité."

Conclusion:

Autour de ce problème les opinions se sont multipliées. Certains ont dit que dans la proposition " Ceci est mon corps", le mot " ceci " comporte une démonstration pensée et non exercée, car toute cette proposition est prise matériellement, puisqu'elle est proférée par mode de récit. En effet le prêtre rapporte que le Christ a dit: "Ceci est mon corps."

Mais cette position ne tient pas. Car, à ce compte, les paroles ne s'appliqueraient pas à la matière corporelle présente, et ainsi le sacrement ne se réaliserait pas. Car S. Augustin écrit: "La parole se joint à l'élément et voilà le sacrement." D'ailleurs cette solution n'évite pas totalement la difficulté de notre problème: les mêmes arguments valent pour ces paroles prononcées la première fois par le Christ; car il est évident qu'alors elles n'étaient pas employées matériellement, mais pour leur valeur de signification. Il faut donc dire que, même quand elles sont proférées par le prêtre, elles sont employées pour leur valeur de signification et non matériellement. Et il n'y a pas à objecter que le prêtre les profère par manière de récit, comme dites par le Christ. Car, à cause de la vertu infinie du Christ (de même qu'au contact de sa chair la vertu d'opérer une nouvelle naissance n'a pas atteint seulement les eaux touchées par le Christ mais toutes les eaux de la terre, et cela pour tous les siècles à venir), de même aussi, parce que ces paroles ont été émises par le Christ, elles ont obtenu une vertu consécrationnaire, quel que soit le prêtre qui les prononce, comme si le Christ les proférait présentement.

C'est pourquoi d'autres ont avancé que le mot " ceci", dans cette proposition, adresse sa démonstration non pas aux sens mais à l'intellect. Le sens de " Ceci est mon corps " serait: "Ce qui est signifié par ceci est mon corps."

Mais cela non plus ne peut tenir. Car puisque, dans les sacrements, est produit ce qui est signifié, cette forme ne ferait pas que le corps du Christ soit dans ce sacrement d'une façon réelle, mais seulement par mode de signe. Ce qui est hérétique, nous l'avons dit précédemment.

Et c'est pourquoi d'autres ont soutenu que le mot " ceci " adresse sa démonstration aux sens, mais que cette démonstration doit se comprendre non pas pour l'instant où ce mot est prononcé, mais

pour le dernier instant de la proposition. Ainsi, lorsque quelqu'un dit: "Maintenant, je me tais", l'adverbe " maintenant " indique l'instant qui suivra immédiatement le prononcé de la proposition. Le sens est: "Aussitôt après avoir dit ces paroles, je me tais."

Mais ceci encore est insoutenable. Car, à ce compte, le sens de la proposition serait: "Mon corps est mon corps." Or ce n'est pas l'objet de cette proposition, car les choses existaient ainsi même avant l'émission des paroles. Tel n'est donc pas le sens de cette proposition.

Il faut donc parler autrement. Comme on l'a vue, cette proposition a la vertu de réaliser la conversion du pain au corps du Christ. C'est pourquoi elle est dans le même rapport avec les autres propositions qui n'ont qu'une vertu significative et non réalisatrice, que la conception de l'intellect pratique, qui est réalisatrice, avec la conception de notre intellect spéculatif, qui est tirée du réel. Car " les mots sont les signes des idées", selon Aristote. C'est pourquoi, de même que la conception de l'intellect pratique ne présuppose pas la réalité qu'elle conçoit mais la réalise, ainsi la vérité de notre proposition ne présuppose pas la réalité mais la produit. Tel est le rapport qui existe entre le verbe de Dieu et les réalités produites par ce verbe. Or cette conversion ne s'accomplit pas graduellement mais instantanément, comme on l'a vue. Il faut donc entendre cette proposition selon le dernier instant de l'émission des paroles; non pas que l'on présuppose du côté du sujet ce qui est le terme de la conversion, c'est-à-dire que le corps du Christ soit le corps du Christ; ni même cela qui existait avant la conversion, c'est-à-dire du pain; mais ce qui est commun aux deux., comme contenu à la manière d'un genre commun à ces deux termes sous ces espèces. En effet, ces paroles ne font pas que le corps du Christ soit le corps du Christ, ni que le pain soit le corps du Christ; mais que ce qui est contenu sous ces espèces, qui était d'abord du pain, soit le corps du Christ. C'est pourquoi, explicitement, le Seigneur n'a pas dit: "Ce pain est mon corps", ce qui serait conforme à l'interprétation de la deuxième thèse; ni: "Ce corps est mon corps", ce qui serait conforme à l'interprétation de la troisième, mais, d'une façon indéterminée: "Ceci est mon corps", sans mettre aucun nom du côté du sujet, mais seulement un pronom qui signifie la substance d'une façon globale, sans qualité, c'est-à-dire sans forme déterminée.

Solutions:

- 1.** Le mot " ceci " désigne la substance, mais sans déterminer de nature particulière, on vient de le dire.
- 2.** Le pronom " ceci " ne montre pas les accidents eux-mêmes, mais la substance contenue sous les accidents, laquelle était d'abord du pain et est ensuite le corps du Christ. Car si ces accidents n'informent pas celui-ci, ils le contiennent cependant.
- 3.** La signification de cette proposition est comprise préalablement à la réalité signifiée selon l'ordre de nature, comme la cause est naturellement antérieure à l'effet, mais non selon l'ordre du temps, car cette cause coexiste avec son effet. Et cela suffit pour que cette proposition soit vraie.

ARTICLE 6: LES RELATIONS ENTRE LES DEUX FORMES

Objections:

1. De même que le corps du Christ commence à exister dans ce sacrement par la consécration du pain, de même le sang commence à exister par la consécration du vin. Donc, si les paroles de la consécration du pain produisaient leur effet avant la consécration du vin, il s'ensuivrait que dans ce sacrement on produirait le corps du Christ privé de sang. Ce qui est inadmissible.
2. Un sacrement unique ne comporte qu'un seul achèvement. C'est pourquoi, bien que le baptême comporte une triple immersion, la première immersion n'obtient pas son effet avant que la troisième soit terminée. Mais tout ce sacrement ne fait qu'un seul sacrement, comme on l'a vu plus haut. Donc les paroles consécatoires du pain n'obtiennent pas leur effet sans les paroles sacramentelles qui consacrent le vin.
3. Dans la forme de consécration du pain, déjà, il y a plusieurs paroles, dont les premières ne produisent leur effet que lorsque la dernière a été prononcée, comme on l'a vu. Donc, en vertu du même raisonnement, les paroles qui consacrent le corps du Christ n'ont d'effet que lorsqu'on a prononcé les paroles qui consacrent le sang du Christ.

Cependant: aussitôt dites les paroles de consécration du pain, on offre l'hostie consacrée à l'adoration des fidèles. On ne le ferait pas s'il n'y avait pas là le corps du Christ, car ce serait de l'idolâtrie. Donc les paroles de la consécration du pain obtiennent leur effet avant que soient prononcées les paroles de la consécration du vin.

Conclusion:

Certains docteurs anciens ont prétendu que ces deux formes, celles de la consécration du pain et du vin, s'attendent l'une l'autre pour agir, de telle façon que la première n'accomplit pas son effet avant que la seconde soit prononcée.

Mais cela est insoutenable. Car, comme on l'a vu, il est requis pour que la proposition: "Ceci est mon corps " soit vraie, à cause du verbe au présent, que la réalité signifiée coexiste dans le temps avec la signification même de la proposition. Autrement, si l'on devait attendre pour l'avenir la réalisation de ce qui est signifié, on emploierait un verbe au futur et non au présent on ne dirait pas: "Ceci est mon corps", mais " Ceci sera mon corps." Or la signification de cette proposition est achevée aussitôt qu'est achevée l'émission de ces paroles. C'est pourquoi il faut que la réalité signifiée soit aussitôt présente, car elle est l'effet de ce sacrement; autrement la proposition ne serait pas vraie. Cette thèse est contredite en outre par le rite de l'Eglise, qui adore le corps du Christ aussitôt après l'émission des paroles.

C'est pourquoi il ne faut pas dire que la première forme attend la seconde pour agir, mais qu'elle a son effet aussitôt.

Solutions:

1. C'est de ce raisonnement qu'est née l'erreur de ceux qui ont avancé la thèse susdites. Il faut donc comprendre que, après la consécration du pain, il y a là le corps du Christ en vertu du sacrement, et le sang en vertu de la concomitance réelle. Mais ensuite, après la consécration du vin, il y a là, inversement, le sang du Christ en vertu du sacrement et le corps du Christ en vertu de la concomitance réelle. Si bien que le Christ tout entier est présent sous chacune des deux espèces, comme on l'a déjà dit.

2. Ce sacrement est un par sa perfection, comme on l'a vu en commençant, c'est-à-dire en tant qu'il est constitué de deux choses: de nourriture et de boisson qui, toutes deux, possèdent par soi-même leur perfection. Tandis que les trois immersions du baptême sont ordonnées à un seul effet. C'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.

3. Les diverses paroles qui se trouvent dans la forme consécatoire du pain constituent la vérité d'une seule proposition; ce qui n'est pas le cas pour les paroles des diverses formes. C'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.

QUESTION 79: LES EFFETS DE CE SACREMENT

1. *Ce sacrement confère-t-il la grâce?* - 2. *L'effet de ce sacrement est-il l'obtention de la gloire,?* - 3. *L'effet de ce sacrement est-il la rémission du péché mortel?* - 4. *Le péché véniel est-il remis par ce sacrement?* - 5. *Toute la peine du péché est-elle remise par ce sacrement?* - 6. *Ce sacrement préserve-t-il des péchés futurs?* - 7. *Ce sacrement profite-t-il à d'autres qu'à ceux le consomment?* - 8. *Ce qui empêche l'effet de ce sacrement.*

ARTICLE 1: CE SACREMENT CONFÈRE-T-IL LA GRÂCE?

Objections:

1. Ce sacrement est une nourriture spirituelle. Or on ne donne de nourriture qu'au vivant. Puisque la vie spirituelle est constituée par la grâce, ce sacrement ne convient qu'à celui qui a déjà la grâce. La grâce n'est donc pas conférée par ce sacrement, en tant qu'il donnerait la grâce première. Semblablement, il ne la donne pas davantage en tant qu'il augmenterait la grâce; car la croissance spirituelle appartient, on l'a vu a, au sacrement de confirmation. La grâce n'est donc pas conférée par ce sacrement.

2. Ce sacrement est employé comme une réfection spirituelle. Mais la réfection spirituelle semble se rattacher davantage à l'utilisation de la grâce qu'au don de la grâce. Il apparaît donc que la grâce n'est pas conférée par ce sacrement.

3. Comme on l'a vu plus haut, dans ce sacrement " le corps du Christ est offert pour le salut du corps et le sang pour le salut de l'âme". Mais ce n'est pas le corps qui est sujet de la grâce: c'est l'âme, comme on l'a montré dans la deuxième Partie. Donc, au moins à l'égard du corps, la grâce n'est pas conférée par ce sacrement.

Cependant: le Seigneur dit en S. Jean (6, 52): "Le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde." Mais la vie spirituelle est donnée par la grâce. Donc la grâce est conférée par ce sacrement.

Conclusion:

L'effet de ce sacrement doit être considéré: 1° et à titre de principe à partir de ce qui est contenu dans ce sacrement, et qui est le Christ. Celui-ci, venant visiblement dans le monde, a apporté au monde la vie de la grâce (Jn 1, 17): "La grâce et la vérité a été faite par Jésus-Christ." Et de même, venant sacramentellement dans l'homme, il produit la vie de la grâce, selon cette parole (Jn 6, 58): "Celui qui me mange vivra par moi." Ce qui fait dire à S. Cyrille: "Le Verbe de Dieu vivifiant, s'unissant à la chair qui lui est propre, la rend vivifiante à son tour. Il convenait donc qu'il s'unisse d'une certaine façon à nos corps par sa chair sacrée et son sang précieux, que nous recevons pour une bénédiction vivifiante, dans le pain et le vin."

2° On considère l'effet de ce sacrement à partir de ce qui est représenté par ce sacrement, et c'est, comme on l'a vu, la passion du Christ. Et c'est pourquoi ce sacrement opère dans l'homme l'effet que la passion du Christ a opéré dans le monde.

D'où cette parole de Chrysostome commentant S. Jean (19, 34): "Aussitôt il jaillit du sang et de l'eau": "Puisque c'est de là que les saints mystères tirent leur principe, lorsque tu t'approches de la coupe redoutable, c'est comme si tu t'approchais du côté du Christ pour y boire." D'où cette parole du Seigneur lui-même, en S. Matthieu (26, 28): "Ceci est mon sang, qui sera répandu pour vous, en rémission des péchés."

3° On considère l'effet de ce sacrement à partir du mode selon lequel ce sacrement nous est donné; or il est donné par mode de nourriture et de boisson. Aussi tout l'effet que la nourriture et la boisson matérielle produisent à l'égard de la vie matérielle - sustenter, accroître, réparer et délecter - tout cela, ce sacrement le fait à l'égard de la vie spirituelle. Ainsi S. Ambroise: "Ceci est le pain de la vie éternelle, qui fortifie la substance de notre âme." Et Chrysostome, commentant S. Jean: "Il se présente à nous, qui désirons le toucher, le manger et l'embrasser." Si bien que le Seigneur dit lui-même (Jn 6, 56): "Ma chair est vraiment nourriture et mon sang est vraiment boisson."

4° On considère l'effet de ce sacrement à partir des espèces sous lesquelles ce sacrement est donné. D'où cette parole de S. Augustin: "Notre Seigneur a présenté son corps et son sang dans ces éléments qui, à partir d'une multitude, sont réduits à l'unité car l'un", le pain, " est une seule masse faite de

multiples grains; l'autre", le vin, " est un seul liquide fait de multiples grappes". Et il dit ailleurs: "Ô mystère de bonté, ô signe d'unité, ô lien de charité ! "

Et puisque le Christ et sa passion sont cause de la grâce, et que la réfection spirituelle et la charité ne peuvent exister sans la grâce: de tout ce qu'on vient de dire il apparaît avec évidence que ce sacrement confère la grâce.

Solutions:

1. On doit dire que ce sacrement possède par lui-même la vertu de conférer la grâce; car personne ne possède la grâce avant la réception de ce sacrement à moins qu'il ne l'ait reçu par un certain voeu, soit par lui-même, comme les adultes, soit par le voeu de l'Église, comme les tout-petits, ainsi qu'on l'a dit plus haut. Aussi revient-il à l'efficacité de sa vertu, au moins par le voeu qu'on en a, qu'on obtienne la grâce par laquelle on est vivifié spirituellement. Il reste donc que, lorsque le sacrement est reçu réellement, la grâce est augmentée et la vie spirituelle perfectionnée. Mais c'est autrement que par le sacrement de confirmation, dans lequel la grâce est augmentée et perfectionnée pour nous faire tenir bon contre les assauts extérieurs des ennemis du Christ. Tandis que, par notre sacrement, la grâce est augmentée et la vie spirituelle perfectionnée pour que l'homme soit parfait en lui-même, par union à Dieu.

2. Ce sacrement confère la grâce d'une façon spirituelle, avec la vertu de charité. Aussi le Damascène compare-t-il ce sacrement à la braise de la vision d'Isaïe. Car " la braise n'est pas du bois ordinaire, mais du bois uni au feu: c'est ainsi que le pain de la communion n'est pas du pain ordinaire, mais du pain uni à la divinité". Comme le dit S. Grégoire: "L'amour de Dieu n'est pas oisif; car, s'il existe, il fait de grandes choses." Aussi ce sacrement, autant que cela dépend de sa vertu, non seulement confère l'habitus de la grâce et de la vertu, mais encore l'excite à produire son acte, comme dit S. Paul (2 Co 5, 14): "La charité du Christ nous presse." De là vient que, par la vertu de ce sacrement, l'âme est spirituellement restaurée, du fait qu'elle est délectée et d'une certaine manière enivrée par la douceur de la bonté divine, selon la parole du Cantique (5, 1): "Mangez, mes amis, et buvez; et enivrez-vous, mes bien-aimés."

3. Parce que les sacrements opèrent le salut qu'ils signifient, on dit, selon une certaine assimilation, que, dans ce sacrement, " le corps est offert pour le salut du corps, et le sang pour le salut de l'âme", bien que l'un et l'autre opèrent pour le salut de tous deux, puisque le Christ tout entier est sous chacun d'eux, comme on l'a vu. Et bien que le corps ne soit pas sujet immédiat de la grâce, cependant l'effet de la grâce rejaillit sur le corps; puisque, présentement, " nous faisons de nos membres des armes pour la justice de Dieu " (Rm 6, 13) et que, dans l'avenir, notre corps partagera l'incorruption et la gloire de l'âme.

ARTICLE 2: L'EFFET DE CE SACREMENT EST-IL L'OBTENTION DE LA GLOIRE?

Objections:

1. L'effet est proportionné à sa cause. Mais ce sacrement convient aux voyageurs, d'où son nom de " viatique". Donc, puisque les voyageurs ne sont pas encore capables de posséder la gloire, il apparaît que ce sacrement ne cause pas l'obtention de la gloire.
2. La cause suffisante étant posée, l'effet est posé. Mais beaucoup reçoivent ce sacrement, qui ne parviendront jamais à la gloire, comme le montre S. Augustin. Ce sacrement n'est donc pas cause de l'obtention de la gloire.
3. Un être plus grand n'est pas produit par un être moindre. Car rien n'agit au-delà de son espèce. Mais c'est chose moindre de recevoir le Christ sous une apparence étrangère, ce qui a lieu dans ce sacrement, que de jouir de lui sous son apparence propre, ce qui est le fait de la gloire. Donc ce sacrement ne cause pas l'obtention de la gloire.

Cependant: il est dit en S. Jean (6, 52): "Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement." Mais la vie éternelle est la vie de la gloire. L'effet de ce sacrement est donc l'obtention de la gloire.

Conclusion:

On peut considérer dans ce sacrement d'une part ce dont il tient son effet, c'est-à-dire le Christ en personne, qu'il contient, et sa passion, qu'il représente. Et d'autre part ce par quoi il produit son effet, c'est-à-dire l'usage du sacrement et les espèces sacramentelles. Et à ce double point de vue, il revient à ce sacrement de causer l'obtention de la vie éternelle. En effet le Christ en personne, par sa passion, nous a ouvert l'accès de la vie éternelle: "Il est médiateur de la nouvelle alliance pour que, par l'intermédiaire de sa mort, ceux qui sont appelés reçoivent l'éternel héritage promis " (He 9, 15). C'est pourquoi on dit, dans la forme de ce sacrement: "Ceci est la coupe de mon sang, de la nouvelle et éternelle alliance." De même encore, la réfection produite par la nourriture spirituelle, et l'unité signifiée par les espèces du pain et du vin, sont bien possédées présentement, mais de manière imparfaite, alors qu'elles seront possédées de manière parfaite dans l'état de gloire. Aussi S. Augustin dit-il, sur le texte de S. Jean (6, 56): "Ma chair est vraiment une nourriture ": "Puisque les hommes demandent à la nourriture et à la boisson de n'avoir plus faim ni soif, en vérité cela n'est accordé que par cette nourriture et cette boisson qui rendent ceux qui les consomment immortels et incorruptibles dans la société des saints, où il y aura la paix, et une unité complète et parfaite."

Solutions:

1. La passion du Christ, en vertu de quoi ce sacrement opère, est bien cause suffisante de la gloire, mais non pas à ce point que par elle nous soyons introduits aussitôt dans la gloire: il faut d'abord " que nous souffrions avec lui", pour ensuite " être glorifiés avec lui " (Rm 8, 17). De la même façon ce sacrement ne nous introduit pas aussitôt dans la gloire, mais il nous donne la force de parvenir à la gloire. Et c'est pourquoi il est appelé " viatique". Ceci est figuré au 1^{er} livre des Rois (19, 8), où l'on raconte qu'Élie " mangea et but, et il marcha, dans la force procurée par cette nourriture, pendant quarante jours et quarante nuits, jusqu'à l'Horeb, la montagne de Dieu".

2. La passion du Christ ne produit pas son effet chez ceux qui ne se comportent pas envers elle comme ils le doivent; de même, ce sacrement ne procure pas la gloire à ceux qui ne le reçoivent pas comme il faut. Ce qui fait dire à S. Augustin: "Le sacrement est une chose, et la vertu du sacrement en est une autre. Beaucoup participent à l'autel et y trouvent la mort. Mangez donc spirituellement le pain du ciel: présentez-vous à l'autel avec innocence." Il n'y a donc pas à s'étonner si ceux qui ne gardent pas l'innocence n'obtiennent pas l'effet de ce sacrement.

3. Si l'on mange le Christ sous une apparence étrangère, cela tient à la notion même du sacrement, qui agit comme une cause instrumentale. Or rien n'empêche une cause instrumentale de produire un effet qui la dépasse, comme on l'a montré plus haut.

ARTICLE 3: L'EFFET DE CE SACREMENT EST-IL LA RÉMISSION DU PÉCHÉ MORTEL?

Objections:

1. On dit dans une oraison: "Que ce sacrement lave nos crimes." Mais les " crimes " désignent les péchés mortels. Donc les péchés mortels sont lavés par ce sacrement.

2. Ce sacrement agit par la vertu de la passion du Christ, de même que le baptême. Mais nous avons vu que les péchés mortels sont remis par le baptême. Ils le sont donc aussi par ce sacrement; d'autant plus qu'on dit, dans la forme de ce sacrement: "Qui sera répandu pour la multitude, en rémission des péchés."

3. On vient de voir que la grâce est conférée par ce sacrement. Mais c'est par la grâce que l'homme est justifié des péchés mortels, selon S. Paul (Rm 3, 24): "Nous avons été justifiés gratuitement par sa grâce." Donc les péchés mortels sont remis par ce sacrement.

Cependant: on lit dans la 1^{ère} aux Corinthiens (11, 29): "Celui qui mange et boit indignement mange et boit son propre jugement." Or la Glose dit à cet endroit que " celui qui mange et boit indignement, c'est celui qui est dans le crime, ou qui se comporte sans respect; et celui-là mange et boit son propre jugement, c'est-à-dire sa damnation". Donc celui qui est dans le péché mortel, du fait qu'il reçoit ce sacrement, accumule sur lui-même les péchés, plus qu'il n'obtient la rémission de son péché.

Conclusion:

On peut considérer la vertu de ce sacrement en se plaçant à deux points de vue. On peut considérer le sacrement en lui-même. A ce point de vue, ce sacrement a la vertu qu'il faut pour remettre n'importe quels péchés, en vertu de la passion du Christ, qui est la source et la cause de la rémission des péchés.

Mais on peut se placer à un autre point de vue et considérer ce sacrement par rapport à celui qui le reçoit, selon qu'on trouve en lui, ou non, obstacle à percevoir l'effet de ce sacrement. Or quiconque a conscience d'un péché mortel possède en lui-même un obstacle à percevoir l'effet de ce sacrement, parce qu'il n'est pas un sujet adapté à ce sacrement; d'une part, parce que spirituellement il n'a pas la vie, et ainsi il ne doit pas prendre une nourriture spirituelle, ce qui n'appartient qu'à un vivant; d'autre part, parce qu'il ne peut pas s'unir au Christ, - ce que réalise ce sacrement -, aussi longtemps qu'il est attaché au péché mortel. C'est pourquoi il est dit, au livre des *Croyances ecclésiastiques*: "Si l'âme est attachée au péché, la réception de l'eucharistie la charge plus qu'elle ne la purifie." Par conséquent, chez celui qui reçoit l'eucharistie avec la conscience d'un péché mortel, ce sacrement n'opère pas la rémission du péché.

Ce sacrement peut toutefois opérer la rémission du péché de deux façons. D'abord lorsqu'il n'est pas reçu effectivement, mais par vœu: c'est le cas de l'homme qui reçoit la justification première de son péché. Ensuite, lorsqu'il est reçu par un homme en péché mortel, mais qui n'a pas conscience de son péché et n'y est pas attaché. Peut-être en effet que, tout d'abord, il n'avait pas été suffisamment contrit; mais, venant avec dévotion et respect, il obtiendra par ce sacrement la grâce de la charité, qui rendra parfaites sa contrition et la rémission de son péchés.

Solutions:

1. Nous demandons " que ce sacrement lave nos crimes". Ou bien il s'agit de ceux dont nous n'avons pas conscience, selon la parole du Psaume (19, 13): "Purifie-moi, Seigneur, des fautes qui me sont cachées "; ou bien nous demandons que la contrition devienne parfaite en nous pour la rémission de nos péchés; ou bien encore nous prions pour obtenir la force d'éviter les crimes.

2. Le baptême est une génération spirituelle, qui est un passage du non-être spirituel à l'existence spirituelle; et il est donné par mode d'ablution. Aussi, à ces deux points de vue, il n'est pas illogique qu'un homme vienne au baptême avec la conscience du péché mortel. Mais, par l'eucharistie, l'homme absorbe le Christ par mode de nourriture spirituelle; ce qui ne convient pas à celui dont ses péchés font un mort. C'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.

3. La grâce est cause suffisante de la rémission du péché mortel; toutefois elle ne remet effectivement le péché mortel que lorsqu'elle est donnée au pécheur pour la première fois. Or ce n'est pas ainsi qu'elle est donnée dans ce sacrement. Par conséquent, l'argument ne porte pas.

ARTICLE 4: LE PÉCHÉ VÉNIEL EST-IL REMIS PAR CE SACREMENT?

Objections:

1. Ce sacrement, dit S. Augustin, est " le sacrement de la charité". Mais les péchés véniels ne sont pas contraires à la charité, comme on l'a vu dans la deuxième Partie. Puisque le contraire est enlevé par son contraire, il apparaît donc que les péchés véniels ne sont pas remis par ce sacrement.

2. Si les péchés véniels étaient remis par ce sacrement, la même raison pour laquelle un seul est remis ferait que tous le seraient. Mais il n'apparaît pas que tous soient remis; autrement il arriverait souvent qu'on n'aurait aucun péché véniel, ce qui s'oppose à la parole de S. Jean (1 Jn 1, 8): "Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-même." Donc aucun péché véniel n'est remis par ce sacrement.

3. Les contraires s'excluent réciproquement. Mais les péchés véniels n'interdisent pas de recevoir ce sacrement, car la parole en S. Jean (6, 59): "Si quelqu'un en mange, il ne mourra jamais " est ainsi commentée par S. Augustin " Approchez-vous de l'autel dans l'innocence pourvu que les péchés, fussent-ils quotidiens, ne soient pas mortels." Donc les péchés véniels, eux non plus, ne sont pas ôtés par ce sacrement.

Cependant: Innocent III dit que ce sacrement " détruit le péché véniel et préserve des péchés mortels".

Conclusion:

On peut considérer deux choses dans ce sacrement: le sacrement lui-même, et la " réalité " du sacrement.

Et des deux côtés on voit que ce sacrement possède une vertu pour la rémission des péchés véniels. Car ce sacrement se prend sous l'aspect d'un aliment nourrissant. Or la nutrition procurée par l'aliment est nécessaire au corps pour restaurer ce que perd quotidiennement par l'action de la chaleur naturelle. Et, sur le plan spirituel, il se produit en nous, quotidiennement, une déperdition due à l'ardeur de la convoitise, par les péchés véniels qui diminuent la ferveur de la charité, comme on l'a montré dans la deuxième Partie. C'est pourquoi il appartient à ce sacrement de remettre les péchés véniels. Aussi S. Ambroise dit-il qu'on mange ce pain quotidien " pour remédier à la faiblesse quotidienne".

Quant à la " réalité " de ce sacrement, c'est la charité, dont ce sacrement excite non seulement l'habitus, mais l'acte: c'est par là que les péchés véniels sont effacés. Il est donc évident que les péchés véniels sont remis par la vertu de ce sacrement.

Solutions:

1. Les péchés véniels, bien qu'ils ne s'opposent pas à la charité quant à son habitus, s'opposent cependant à la charité quant à la ferveur de son acte, qui est excitée par ce sacrement. C'est pour ce motif qu'il enlève les péchés véniels.

2. Il ne faut pas entendre cette parole de S. Jean en ce sens qu'il serait impossible, à aucun moment, de n'avoir à se reprocher aucun péché véniel, mais en ce sens que même les saints ne passent pas la vie présente sans commettre de péchés véniels.

3. La charité, que donne ce sacrement, a plus de force que les péchés véniels; car la charité, par son acte, enlève les péchés véniels, et cependant ceux-ci ne peuvent totalement empêcher l'acte de la charité. Et le même raisonnement vaut pour ce sacrement.

ARTICLE 5: TOUTE LA PEINE DU PÉCHÉ EST-ELLE REMISE PAR CE SACREMENT?

Objections:

1. Par ce sacrement, l'homme reçoit en lui l'effet de la passion du Christ, on l'a dit a, de même que par le baptême. Mais par le baptême l'homme reçoit la rémission de toute la peine, en vertu de la passion du Christ, qui a suffisamment satisfait pour tous les péchés, comme on l'a montré plus haut. Il apparaît donc que, par ce sacrement, l'homme reçoit rémission de toute la dette de peine.

2. Le pape Alexandre dit: "Il ne peut rien y avoir dans les sacrifices de plus grand que le corps et le sang du Christ." Mais par les sacrifices de l'ancienne loi l'homme satisfaisait pour ses péchés, car il est écrit dans le Lévitique (4 et 5): "Si un homme a péché, qu'il offre (ceci ou cela) pour son péché, et son péché lui sera remis." Donc, à bien plus forte raison, ce sacrement vaut-il pour la remise de toute la peine.

3. Il est évident que, par ce sacrement, quelque chose est acquitté de la dette de peine; c'est pourquoi on enjoint à certains, comme satisfaction, de faire célébrer des messes pour eux-mêmes. Mais la raison pour laquelle une partie de la peine est remise vaut aussi pour le reste, puisque la vertu du Christ, qui est contenue dans ce sacrement, est infinie. Il apparaît donc que, par ce sacrement, toute la peine est enlevée.

Cependant: à ce compte, on ne devrait imposer à personne aucune autre peine, comme on fait pour celui qui vient de recevoir le baptême.

Conclusion:

Ce sacrement est tout ensemble sacrifice et sacrement. Mais il a raison de sacrifice en tant qu'il est offert; et il a raison de sacrement en tant qu'il est mangé. Et c'est pourquoi il produit l'effet du sacrement en celui qui mange, tandis qu'il produit l'effet du sacrifice en celui qui offre, ou en ceux pour qui il est offert.

Donc, si on le considère en tant que sacrement, il a un double effet: l'un directement, en vertu du sacrement; l'autre en vertu d'une certaine concomitance, comme on l'a dit au sujet de ce qui est contenu dans le sacrements. En vertu du sacrement, il produit directement cet effet pour lequel il a été institué. Or, il n'a pas été institué en vue de satisfaire, mais pour produire une nutrition spirituelle par union au Christ et à ses membres, de même que la nourriture s'unit à celui qui est nourri. Mais, parce que cette unité se fait par la charité, dont la ferveur nous obtient la rémission non seulement

de la faute, mais encore de la peine, il s'ensuit que, par voie de conséquence, grâce à une certaine concomitance qui accompagne l'effet principal, on obtient rémission de la peine; non sans doute de la peine entière, mais selon la mesure de sa dévotion et de sa ferveur.

En tant qu'elle est sacrifice, au contraire, l'eucharistie a une puissance satisfactoire. Mais dans la satisfaction on considère davantage le sentiment de l'offrant que la quantité de l'oblation. Aussi le Seigneur dit-il en S. Luc (21, 4), au sujet de la veuve qui avait offert deux piécettes, qu'elle " a donné plus que tout le monde ". Aussi, bien que cette oblation de l'eucharistie, quant à sa quantité, suffise à satisfaire pour toute la peine, cependant elle a valeur satisfactoire à l'égard de ceux pour qui elle est offerte, ou même à l'égard de ceux qui l'offrent, selon la quantité de leur dévotion, et non pour toute la peine.

Solutions:

1. Le sacrement de baptême est directement ordonné à la rémission de la faute et de la peine, mais non l'eucharistie; car le baptême est donné à l'homme comme mourant avec le Christ; l'eucharistie lui est donnée comme devant être nourri et perfectionné par le Christ. La comparaison n'est donc pas valable.
2. Les autres sacrifices et oblations n'opéraient pas la rémission de toute la peine, ni selon la valeur de la chose offerte, comme c'est le cas dans notre sacrifice; ni selon la dévotion de l'homme, à cause de laquelle il arrive, ici aussi, que toute la peine n'est pas ôtée.
3. Si, par ce sacrement, une partie seulement de la peine est ôtée et non la peine tout entière, cela ne vient pas d'une insuffisance de la vertu du Christ, mais d'une insuffisance de dévotion chez l'homme.

ARTICLE 6: CE SACREMENT PRÉSERVE-T-IL DES PÉCHÉS FUTURS?

Objections:

1. Beaucoup, qui prennent comme il faut ce sacrement, tombent ensuite dans le péché. Cela n'arriverait pas si ce sacrement préservait des péchés futurs. L'effet de ce sacrement n'est donc pas de préserver des péchés futurs.
2. L'eucharistie est " le sacrement de la charité ", on l'a déjà dite. Mais il n'apparaît pas que la charité préserve des péchés futurs. Car celui qui a possédé une fois la charité peut la perdre par le péché, comme on l'a établi dans la deuxième Partie. Il apparaît donc que ce sacrement non plus ne préserve pas l'homme du péché.
3. L'origine du péché en nous est " la loi du péché, qui est dans nos membres " (Rm 7, 23). Mais l'atténuation de ce foyer de convoitise qu'est la loi du péché n'est pas donnée comme l'effet de ce

sacrement mais plutôt du baptême. Préserver des péchés futurs n'est donc pas l'effet de ce sacrement.

Cependant: le Seigneur dit en S. Jean (6, 50): "Tel est le pain qui descend du ciel, que celui qui en mange ne meurt pas." Cela ne peut évidemment pas s'entendre de la mort corporelle. Il faut donc comprendre que ce sacrement préserve de la mort spirituelle, qui est le péché.

Conclusion:

Le péché est comme la mort spirituelle de l'âme. On est donc préservé du péché futur à la manière dont le corps est préservé de la mort future. Cela se fait de deux façons. D'abord en ce que la nature de l'homme est fortifiée intérieurement contre les forces intérieures de destruction; c'est ainsi qu'on est préservé de la mort par la nourriture et les remèdes. Ensuite parce qu'on est protégé contre les attaques extérieures; et c'est ainsi qu'on est préservé par les armes dont on protège son corps.

Notre sacrement préserve du péché de ces deux façons. Car d'abord, du fait qu'il unit au Christ par la grâce, il fortifie la vie spirituelle de l'homme à la manière d'un aliment spirituel et d'un remède spirituel, selon cette parole du Psaume (104, 15): "Le pain fortifie le coeur de l'homme." Et S. Augustin dit: "Approche sans crainte, c'est du pain, non du poison."

Puis, en tant que ce sacrement est un signe de la passion du Christ, par quoi les démons ont été vaincus, il repousse toute attaque des démons. D'où cette parole de Chrysostome: "Nous quittons cette table comme des lions, en soufflant le feu, devenus redoutables au démon."

Solutions:

1. L'effet de ce sacrement est reçu dans l'homme selon sa condition d'homme, comme il arrive pour n'importe quelle cause active, dont l'effet est reçu dans une matière selon le mode de cette matière. Or l'homme, dans son état de voyageur, est dans une condition telle que son libre arbitre peut s'incliner au bien ou au mal ¹³. Aussi, bien que ce sacrement, autant qu'il dépend de lui, ait la vertu de préserver du péché, il n'enlève pourtant pas à l'homme la possibilité de pécher.

2. La charité aussi, autant qu'il dépend d'elle, préserve l'homme du péché: "L'amour du prochain ne fait pas le mal " (Rm 13, 10). Mais, à cause de l'inconstance du libre arbitre, il arrive qu'on pêche après avoir eu la charité; de même après avoir reçu ce sacrement.

3. Bien que ce sacrement ne soit pas directement ordonné à l'atténuation du foyer, il l'atténue cependant en vertu d'une certaine conséquence, en tant qu'il accroît la charité. Car, dit S. Augustin: "L'accroissement de la charité est la diminution de la convoitise." Et, directement, ce sacrement confirme le coeur de l'homme dans le bien. Par là encore, l'homme est préservé du péché.

ARTICLE 7: CE SACREMENT PROFITE-T-IL À D'AUTRES QU'À CEUX QUI LE CONSOMMENT?

Objections:

1. Ce sacrement est du même genre que les autres, puisqu'on le comprend dans la même énumération. Or, les autres sacrements ne profitent qu'à ceux qui les reçoivent. Ainsi le baptisé seul reçoit l'effet du baptême. Donc ce sacrement, lui aussi, ne profite qu'à celui qui le consomme.
2. L'effet de ce sacrement est l'obtention de la grâce et de la gloire, et la rémission de la faute, au moins vénielle. Donc, si ce sacrement produisait un effet chez d'autres que ceux qui le consomment, il pourrait arriver que quelqu'un obtienne et la grâce, et la gloire, et la rémission de la faute, sans avoir rien fait ni rien subi lui-même, parce qu'un autre aurait consommé ou offert ce sacrement.
3. Multipliez la cause, et vous multipliez l'effet. Donc, si ce sacrement profitait à d'autres qu'à ceux qui le consomment, il s'ensuivrait qu'il profiterait davantage à quelqu'un, si beaucoup le consommaient en mangeant beaucoup d'hosties consacrées à une seule messe. Or, telle n'est pas la coutume de l'Église, à savoir que beaucoup communient pour le salut de quelqu'un. Il n'apparaît donc pas que ce sacrement profite à un autre qu'à celui qui le consomme.

Cependant: dans la célébration de ce sacrement, on prie beaucoup pour les autres. Ce serait en vain si ce sacrement ne profitait pas à d'autres. Donc il ne profite pas seulement à ceux qui le consomment.

Conclusion:

Comme on l'a déjà dit, ce sacrement n'est pas seulement sacrement, il est encore sacrifice. Car en tant que, dans ce sacrement, la passion du Christ est rendue présente, par laquelle le Christ " s'est offert à Dieu en victime " (Ep 5, 2), il a raison de sacrifice. Mais en tant que, dans ce sacrement, la grâce est invisiblement donnée sous une apparence visible, il a raison de sacrement. Ainsi donc, ce sacrement profite à ceux qui le consomment et par mode de sacrement, et par mode de sacrifice, car il est offert pour tous ceux qui le consomment; en effet on dit dans le canon de la messe: "Quand nous recevrons, en communiant ici à l'autel, le Corps et le Sang infiniment saints de ton Fils, puissions-nous tous être comblés des grâces et des bénédictions du ciel " Mais aux autres, qui ne le consomment pas, il profite par mode de sacrifice, en tant qu'il est offert pour leur salut; aussi dit-on, au canon de la messe: "Souviens-toi, Seigneur, de tes serviteurs et de tes servantes... pour qui nous t'offrons, ou qui t'offrent eux-mêmes ce sacrifice de louange pour eux et pour tous les leurs, afin d'obtenir leur propre rédemption, la sécurité et le salut dont ils ont l'espérance." Et le Seigneur a manifesté ce double profit lorsqu'il a dit en S. Matthieu (26, 28): "qui pour vous " qui le consommez, " et pour beaucoup " d'autres, " sera répandu en rémission des péchés".

Solutions:

1. Ce sacrement l'emporte sur les autres en ce qu'il est sacrifice. Par conséquent la comparaison ne vaut pas.

2. La passion du Christ profite bien à tous en tant que est suffisante et pour la rémission de la faute, et pour l'obtention de la grâce et de la gloire, mais elle ne produit son effet qu'en ceux qui s'unissent à la passion du Christ par la foi et la charité; de même ce sacrifice, qui est le mémorial de la passion du Seigneur, ne produit son effet qu'en ceux qui sont unis à ce sacrement par la foi et la charité. Ce qui fait dire à S. Augustin: "Offre-t-on le corps du Christ, sinon pour ceux qui sont membres du Christ? " Aussi, au canon de la messe, ne prie-t-on pas pour ceux qui sont hors de l'Église. Quant aux autres, il leur profite plus ou moins, selon la mesure de leur dévotion.

3. Consommer l'eucharistie ressortit à sa raison de sacrement; mais l'offrir ressortit à sa raison de sacrifice. Et c'est pourquoi, du fait qu'un homme, ou même plusieurs, consomment le corps du Christ, cela n'augmente pas le secours que d'autres peuvent en recevoir. De même aussi, le fait qu'un prêtre consacre, à la même messe, un plus grand nombre d'hosties, ne multiplie pas l'effet de ce sacrement, parce qu'il n'y a jamais qu'un seul sacrifice. Car il n'y a pas plus de vertu dans un grand nombre d'hosties consacrées que dans une seule, puisque, dans toutes ou dans une seule, il n'y a jamais que le Christ tout entier. Et c'est pourquoi, si quelqu'un, au cours d'une seule messe, consomme beaucoup d'hosties consacrées, il ne participera pas à une plus grande efficacité du sacrement; tandis qu'en un plus grand nombre de messes, l'oblation du sacrifice est multipliée. Et c'est pourquoi l'efficacité du sacrifice et du sacrement est alors multipliées.

ARTICLE 8: CE QUI EMPÊCHE L'EFFET DE CE SACREMENT

Objections:

1. Commentant S. Jean (6, 59) " Vos pères, ont mangé la manne", S. Augustin dit: "Mangez spirituellement le pain du ciel, présentez-vous à l'autel avec innocence; pourvu que les péchés, fussent-ils quotidiens, ne soient pas mortels." Il en ressort que les péchés véniels, appelés ici quotidiens, n'empêchent pas la manducation spirituelle. Mais ceux qui mangent spirituellement perçoivent l'effet de ce sacrement. Donc les péchés véniels n'empêchent pas l'effet de ce sacrement.

2. En outre, ce sacrement n'a pas une moindre vertu que le baptême. Mais, on l'a dit plus haut, seule la " fiction " empêche l'effet du baptême, et les péchés véniels n'y ont pas de rapport, car, selon le livre de la Sagesse (1, 5) " L'Esprit-Saint, qui nous instruit, fuira l'homme menteur "; et l'Esprit Saint n'est cependant pas mis en fuite par les péchés véniels. Donc l'effet de ce sacrement, lui non plus, n'est pas empêché par les péchés véniels.

3. Rien de ce qui est écarté par l'action d'une cause ne peut empêcher l'effet de cette cause. Mais les péchés véniels sont ôtés par ce sacrement. Ils n'empêchent donc pas son effet.

Cependant: le Damascène dit: "Que le feu du désir qui est en nous, accru par l'ardeur qui vient de cette braise", c'est-à-dire de ce sacrement, " brûle nos péchés et illumine nos coeurs, pour que nous soyons transformés en feu et déifiés par la participation au feu divin". Mais le feu de notre désir, c'est-à-dire de notre amour, est empêché par les péchés véniels, qui empêchent la ferveur de la charité, comme on l'a établi dans la deuxième Partie. Donc les péchés véniels empêchent l'effet de ce sacrement.

Conclusion:

On peut prendre les péchés véniels à deux points de vue: selon qu'ils sont passés, ou selon qu'ils sont actuellement commis. Au premier point de vue, les péchés véniels n'empêchent aucunement l'effet de ce sacrement. Car il peut arriver que quelqu'un, après avoir commis de nombreux péchés véniels, s'approche avec dévotion de ce sacrement et en obtienne pleinement l'effet.

Au second point de vue, les péchés véniels n'empêchent pas totalement, mais partiellement, l'effet de ce sacrement. Car, nous l'avons dit, l'effet de ce sacrement n'est pas seulement l'obtention de la grâce habituelle ou de la charité, mais aussi une certaine réfection actuelle de douceur spirituelle. Or celle-ci est empêchée si quelqu'un s'approche de ce sacrement avec une âme distraite par les péchés véniels. Mais cela n'empêche pas l'accroissement de la grâce habituelle ou de la charité.

Solutions:

1. Celui qui s'approche de ce sacrement avec un péché véniel actuel, le mange spirituellement d'une façon habituelle, mais non actuelle. Par conséquent, il perçoit l'effet habituel de ce sacrement, mais non son effet actuel.

2 Le baptême n'est pas ordonné, comme ce sacrement, à l'effet actuel, c'est-à-dire à la ferveur de la charité. Car le baptême est une régénération spirituelle, par laquelle on acquiert la perfection première, qui est un habitus ou une forme; tandis que ce sacrement est une manducation spirituelle, qui comporte une délectation actuelle.

3. Cet argument vaut pour les péchés véniels passés, qui sont ôtés par ce sacrement.

Il faut ensuite étudier l'usage, ou manducation de ce sacrement. D'abord en général (Q. 80); ensuite nous verrons comment le Christ a usé de ce sacrement (Q. 81).

QUESTION 80: L'USAGE OU MANDUCATION DE CE SACREMENT, EN GÉNÉRAL

1. *Y a-t-il deux manières de manger ce sacrement: sacramentellement et spirituellement?* 2. *Le manger spirituellement convient-il seulement à l'homme?* - 3. *Le manger sacramentellement convient-il seulement à l'homme juste?* - 4. *Le pécheur commet-il un péché en le mangeant sacramentellement?* - 5. *La gravité de ce péché.* - 6. *Doit-on repousser le pécheur qui vient à ce sacrement?* - 7. *La pollution nocturne empêche-t-elle de recevoir ce sacrement?* - 8. *Doit-il être reçu seulement par ceux qui sont à jeun?* - 9. *Doit-on le proposer à ceux qui n'ont pas l'usage de la raison?* - 10. *Faut-il le recevoir quotidiennement?* - 11. *Est-il permis de s'en abstenir entièrement?* - 12. *Est-il permis de recevoir le corps du Christ sans recevoir son sang?*

ARTICLE 1: Y A-T-IL DEUX MANIÈRES DE MANGER CE SACREMENT: SACRAMENTELLEMENT ET SPIRITUELLEMENT?

Objections:

1. Le baptême est une régénération spirituelle, selon la parole du Seigneur en S. Jean (3, 5): "Si quelqu'un ne tenait pas de l'eau et de l'Esprit Saint..." De même, ce sacrement est une nourriture spirituelle. Aussi le Seigneur dit-il à son sujet (Jn 6, 64): "Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie." Mais à l'égard du baptême on ne distingue pas un double mode, sacramentel et spirituel. Cette distinction ne doit donc pas être employée non plus au sujet de notre sacrement.

2. Deux réalités, dont l'une est en vue de l'autre, ne doivent pas être distinguées comme appartenant à des espèces différentes, car l'une reçoit de l'autre son espèce. Mais la manducation sacramentelle s'ordonne à la manducation spirituelle comme à sa fin. On ne doit donc pas distinguer en les opposant manducation sacramentelle et manducation spirituelle.

3. Deux êtres, dont l'un ne peut exister sans l'autre, ne peuvent être distingués par opposition. Mais il apparaît que nul ne peut manger spirituellement s'il ne mange aussi sacramentellement; autrement les Pères de l'ancienne loi auraient mangé spirituellement ce sacrement. En outre, la manducation sacramentelle serait inutile si l'on pouvait, sans elle, obtenir la manducation spirituelle. Il est donc illogique de distinguer deux manducations, l'une sacramentelle et l'autre spirituelle.

Cependant: le texte de S. Paul (1 Co 11, 29): "Celui qui mange et boit indignement, etc." est ainsi commenté par la Glose: "Nous disons qu'il y a deux manières de manger: l'une est sacramentelle, et l'autre spirituelle."

Conclusion:

Dans la manducation de ce sacrement, deux choses sont à considérer: le sacrement en lui-même, et son effet. Nous avons déjà parlé des deux. La manière parfaite de manger ce sacrement est celle où on le reçoit de telle façon qu'on perçoit son effet. Mais il arrive parfois, nous l'avons dit, qu'on soit empêché de percevoir l'effet de ce sacrement; et cette manière de le manger est imparfaite. Puisque la différence entre le parfait et l'imparfait est un principe de division, la manducation sacramentelle,

par laquelle on consomme le sacrement sans obtenir son effet, est distinguée, par opposition, de la manducation spirituelle par laquelle on perçoit l'effet de ce sacrement, lequel unit spirituellement au Christ par la foi et la charité.

Solutions:

1. Même à l'égard du baptême et des autres sacrements on emploie une distinction semblable, car certains reçoivent seulement le sacrement, tandis que d'autres reçoivent en outre la " réalité " du sacrement. Il y a cependant une différence, car, du fait que les autres sacrements s'accomplissent dans l'emploi de la matière, recevoir le sacrement est l'accomplissement même du sacrement. Tandis que l'eucharistie s'accomplit dans la consécration de la matière, si bien que l'usage, qu'il soit sacramentel ou spirituel, est consécutif au sacrement.

D'autre part, dans le baptême aussi, et dans les autres sacrements qui impriment un caractère, ceux qui reçoivent le sacrement obtiennent toujours un effet spirituel qui est le caractère, ce qui n'arrive pas dans l'eucharistie. Par conséquent, dans l'eucharistie, l'usage sacramentel se distingue davantage de l'usage spirituel que dans le cas du baptême.

2. La manducation sacramentelle qui produit la manducation spirituelle ne se distingue pas de celle-ci par opposition, mais elle y est incluse. La manducation sacramentelle, qu'on distingue par opposition de la manducation spirituelle, est celle qui n'atteint pas son effet; c'est ainsi que l'être imparfait qui n'atteint pas à la perfection de l'espèce se distingue par opposition de l'être achevé.

3. Comme on l'a dit déjà, un homme peut percevoir l'effet du sacrement s'il possède celui-ci par voeu, bien qu'il ne le reçoive pas en réalité.

C'est ainsi que certains sont baptisés du " baptême d'Esprit ", à cause de leur désir du baptême, avant d'être baptisés du baptême d'eau; et de même, certains mangent spirituellement ce sacrement avant de le consommer sacramentellement. Mais cela arrive de deux façons. La première vient du désir de manger le sacrement lui-même; c'est ainsi qu'on dit qu'ils sont baptisés, ou qu'ils mangent spirituellement, mais non sacramentellement, ceux qui désirent recevoir ces sacrements depuis qu'ils sont institués. L'autre manière est figurative. C'est ainsi, d'après S. Paul, que les Pères de l'ancienne loi " ont été baptisés dans la nuée et dans la mer Rouge " et que " ils ont mangé la nourriture spirituelle et bu la boisson spirituelle " (1 Co 10, 2). Cependant la manducation sacramentelle n'est pas inutile; car la réception même du sacrement produit l'effet du sacrement avec plus de plénitude que le simple désir, comme on l'a vu plus haut à propos du baptême.

ARTICLE 2: MANGER SPIRITUELLEMENT CE SACREMENT CONVIENT-IL SEULEMENT À L'HOMME?

Objections:

1. La parole du Psaume (78, 25) " L'homme a mangé le pain des anges " est ainsi commentée par la glose: "C'est-à-dire le corps du Christ, qui est vraiment la nourriture des anges." Mais il n'en serait pas ainsi si les anges ne mangeaient pas spirituellement le Christ.

2. S. Augustin écrit: "Le Seigneur veut nous faire entendre que cette nourriture et cette boisson est la société de son corps et de ses membres, qui est l'Église dans les prédestinés." Mais les hommes ne sont pas seuls à appartenir à cette société. Les saints anges aussi. Donc les saints anges mangent spirituellement l'eucharistie.

3. S. Augustin dit: "Il faut manger spirituellement le Christ, parce qu'il dit lui-même (Jn 6, 57): "Celui qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui." " Or cela ne convient pas seulement aux hommes, mais aussi aux saints anges, dans lesquels le Christ demeure par la charité, et eux en lui. Il apparaît donc que la manducation spirituelle n'est pas réservée aux hommes, mais appartient aussi aux anges.

Cependant: S. Augustin écrit " Mangez spirituellement le pain pris à l'autel, approchez-vous de l'autel avec innocence." Mais il n'appartient pas aux anges de s'approcher de l'autel, comme pour y prendre quelque chose. Il n'appartient donc pas aux anges de manger spirituellement l'eucharistie.

Conclusion:

Ce sacrement contient bien le Christ lui-même, non pas sous son aspect propre, mais sous l'aspect du sacrement. On peut donc manger spirituellement le Christ lui-même de deux manières. Selon la première, on mange le Christ selon qu'il existe sous son aspect propre. C'est selon cette manière que les anges mangent spirituellement le Christ lui-même, en tant qu'ils lui sont unis par la jouissance de la charité parfaite et par la vision à découvert (c'est le pain que nous espérons manger dans la patrie), non par la foi, qui nous unit à lui ici-bas.

On peut manger spirituellement le Christ d'une seconde manière, en tant qu'il existe sous les espèces sacramentelles: c'est-à-dire en tant qu'on croit au Christ, avec le désir de manger ce sacrement. Et cela n'est pas seulement manger spirituellement le Christ, mais encore manger spirituellement ce sacrement. Cela n'appartient pas aux anges. C'est pourquoi, s'il est vrai que les anges mangent spirituellement le Christ, il ne leur convient pas de manger spirituellement ce sacrement.

Solutions:

1. La manducation du Christ dans ce sacrement est ordonnée, comme à sa fin, à la jouissance de la patrie: c'est ainsi que les anges jouissent de lui. Et puisque les moyens ordonnés à la fin découlent de cette fin, il s'ensuit que la manducation du Christ par laquelle nous le recevons dans ce sacrement découle en quelque sorte de la manducation par laquelle les anges jouissent du Christ dans la patrie. Et pour cette raison on dit que l'homme mange " le pain des anges ": parce que ce pain est, à titre premier et originel, celui des anges, qui jouissent de lui sous son aspect propre; d'une façon seconde et dérivée, il est le pain des hommes, qui reçoivent le Christ sous ce sacrement.

2. A la société du corps mystique appartiennent et les hommes et les anges; mais les hommes par la foi, et les anges par la vision à découvert. Or les sacrements sont proportionnés à la foi, par laquelle on voit la vérité " dans un miroir et d'une manière obscure". Et c'est pourquoi, dans le régime actuel, à parler en rigueur de termes, ce n'est pas aux anges mais aux hommes qu'il appartient de manger spirituellement ce sacrement.

3. Le Christ demeure dans les hommes, selon leur état présent, par la foi; mais il demeure dans les anges bienheureux par la vision à découvert. Et c'est pourquoi le cas est différent, comme on vient de le dire.

ARTICLE 3: MANGER LE CHRIST SACRAMENTELLEMENT CONVIENT-IL SEULEMENT À L'HOMME JUSTE?

Objections:

1. S. Augustin écrit " A quoi bon préparer tes dents et ton ventre? Crois, et tu manges. Car croire en lui, c'est manger le pain vivant." Mais le pécheur ne croit pas en lui, c'est-à-dire qu'il n'a pas la foi formée, qui consiste à croire " en Dieu", comme on l'a établi dans la deuxième Partie. Le pécheur ne peut donc pas manger ce sacrement, qui est " le pain vivant".

2. Ce sacrement est appelé par excellence " sacrement de la charité", comme on l'a vu i. Mais de même que les infidèles sont privés de la foi, de même tous les pécheurs sont privés de la charité. Or, les infidèles ne semblent pas pouvoir manger sacramentellement ce sacrement, puisqu'on l'appelle, dans la formule sacramentelle, " le mystère de la foi". Donc, pour la même raison, aucun pécheur ne peut manger sacramentellement le corps du Christ.

3. Le pécheur est plus abominable à Dieu que la créature privée de raison, car le Psaume (49, 2 1) dit, au sujet du pécheur: "L'homme établi dans les honneurs a manqué d'intelligence, il a été mis au rang des bêtes sans raison, et il leur est devenu semblable." Mais la bête sans raison, comme une souris ou un chien, ne peut recevoir ce sacrement, de même que le chien ne peut recevoir le sacrement de baptême. Donc, pour la même raison, aucun pécheur ne peut manger sacramentellement le corps du Christ.

Cependant: la parole du Seigneur en S. Jean (6, 59): "Si quelqu'un en mange, il ne mourra pas " est ainsi commentée par S. Augustin: "Beaucoup mangent à l'autel et y trouvent la mort; d'où la parole de l'Apôtre -. "Il mange et boit son jugement." " Mais il n'y a que les pécheurs qui meurent du fait de la communion. Donc les pécheurs aussi mangent sacramentellement le corps du Christ, et pas seulement les justes.

Conclusion:

Certains théologiens anciens se sont trompés à ce sujet, affirmant que le corps du Christ n'est pas même mangé sacramentellement par les pécheurs, mais que, aussitôt qu'il touche les lèvres du pécheur, le corps du Christ cesse d'exister sous les espèces sacramentelles.

Mais cette position est erronée. Car elle déroge à la vérité de ce sacrement; celle-ci implique, nous l'avons dit, que le corps du Christ ne cesse pas d'exister sous les espèces sacramentelles tant que celles-ci subsistent. Or les espèces subsistent, nous l'avons dit, aussi longtemps que subsisterait la substance du pain, si elle était là. Et il est évident que la substance du pain, lorsqu'elle est absorbée par un pécheur, ne disparaît pas aussitôt, mais demeure jusqu'à l'achèvement de la digestion par la chaleur naturelle. En conséquence est-ce aussi longtemps que le corps du Christ subsiste sous les espèces sacramentelles absorbées par le pécheur. On doit donc affirmer que le pécheur peut, lui aussi, manger sacramentellement le corps du Christ, et que ce n'est pas réservé au juste.

Solutions:

1. Ces paroles et d'autres semblables doivent s'entendre de la manducation spirituelle, qui ne convient pas aux pécheurs. C'est une mauvaise intelligence de ces paroles qui a amené l'erreur réfutée ci-dessus, parce que ses auteurs n'ont pas su distinguer entre manducation corporelle et manducation spirituelle.

2. Même si c'est un infidèle qui mange les espèces sacramentelles, il mange le corps du Christ dans le sacrement. C'est pourquoi l'on peut dire qu'il mange sacramentellement, si l'on détermine par cet adverbe ce qui est mangé. Mais si l'on se met au point de vue de celui qui mange, alors, à proprement parler, il ne mange pas sacramentellement, parce qu'il ne traite pas ce qu'il mange comme un sacrement, mais comme un aliment ordinaire. Sauf peut-être si cet infidèle avait l'intention de recevoir ce que l'Église confère, quand bien même il n'aurait pas la vraie foi à l'égard des autres articles, ou même à l'égard de ce sacrement.

3. Même si une souris ou un chien mange une hostie consacrée, la substance du corps du Christ ne cesse pas d'exister sous les espèces aussi longtemps que ces espèces subsistent, c'est-à-dire aussi longtemps que la substance du pain subsisterait; il en serait encore de même si l'hostie était jetée dans la boue. Et cela n'attente en rien à la dignité du corps du Christ, lequel a voulu être crucifié par les pécheurs sans que sa dignité en fût abaissée, d'autant plus que la souris ou le chien ne toucherait pas le corps du Christ sous son aspect propre, mais seulement sous les espèces sacramentelles.

Certains auteurs ont bien dit que, dès que le sacrement est touché par une souris ou un chien, aussitôt le corps du Christ cesse de s'y trouver. Cela encore déroge à la vérité du sacrement, comme on l'a dit ci-dessus.

Il ne faut pas dire, cependant, que l'animal sans raison mange sacramentellement le corps du Christ, car par sa nature il ne peut pas le traiter comme un sacrement. Ce n'est donc pas sacramentellement, mais c'est par accident qu'il mange le corps du Christ, comme un homme qui mangerait une hostie consacrée sans savoir qu'elle est consacrée. Et puisque ce qui est tel par accident ne forme pas une espèce, dans aucun genre, par conséquent cette manière de manger le corps du Christ ne peut

former une troisième manière qu'on distinguerait de la manducation sacramentelle et de la manducation spirituelle.

ARTICLE 4: LE PÉCHEUR COMMET-IL UN PÉCHÉ EN MANGEANT SACRAMENTELLEMENT LE CORPS DU CHRIST?

Objections:

1. Le Christ ne jouit pas, sous les espèces sacramentelles, d'une dignité supérieure à celle dont il jouit sous son aspect propre. Mais les pécheurs qui touchaient le corps du Christ dans sa nature propre ne péchaient pas; bien au contraire, ils recevaient le pardon de leurs péchés, comme la pécheresse de S. Luc (7, 36). Et S. Matthieu dit (14, 36): "Tous ceux qui touchaient la frange de son vêtement ont été sauvés." Donc ils ne pêchent pas, mais au contraire ils obtiennent le salut en mangeant le sacrement du corps du Christ.

2. Ce sacrement est, comme les autres, un remède spirituel. Mais on administre un remède aux malades pour les sauver; le Seigneur dit en S. Matthieu (9, 12): "Ce ne sont pas les bien portants mais les mal portants qui ont besoin de médecin." Or, les malades ou les mal portants, dans le domaine spirituel, ce sont les pécheurs. Donc ceux-ci peuvent manger ce sacrement sans pécher.

3. Ce sacrement, puisqu'il contient le Christ, appartient à la catégorie des biens suprêmes, que S. Augustin définit: "Ceux dont nul ne peut faire mauvais usage." Or nul ne pèche sinon en faisant mauvais usage d'une chose. Donc aucun pécheur ne commet de péché en mangeant ce sacrement.

4. Ce sacrement est perçu par la vue tout aussi bien que par le goût et par le toucher. Donc, si un pécheur commettait un péché en prenant ce sacrement, il pécherait aussi en le voyant. Ce qui est évidemment faux, puisque l'Église propose ce sacrement à la vue et à l'adoration de tous. Donc un pécheur ne commet pas de péché du fait qu'il mange ce sacrement.

5. Il arrive parfois qu'un pécheur n'a pas conscience de son péché. Et cependant il ne semble pas qu'un tel homme commette un péché en mangeant le corps du Christ; car, à ce compte, tous ceux qui le mangent commettraient un péché, comme s'exposant au danger, puisque l'Apôtre dit (1 Co 4, 4): "Ma conscience ne me reproche rien, mais je n'en suis pas justifié pour autant." Il n'apparaît donc pas que le pécheur tombe dans une nouvelle faute s'il mange ce sacrement.

Cependant: S. Paul dit (1 Co 11, 29) "Celui qui mange et qui boit indignement mange et boit son propre jugement", c'est-à-dire sa condamnation. Et la Glose précise ce passage: "Il mange et boit indignement, celui qui est dans le péché, ou qui traite le sacrement avec irrévérence." Donc celui qui est dans le péché mortel, s'il reçoit ce sacrement, acquiert sa condamnation, en commettant un nouveau péché mortel.

Conclusion:

Dans ce sacrement comme dans les autres, ce qui est sacrement est signe de ce qui est la réalité du sacrement. Or celle-ci est double, nous l'avons vu. L'une est signifiée et contenue, c'est le Christ lui-même. L'autre est signifiée et non contenue, c'est le corps mystique du Christ, c'est-à-dire la société des saints. Quiconque mange ce sacrement signifie donc par là même qu'il est uni au Christ et incorporé à ses membres. C'est là le fait de la foi formée, qui ne coexiste jamais avec le péché mortel. Il est évident, par conséquent, que quiconque mange ce sacrement avec un péché mortel commet une fausseté dans ce sacrement. Il encourt donc le sacrilège, comme violant le sacrement. Et c'est pour cela qu'il commet un nouveau péché mortel.

Solutions:

1. Le Christ qui se manifestait sous son aspect propre ne s'offrait pas au contact des hommes en signe d'union spirituelle avec lui, ainsi qu'il le fait à ceux qui vont le manger dans ce sacrement. Par conséquent les pécheurs qui le touchaient sous son aspect propre n'encouraient pas le crime de fausseté à l'égard des réalités divines, comme les pécheurs qui mangent ce sacrement.

En outre, le Christ présentait encore " une chair semblable à celle du péché " : il était donc normal qu'il s'offrît au contact des pécheurs. Mais lorsque cette ressemblance fut écartée par la gloire de la résurrection, il interdit de le toucher à la femme dont la foi était insuffisante à son égard. Aussi lui dit-il, en S. Jean (20, 17): "Ne me touche pas: car je ne suis pas encore monté vers mon Père " c'est-à-dire " dans ton coeur", commente S. Augustin. Par conséquent les pécheurs, qui manquent de foi formée envers le Christ, se voient interdire le contact de ce sacrement.

2. N'importe quel remède ne convient pas; cela dépend de l'état du malade. Le fortifiant qu'on donne à un malade dont la fièvre est tombée ferait du mal à un fiévreux. C'est ainsi que le baptême et la pénitence sont comme des remèdes destinés à purifier de la fièvre du péché, tandis que ce sacrement est un fortifiant, réservé à ceux qui sont délivrés du péché.

3. Par ces " biens suprêmes", S. Augustin entend les vertus de l'âme " dont nul ne peut faire mauvais usage", pour en faire les principes d'un usage mauvais. Mais on peut en faire mauvais usage, à titre d'objets de celui-ci: on le voit bien chez ceux qui tirent orgueil de leurs vertus. C'est ainsi que ce sacrement, autant qu'il est en lui, n'est pas principe, mais peut être objet d'un mauvais usage. Ce qui fait dire à S. Augustin: "Beaucoup reçoivent indignement le corps du Christ; cela nous enseigne combien il faut se garder de mal user d'une bonne chose. Voilà en effet que le mal s'accomplit par le bien, lorsqu'une chose bonne est prise de mauvaise façon. Le contraire est arrivé à l'Apôtre lorsqu'il prit le mal de bonne façon, c'est-à-dire lorsqu'il supporta avec patience l'aiguillon de Satan."

4. Par la vue on ne perçoit pas le corps même du Christ, mais seulement son sacrement, c'est-à-dire que la vue n'atteint pas la substance du corps du Christ, mais seulement les espèces sacramentelles, comme on l'a déjà dit. Tandis que celui qui mange, ne mange pas seulement les espèces sacramentelles mais aussi le Christ qui leur est présent. Par suite, la vue du corps du Christ n'est interdite à aucun de ceux qui ont reçu le sacrement du Christ, à savoir le baptême. Tandis que les non-baptisés ne sont même pas admis à regarder ce sacrement, comme le montre Denys. Mais on ne

doit admettre à manger le sacrement que ceux qui sont unis au Christ, non seulement sacramentellement, mais encore réellement.

5. Si quelqu'un n'a pas conscience de son péché, cela peut arriver de deux façons. Ou bien c'est sa faute: soit que, par son ignorance du droit, laquelle n'est pas excusante, il ne tienne pas pour péché ce qui est péché, par exemple si un fornicateur estime que la fornication simple n'est pas un péché mortel; soit qu'il s'examine avec négligence, contrairement au précepte de l'Apôtre (1 Co 11, 28): "Que chacun se scrute soi-même, et qu'alors seulement il mange de ce pain et boive à cette coupe." En ce cas le pécheur ne commet pas moins un nouveau péché en mangeant le corps du Christ, bien qu'il n'ait pas conscience de son péché, car cette ignorance même est chez lui un péché.

Ou bien cela peut arriver sans qu'il commette de faute - par exemple le pécheur a regretté son péché, mais sa contrition n'était pas suffisante. Dans ce cas il ne pèche pas en mangeant le corps du Christ, parce que l'homme ne peut savoir avec certitude s'il a une véritable contrition. Car il suffit qu'il trouve en lui des signes de contrition, par exemple qu'il s'afflige des péchés passés et se propose de prendre garde aux péchés futurs.

S'il ignore que ce qu'il a fait était un péché, en raison de son ignorance du fait, laquelle est excusante, par exemple s'il s'est approché d'une femme étrangère en croyant que c'était sa femme, on ne doit pas pour cela le déclarer pécheur.

De même encore, s'il a totalement oublié son péché, il suffit, pour effacer celui-ci, d'une contrition générale, comme on le dira plus loin. Il ne faut donc plus le déclarer pécheur.

ARTICLE 5: LA GRAVITÉ DE CE PÉCHÉ

Objections:

1. Sur la parole de S. Paul (1 Co 11, 27): "Quiconque mangera indignement le pain et boira indignement le calice du Seigneur, sera coupable du corps et du sang du Seigneur", la Glose commente: "Il sera puni comme s'il avait tué le Christ." Mais il semble que le péché de ceux qui ont tué le Christ fut le plus grave de tous. Le péché de celui qui s'approche de la table du Seigneur en ayant conscience d'un péché est donc le plus grave de tous les péchés.

2. S. Jérôme écrit: "Qu'as-tu à faire avec les femmes toi qui, à l'autel, converses avec Dieu? Dis-moi, prêtre, dis-moi, clerc, comment baisses-tu le Fils de Dieu avec les mêmes lèvres dont tu as baisé les lèvres de la prostituée? Ô Judas, c'est par un baiser que tu trahis le Fils de l'homme " Ainsi apparaît-il que le débauché qui s'approche de la table du Christ pèche comme a péché Judas, dont le péché fut le plus grave. Mais beaucoup de péchés sont plus graves que le péché de débauche; et surtout le péché d'infidélité. Donc le péché de n'importe quel pécheur qui s'approche de la table du Christ est le plus grave de tous.

3. L'impureté spirituelle est plus abominable à Dieu que l'impureté corporelle. Mais si un homme jetait le corps du Christ dans la boue ou dans le fumier, son péché serait considéré comme très grave. Il pèche donc plus gravement encore s'il le mange en état de péché, ce qui est l'impureté spirituelle. Donc ce péché est le plus grave de tous.

Cependant: sur cette parole en S. Jean (15, 22): "Si je n'étais pas venu, et si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché", S. Augustin" explique qu'il faut l'entendre du péché d'infidélité " qui englobe tous les péchés". Il apparaît ainsi que ce péché n'est pas le plus grave de tous, mais plutôt le péché d'infidélité.

Conclusion:

Comme on l'a établi dans la deuxième Partie, un péché peut être dit plus grave qu'un autre de deux façons: par soi, ou par accident. Par soi, c'est-à-dire selon sa notion spécifique, qui se prend du côté de son objet. A ce titre, plus le bien auquel le péché s'oppose est important, plus le péché est grave. Et parce que la divinité du Christ l'emporte sur son humanité, et que son humanité l'emporte sur les sacrements de son humanité, il s'ensuit que les péchés les plus graves sont ceux que l'on commet contre la divinité elle-même, comme le péché d'infidélité et le péché de blasphème. En deuxième lieu, vient la gravité des péchés commis contre l'humanité du Christ; d'où cette sentence en S. Matthieu (12, 32): "Quiconque dira une parole contre le Fils de l'homme, cela lui sera pardonné; mais pour qui l'aura dite contre l'Esprit Saint, il n'y aura de pardon ni dans ce monde-ci, ni dans le monde à venir." En troisième lieu viennent les péchés commis contre les sacrements, lesquels se rattachent à l'humanité du Christ. Et après ceux-là viennent les autres péchés, contre les simples créatures.

Mais par accident, un péché est plus grave qu'un autre du côté de celui qui pèche. Par exemple le péché qui vient de l'ignorance ou de la faiblesse est plus léger que celui qui vient du mépris ou d'une connaissance certaine; et la même considération vaut pour les autres circonstances. A ce titre, ce péché peut être plus grave chez certains, comme chez ceux qui s'approchent de ce sacrement par mépris actuel, avec conscience de leur péché; chez d'autres il sera moins grave, par exemple chez ceux qui s'approchent de ce sacrement avec conscience de leur péché, parce qu'ils craignent de dévoiler celui-ci.

On voit ainsi que ce péché est plus grave que beaucoup d'autres objectivement, en raison de son espèce, mais qu'il n'est pas le plus grave de tous.

Solutions:

1. Le péché de ceux qui mangent indignement ce sacrement est comparé au péché des meurtriers du Christ parce que ces deux péchés se ressemblent, étant commis contre le corps du Christ; mais ils diffèrent quant à la gravité du crime. Car le péché des meurtriers du Christ fut beaucoup plus grave. D'abord parce que leur péché s'attaqua au corps du Christ sous son aspect propre, tandis que celui dont nous parlons affecte le corps du Christ sous son aspect sacramentel. Ensuite parce que le péché des meurtriers venait de l'intention de nuire au Christ, à la différence du péché qui nous occupe.

2. Le débauché qui reçoit le corps du Christ est comparé à judas donnant un baiser au Christ, selon une ressemblance dans leur crime parce que tous deux offensent le Christ avec le signe de l'amour, mais non pas quant à la gravité du crime, comme on vient de le dire. Et cette ressemblance s'applique aussi bien aux autres pécheurs qu'aux débauchés; car tous les péchés mortels s'opposent à l'amour du Christ, dont ce sacrement est le signe, et d'autant plus que les péchés sont plus graves. Cependant, à un certain point de vue, le péché d'impureté rend l'homme moins capable de recevoir ce sacrement, en tant que par ce péché l'esprit est davantage soumis à la chair, et qu'ainsi la ferveur de la dilection, requise dans ce sacrement, se trouve empêchée.

Mais l'obstacle qui s'oppose à la charité en elle-même a plus de poids que celui qui entrave sa ferveur. C'est pourquoi le péché d'infidélité, qui sépare radicalement l'homme de l'unité de l'Église, à parler dans l'absolu, rend l'homme tout à fait incapable de recevoir ce sacrement, qui est le sacrement de l'unité ecclésiastique, comme nous l'avons dit. Par conséquent l'infidèle en recevant ce sacrement pèche plus gravement que le fidèle pécheur; et il méprise davantage le Christ en tant qu'il est dans ce sacrement, surtout s'il ne croit pas que le Christ y est vraiment. Car, autant qu'il dépend de lui, il diminue la sainteté de ce sacrement, ainsi que la vertu du Christ qui opère dans ce sacrement, ce qui est mépriser précisément le sacrement en lui-même. Tandis que le fidèle qui le mange avec conscience de son péché ne méprise pas ce sacrement en lui-même mais plutôt dans son usage, en le recevant indignement. Aussi l'Apôtre pour définir le motif de ce péché, dit-il (1 Co 11, 29) qu'on " ne discerne pas le corps du Seigneur", c'est-à-dire qu'on ne le distingue pas des autres nourritures; et c'est ce que fait au suprême degré celui qui ne croit pas à la présence du Christ dans ce sacrement.

3. Celui qui jetterait ce sacrement dans la boue pécherait beaucoup plus gravement que celui qui s'en approche avec la conscience d'un péché mortel. D'abord parce qu'il le ferait dans l'intention de souiller ce sacrement; ce qui n'est pas l'intention du pécheur recevant indignement le corps du Christ.

Ensuite parce que l'homme pécheur est capable de grâce; il est donc davantage en mesure de recevoir ce sacrement que n'importe quelle créature dénuée de raison. Il traiterait donc ce sacrement de la façon la plus contraire à son institution, celui qui le jetterait pour être mangé par les chiens ou pour être piétiné dans la boue.

ARTICLE 6: DOIT-ON REPOUSSER LE PÉCHEUR QUI VIENT À CE SACREMENT?

Objections:

1. On ne doit jamais enfreindre un précepte du Christ, ni pour éviter le scandale, ni pour épargner le déshonneur à qui que ce soit. Mais le Seigneur a donné ce précepte (Mt 7, 6): "Ne donnez pas aux chiens ce qui est sacré." C'est ce qu'on fait au plus haut point lorsqu'on accorde ce sacrement aux pécheurs. Donc, ni pour éviter le scandale, ni pour éviter le déshonneur à qui que ce soit, on ne doit donner ce sacrement au pécheur qui le demande.

2. De deux maux il faut choisir le moindre. Mais il semble qu'il y ait un moindre mal si un pécheur est diffamé, ou même si on lui donne une hostie non consacrée, que s'il mange le corps du Christ et pèche ainsi mortellement. Il semble donc qu'on doit choisir plutôt de diffamer le pécheur qui demande le corps du Christ, ou de lui donner une hostie non consacrée.

3. On donne parfois le corps du Christ à ceux qui sont suspects d'un crime, pour les démasquer. On lit en effet dans les *Décrets*: "Il arrive souvent que des vols soient commis dans les monastères. Aussi avons-nous décidé que, quand les frères eux-mêmes doivent se justifier de tels crimes, la messe soit célébrée par l'abbé, ou par un des frères présents, et qu'à la fin de la messe, tous communient avec ces paroles: "Voici le corps du Christ, pour te servir d'épreuve aujourd'hui." Et plus loin: "Si l'on accuse un évêque ou un prêtre d'un maléfice, il doit chaque fois célébrer la messe et communier, et chaque fois montrer qu'il est innocent de ce dont on l'accuse." Mais il ne faut pas dénoncer les pécheurs occultes, parce que, s'ils ont perdu toute vergogne, ils pécheront plus hardiment, dit S. Augustin. Donc on ne doit pas donner le corps du Christ aux pécheurs occultes, même s'ils le demandent.

Cependant: sur la parole du Psaume (22, 30): "Tous les puissants de la terre mangeront et adoreront", S. Augustin dit: "Le ministre sacramental n'interdisait pas aux puissants de la terre", c'est-à-dire aux pécheurs, "de manger à la table du Seigneur".

Conclusion:

Au sujet des pécheurs, il faut distinguer. Les uns sont des pécheurs occultes. D'autres sont des pécheurs publics, soit parce que le fait est évident, comme pour les usuriers et les brigands avérés, ou bien par suite d'un jugement ecclésiastique ou civil. Aux pécheurs publics, on ne doit pas, même s'ils la demandent, donner la sainte communion. Aussi S. Cyprien écrit-il: "Dans ta charité, tu as jugé bon de me consulter sur ce que je pense des comédiens et de ce magicien qui, installé chez vous, s'obstine encore dans ses pratiques infâmes: faut-il leur donner la sainte communion avec les autres chrétiens? Je pense qu'il ne convient ni à la majesté divine, ni à l'enseignement de l'Évangile que la pureté et l'honneur de l'Église soient souillés par un contact aussi honteux et infâme."

Mais si, au lieu d'être des pécheurs publics, ce sont des pécheurs occultes, on ne peut leur refuser la sainte communion, s'ils la demandent. Puisque tout chrétien, du fait même qu'il a été baptisé, a été admis à la table du Seigneur, on ne peut le priver de son droit que pour un motif manifeste. C'est pourquoi, sur le texte (1 Co 5, 11): "Si quelqu'un parmi vous porte le nom de frère..." la glose d'Augustin donne cette explication: "Nous ne pouvons interdire la communion à qui que ce soit, à moins qu'il ait avoué de lui-même, ou qu'il ait été cité et confondu par un jugement ecclésiastique ou civil."

Cependant, le prêtre qui a connaissance d'un crime peut avertir en secret le pécheur occulte, ou avertir en public tous les fidèles d'une façon générale, de ne pas s'approcher de la table du Seigneur avant de s'être repentis et de s'être réconciliés avec l'Église. Car, après la pénitence et la réconciliation, on ne doit pas refuser la communion même aux pécheurs publics, surtout à l'article de la mort. Aussi trouve-t-on cette prescription dans un concile de Carthage: "Aux comédiens et aux

gens de condition analogue, ou aux apostats, qui sont revenus à Dieu, qu'on ne refuse pas la réconciliation."

Solutions:

1. Il est interdit de donner les choses saintes aux "chiens", c'est-à-dire aux pécheurs publics. Mais on ne peut pas punir publiquement les péchés occultes: il faut les laisser au jugement de Dieu.

2. Sans doute, qu'un pécheur occulte commette un nouveau péché mortel en mangeant le corps du Christ, cela est pire que sa diffamation; cependant, pour le prêtre qui donne le corps du Christ, il est pire de pécher mortellement en diffamant injustement un pécheur occulte que de permettre à celui-ci de pécher lui-même mortellement. Car personne ne peut commettre un péché mortel pour délivrer autrui du péché. Aussi S. Augustin dit-il: "Il serait très dangereux d'admettre cet échange, de faire nous-mêmes quelque chose de mal pour qu'un autre ne fasse pas un mal plus grave." Cependant le pécheur occulte devrait choisir plus volontiers d'être diffamé que d'approcher indignement de la table du Seigneur.

En tout cas on ne doit pas donner une hostie non consacrée à la place d'une hostie consacrée; car le prêtre qui ferait cela, autant qu'il dépendrait de lui, ferait commettre une idolâtrie à ceux qui croient l'hostie consacrée, qu'il s'agisse des autres assistants, ou du communiant lui-même. Comme dit S. Augustin: "Que personne ne mange la chair du Christ qu'il ne l'ait d'abord adorée." Aussi est-il écrit dans la décrétale sur la célébration de la messe: "Bien que celui qui a conscience d'un crime et se juge indigne pêche gravement s'il passe outre, cependant il semble plus coupable, celui qui a l'audace d'accomplir une démarche simulée."

3. Ces décrets ont été abrogés par des documents *En sens contraire* des pontifes romains. Le pape Étienne dit en effet: "Les sacrés canons ne permettent pas d'extorquer un aveu à qui que ce soit par l'épreuve du fer rouge ou de l'eau bouillante. Dans notre droit, les délits doivent être jugés sur un aveu spontané, ou sur une preuve faite par l'audition publique de témoins. Quant aux délits occultes et inconnus, il faut les laisser à celui qui, seul, connaît les coeurs des enfants des hommes." Et l'on trouve la même décision dans la décrétale sur les expiations car en tout cela, on semble tenter Dieu; aussi de tels procédés ne peuvent-ils être employés sans péché. Et il semblerait très grave que dans ce sacrement, qui a été institué pour être un remède de salut, quelqu'un trouve un jugement de mort. Donc, en aucun cas, on ne doit donner le corps du Christ à un suspect par manière d'épreuve.

ARTICLE 7: LA POLLUTION NOCTURNE EMPÊCHE-T-ELLE DE RECEVOIR CE SACREMENTS?

Objections:

1. Nul n'est empêché de recevoir le corps du Christ, sinon par le péché. Mais la pollution nocturne est un accident qui ne comporte pas de péché. S. Augustin dit en effet: "L'image qui accompagne la

réflexion du prédicateur, lorsqu'elle se reproduit dans la vision d'un rêve, de telle sorte qu'on ne fasse pas de différence entre elle et un rapprochement réel des corps, cette image émeut aussitôt la chair, et ce mouvement de la chair a ses suites habituelles; mais cela se fait sans péché, du moment qu'en état de veille on a parlé de ces choses sans péché - et, pour en parler, il fallait bien y avoir réfléchi." Donc la pollution nocturne n'interdit pas à l'homme de recevoir ce sacrement.

2. S. Grégoire dit dans une lettre à S. Augustin de Cantorbéry: "Si quelqu'un s'unit à sa femme non pas dans l'entraînement de la convoitise, mais seulement pour procréer des enfants, nous devons le laisser libre d'entrer dans l'église ou de recevoir le sacrement du corps du Seigneur: car il ne doit pas subir d'interdiction de notre part, celui qui, au milieu du feu, sait échapper à la flamme." Ainsi est-il évident que la pollution charnelle, même pendant la veille, si elle ne comporte pas de péché, n'interdit pas à l'homme de recevoir le corps du Christ. Beaucoup moins encore, par conséquent, une pollution nocturne qui s'est produite pendant le sommeil.

3. La pollution nocturne semble ne comporter qu'une impureté corporelle. Mais d'autres impuretés corporelles qui, dans l'ancienne loi, interdisaient l'entrée du sanctuaire, n'empêchent pas, dans la loi nouvelle, de recevoir ce sacrement, comme celles de la femme qui vient d'accoucher, qui a ses règles, ou qui souffre d'un flux de sang, selon la lettre de S. Grégoire à S. Augustin de Cantorbéry. Il apparaît donc que la pollution nocturne n'empêche pas davantage de recevoir ce sacrement.

4. Le péché véniel n'empêche pas de recevoir ce sacrement, et pas même le péché mortel, après qu'on en a fait pénitence. Mais supposé que la pollution nocturne ait eu pour cause un péché antécédent, l'intempérance ou des pensées impures: la plupart du temps un tel péché est véniel; et si parfois il est mortel, il peut arriver que le matin on se repente et que l'on confesse son péché. Il apparaît donc qu'on ne doit pas être écarté de la réception de ce sacrement.

5. L'homicide est un péché plus grave que la fornication. Mais si quelqu'un rêve la nuit qu'il commet un homicide ou un vol, ou tout autre péché, on ne l'écarte pas pour autant de la réception du corps du Christ. Il apparaît donc qu'une fornication qu'on a rêvée, avec la pollution qui en a résulté, empêche moins encore de recevoir ce sacrement.

Cependant: il est écrit dans le Lévitique (15, 16): "Lorsqu'un homme aura un épanchement séminal, il sera impur jusqu'au soir." Mais celui qui est impur n'a pas accès aux sacrements. Il apparaît donc que la pollution nocturne interdit de recevoir ce sacrement, qui est le plus grand de tous.

Conclusion:

Au sujet de la pollution nocturne on peut considérer deux points de vue: selon le premier, elle interdit nécessairement la réception de ce sacrement; selon le second, elle l'interdit non pas nécessairement, mais pour une raison de convenance.

Ce qui écarte nécessairement de la réception de ce sacrement, c'est uniquement le péché mortel. Et bien que la pollution nocturne, considérée en elle-même, ne puisse être péché mortel, il arrive parfois néanmoins, en raison de sa cause, qu'un péché mortel y soit attaché. Il faut donc considérer la

cause de la pollution nocturne. Parfois, en effet, la pollution provient d'une cause spirituelle extrinsèque, c'est-à-dire d'une illusion des démons qui, on l'a vu dans la première Partie, peuvent susciter des images dont l'apparition entraîne quelque fois une pollution. Parfois aussi la pollution provient d'une cause spirituelle intrinsèque, c'est-à-dire de pensées antérieures. Et parfois d'une cause corporelle intrinsèque: soit d'un excès soit d'une faiblesse de la nature, ou encore de la surabondance de nourriture ou de boisson. Chacune de ces trois causes peut être indemne de péché, comme aussi être liée à un péché véniel ou à un péché mortel. Et si elle est sans péché, ou avec un péché véniel, elle n'interdit pas nécessairement la réception sacramentelle, parce que, en communiant, on serait " coupable du corps et du sang du Seigneur". Mais si elle est liée à un péché mortel, elle l'interdit nécessairement.

L'illusion produite par les démons provient parfois de ce que, précédemment, on a négligé de s'exciter à la dévotion, ce qui peut être ou péché mortel, ou péché véniel. Mais parfois cette illusion n'a pas d'autre cause que la méchanceté des démons qui veulent empêcher l'homme de recevoir ce sacrement. C'est pourquoi on lit dans les Conférences des Pères du Désert qu'un moine éprouvait toujours une pollution aux fêtes où il devait communier; les anciens, ayant constaté qu'aucun motif de sa part n'expliquait cela, décidèrent qu'il ne devait pas, pour autant, s'abstenir de communier; et l'illusion démoniaque disparut ainsi.

De même, les pensées impures antécédentes peuvent parfois être absolument exemptes de péché; par exemple lorsque quelqu'un est obligé de penser à ces choses pour cause d'enseignement ou de controverse. Et si cela se fait sans convoitise ni complaisance, ce ne sont pas des pensées impures, mais honnêtes; pourtant elles peuvent entraîner la pollution, comme on le voit dans le texte de S. Augustin que nous avons allégué. Mais parfois les pensées antécédentes procèdent de la convoitise et de la complaisance; et s'il y a consentement, il y aura péché mortel; sinon, péché véniel.

De même encore, la cause corporelle est parfois exempte de péché, par exemple, lorsqu'elle vient de la faiblesse de la nature, à cause de laquelle certains, en pleine veille, éprouvent un épanchement séminal sans qu'il y ait péché; ou encore cela vient d'une pléthore de la nature, comme il arrive qu'il y ait épanchement de sang, sans qu'il y ait péché, et de même pour la semence qui est le surplus du sang, selon Aristote. Mais parfois, cela s'accompagne de péché, par exemple lorsque cela provient d'un excès de nourriture ou de boisson. En ce cas aussi, le péché peut être soit véniel, soit mortel; bien que le péché mortel arrive plus souvent à propos de pensées impures qu'à propos de la consommation de nourriture ou de boisson. C'est pourquoi S. Grégoire, dans sa lettre à S. Augustin de Cantorbéry, dit qu'il faut s'abstenir de la communion quand cela vient de pensées impures, mais non quand cela vient du superflu de nourriture ou de boisson, surtout s'il y a nécessité.

Ainsi donc on peut rechercher, selon la cause de la pollution, si la pollution nocturne empêche nécessairement la réception du sacrement.

Mais elle l'empêche pour un motif de convenance qui tient à deux causes. L'une d'elles intervient toujours: c'est une certaine malpropreté corporelle, à cause de laquelle, par respect pour le sacrement, il ne convient pas d'approcher de l'autel; c'est pourquoi ceux qui veulent toucher quelque chose de sacré se lavent les mains; à moins qu'une telle impureté soit perpétuelle ou chronique

comme la lèpre, le flux de sang et les infirmités analogues. L'autre cause, c'est le trouble de l'âme qu'entraîne la pollution nocturne, surtout lorsqu'elle s'accompagne d'une imagination impure.

Cependant, on doit passer outre à cet empêchement de convenance en cas de nécessité, par exemple, comme dit S. Grégoire, " lorsque peut-être un jour de fête l'exige, ou bien l'exercice du ministère, parce qu'il n'y a pas d'autre prêtre; c'est alors la nécessité qui commande".

Solutions:

- 1.** On n'est écarté nécessairement de la réception de ce sacrement que par le péché mortel; mais par convenance, on peut en être empêché pour d'autres motifs, on vient de le dire.
- 2.** L'acte de mariage s'il est accompli sans péché, par exemple pour engendrer des enfants ou pour s'acquitter du devoir conjugal, n'interdit pas de recevoir le sacrement, comme on l'a dit au sujet de la pollution nocturne qui se produit sans péché, sinon à cause de la souillure corporelle et de la dispersion d'esprit. C'est pourquoi S. Jérôme écrit: "Si les pains de proposition ne pouvaient être mangés par ceux qui avaient eu des rapports conjugaux, combien davantage le pain qui descend du ciel ne peut-il être profané et touché par ceux qui, peu auparavant, se sont livrés aux embrassements du mariage! Non pas que nous condamnions les noces; mais au temps où nous allons manger les chairs de l'Agneau, nous devons nous abstenir des oeuvres charnelles." Mais parce que cela doit s'entendre d'une convenance et non d'une nécessité, S. Grégoire dit que chacun doit " être libre de décider. Surtout si ce n'est pas le désir de procréer des enfants, mais la volupté qui l'emporte dans cette oeuvre", ajoute S. Grégoire, alors on doit interdire l'accès au sacrement.
- 3.** Comme le dit S. Grégoire, dans sa lettre citée plus haut à S. Augustin de Cantorbéry, dans l'Ancien Testament certains étaient déclarés impurs d'une manière figurative, qui s'entend spirituellement dans le peuple de la loi nouvelle. Par conséquent, de telles impuretés corporelles, si elles sont perpétuelles ou chroniques, n'empêchent pas de recevoir ce sacrement du salut, comme elles interdisaient l'accès aux sacrements figuratifs. Mais si elles sont passagères, comme l'impureté de la pollution nocturne, pour un motif de convenance elles interdisent la réception de ce sacrement pendant le jour où s'est produit cet accident. Aussi est-il dit dans le Deutéronome (23, 10): "Si parmi vous un homme a eu une pollution, à l'occasion d'un rêve nocturne, qu'il sorte du camp et qu'il ne revienne pas avant de s'être lavé sur le soir."
- 4.** Bien que la contrition et la confession enlèvent la culpabilité de la faute, elles n'enlèvent pas l'impureté corporelle et la dispersion de l'esprit consécutives à la pollution.
- 5.** Rêver de commettre un homicide n'entraîne pas d'impureté corporelle, ni même une dispersion de l'esprit aussi grande que la fornication accomplie en rêve, à cause de l'intensité du plaisir. Mais si l'on rêve de commettre un homicide par suite d'une cause qui est un péché, surtout si c'est un péché mortel, ce rêve interdit de recevoir sacrement, en raison de sa cause.

ARTICLE 8: CE SACREMENT DOIT-IL ÊTRE REÇU SEULEMENT PAR CEUX QUI SONT À JEUN?

Objections:

1. Ce sacrement a été institué par le Seigneur à la Cène. Mais le Seigneur a donné ce sacrement à ses disciples " à la fin du souper "I comme on le voit en S. Luc (22, 20) et dans la 1^{ère} aux Corinthiens (11, 25). Il apparaît donc que nous devons manger ce sacrement même après avoir pris d'autres aliments.
2. S. Paul dit (1 Co 11, 33): "Lorsque vous vous rassemblez pour manger", savoir, le corps du Seigneur, " attendez-vous les uns les autres; si quelqu'un a faim, qu'il mange à la maison". Il apparaît ainsi que quelqu'un qui vient de manger à la maison peut ensuite, à l'église, manger le corps du Christ.
3. On lit dans un concile de Carthage ce qu'on retrouve dans *les Décrets*: "Le sacrement de l'autel ne doit être célébré que par des hommes à jeun, sauf uniquement au jour anniversaire où l'on célèbre la Cène du Seigneur." Donc, au moins ce jour-là, on peut prendre le corps du Christ après d'autres aliments.
4. Si l'on prend de l'eau, ou un remède, de la nourriture ou de la boisson en très petite quantité, ou si l'on avale les restes de nourriture qui demeurent dans la bouche, on ne rompt pas le jeûne ecclésiastique, et l'on ne manque pas à la sobriété qui est exigée pour une réception respectueuse de ce sacrement. Donc tout cela n'empêche pas de recevoir ce sacrement.
5. Il y a des gens qui mangent ou boivent en pleine nuit, passent peut-être toute la nuit sans dormir et qui, au matin, reçoivent les saints mystères, alors qu'ils n'ont pas achevé la digestion. La sobriété serait beaucoup moins compromise si l'on mangeait un peu le matin et que l'on prit ensuite ce sacrement vers la neuvième heure; d'autant plus qu'il y a ainsi parfois un plus grand intervalle de temps. Il apparaît donc que cette nourriture préalable n'écarte pas de l'eucharistie.
6. On ne doit pas avoir moins de respect envers ce sacrement après sa réception qu'avant celle-ci. Or, après la réception du sacrement, il est permis de manger et de boire. C'est donc permis aussi avant.

Cependant: S. Augustin écrit " L'Esprit Saint a décidé que, pour honorer un si grand sacrement, le corps du Seigneur devait pénétrer dans la bouche du chrétien avant toute autre nourriture."

Conclusion:

Deux causes interdisent de recevoir ce sacrement. L'une est essentielle: c'est le péché mortel, qui est en contradiction avec la signification de ce sacrement, nous l'avons dit.

L'autre vient d'une défense de l'Église. Et c'est ainsi qu'on ne peut prendre ce sacrement après avoir pris de la nourriture ou de la boisson, et cela pour trois motifs. D'abord, selon S. Augustin " pour honorer un si grand sacrement". C'est-à-dire qu'il ne doit pas entrer dans une bouche imprégnée de nourriture et de boisson. Le second motif est symbolique: pour faire entendre que le Christ, qui est la

"réalité" de ce sacrement, et sa charité, doivent être établis avant tout dans nos cœurs, selon cette parole, en S. Matthieu (6, 33): "Cherchez d'abord le royaume de Dieu." Le troisième est que l'on risque le vomissement ou l'ivresse, qui se produisent parfois du fait qu'on use de la nourriture de manière déraisonnable. C'est ainsi que l'Apôtre remarque (1 Co 11, 21): "L'un a faim tandis que l'autre est ivre."

Mais les malades sont exceptés de cette règle commune, car il faut les communier sans tarder, même après le repas, si on les suppose en danger, pour qu'ils ne meurent pas sans la communion, car "nécessité n'a pas de loi". Aussi est-il statué: "Le prêtre doit communier le malade sans tarder, pour qu'il ne meure pas sans communion."

Solutions:

1. Comme dit S. Augustin: "Ce n'est pas parce que le Seigneur l'a donné après le repas, que les frères doivent se réunir pour recevoir ce sacrement après qu'ils ont dîné ou soupé, ni le mêler à leurs festins, comme faisaient ceux à qui l'Apôtre adresse ses réprimandes et ses corrections. Car le Sauveur, pour mettre plus fortement en valeur la profondeur de ce mystère, a voulu le fixer en dernier lieu dans le cœur et le souvenir des disciples. C'est pourquoi il ne leur prescrivit pas de le prendre ensuite selon le même ordre, afin de laisser la décision en cette matière aux Apôtres qui devaient organiser les Églises en son nom."

2. Cette parole est ainsi expliquée dans la Glose: "Si quelqu'un a faim et, dans son impatience, ne veut pas attendre les autres, qu'il mange à la maison, c'est-à-dire qu'il se nourrisse du pain terrestre. Mais ensuite il ne doit pas prendre l'eucharistie."

3. Ce chapitre parle conformément à une coutume qui fut parfois observée ici ou là, de manger le corps du Christ sans être à jeun ce jour-là, pour représenter la Cène du Seigneur. Mais aujourd'hui, cela est abrogé. Car, selon S. Augustin au même endroit, "cette coutume" de prendre à jeun le corps du Christ "est observée dans le monde entier".

4. Comme on l'a dit dans la deuxième Partie, il y a deux sortes de jeûnes. Le premier est le jeûne naturel, qui interdit de prendre quoi que ce soit auparavant par mode d'aliment ou de boisson. Et c'est un tel jeûne qui est requis à ce sacrement, pour les motifs que nous avons donnés. Par conséquent, il n'est pas permis de prendre ce sacrement après avoir pris de l'eau, ni une autre nourriture ou boisson, ni même un remède, en si petite quantité que ce soit. Et peu importe que cela nourrisse ou ne nourrisse pas, par soi-même ou bien mélangé à autre chose, du moment que c'est pris par mode de nourriture ou de boisson.

Les restes de nourriture qui demeurent dans la bouche, si on les avale par hasard, n'interdisent pas de prendre ce sacrement, car ils ne sont pas absorbés à la manière d'un aliment, mais à la manière de la salive. Et le même motif vaut pour les restes de l'eau ou du vin avec quoi on s'est lavé la bouche, du moment qu'ils ne sont pas absorbés en grande quantité, mais mêlés à la salive, car cela est inévitable.

Tout différent est le jeûne ecclésiastique, qui a pour but la mortification corporelle. Un tel jeûne n'est pas détruit par tout ce qu'on vient de dire, car tout cela ne nourrit pas beaucoup mais sert plutôt à obtenir une modification qualitative.

5. Lorsque l'on dit: "Ce sacrement doit entrer dans la bouche du chrétien avant toute autre nourriture", cela ne doit pas s'entendre d'une manière absolue, sans tenir compte du temps. Autrement, celui qui aurait mangé ou bu une seule fois ne pourrait plus jamais recevoir ce sacrement. Mais cela doit s'entendre du même jour. Et sans doute, le début du jour est compté différemment suivant les différents peuples, car les uns font commencer le jour à midi, d'autres au coucher du soleil, d'autres, à minuit, d'autres au lever du soleil; mais l'Église romaine fait commencer le jour à minuit. C'est pourquoi, si l'on a pris quelque chose par mode de nourriture ou de boisson après minuit, on ne peut recevoir ce sacrement le même jour; mais on le peut, si c'était avant minuit.

Et qu'on ait dormi après avoir mangé ou bu, ou même qu'on ait digéré, cela importe peu à l'égard du précepte. Mais cela importe relativement au trouble d'esprit que les hommes subissent du fait de l'insomnie ou d'une digestion inachevée; si cela trouble beaucoup l'esprit, on est mis dans l'incapacité de recevoir ce sacrement.

6. La plus grande dévotion est requise dans la réception même de ce sacrement: car c'est alors qu'on perçoit l'effet du sacrement. Or cette dévotion est davantage empêchée par ce qui précède que par ce qui suit. C'est pourquoi on a institué que les hommes s'abstiennent de nourriture avant la réception de ce sacrement plutôt qu'après. On doit pourtant mettre un certain délai entre la réception de ce sacrement et les autres aliments. C'est pourquoi, à la messe, on dit une prière d'action de grâce après la communion, et les communicants y ajoutent leurs prières privées.

Cependant, selon d'anciens canons, cela fut décidé par le pape Clément: "Si l'on prend le matin le repas du Seigneur, les ministres qui y ont participé jeûneront jusqu'à la sixième heure; et s'ils y ont participé à la troisième ou à la quatrième heure, ils jeûneront jusqu'au soir." En effet, dans l'antiquité, on célébrait la messe plus rarement que de nos jours, et avec une plus grande préparation. Mais maintenant, parce qu'il faut célébrer plus souvent les saints mystères, on ne peut facilement observer de tels préceptes. C'est pourquoi ils ont été abrogés par la coutume contraire.

ARTICLE 9: DOIT-ON PROPOSER CE SACREMENT À CEUX QUI N'ONT PAS L'USAGE DE LA RAISON?

Objections:

1. Il est requis, pour s'approcher de ce sacrement, d'y mettre de la dévotion et de s'être examiné auparavant, selon S. Paul (1 Co 11, 28): "Que chacun s'éprouve soi-même, et qu'alors seulement il mange de ce pain et boive à cette coupe." Mais cela est impossible chez ceux qui n'ont pas l'usage de la raison. Il ne faut donc pas leur donner ce sacrement.

2. Parmi tous ceux qui n'ont pas l'usage de la raison, il y a les possédés ou énérgumènes. Mais ceux-ci, d'après Denys, sont écartés même de la vue du sacrement. Il ne faut donc pas donner ce sacrement à ceux qui n'ont pas l'usage de la raison.

3. Parmi tous ceux qui n'ont pas l'usage de la raison, les plus innocents semblent bien être les enfants. Mais on ne donne pas ce sacrement aux enfants. Donc, bien moins encore aux autres hommes dénués de raison.

Cependant: on lit dans un concile d'Orange et on trouve dans les décrets: "Il faut donner aux fous tout ce qui concerne la piété." Ainsi faut-il leur donner ce sacrement, qui est " le sacrement de la piété".

Conclusion:

On attribue le manque de raison à deux catégories d'hommes. D'abord à ceux qui n'en ont qu'un faible usage. Ainsi, de quelqu'un qui voit mal dit-on qu'il ne voit pas. Et puisque ces gens-là peuvent concevoir quelque dévotion à l'égard de ce sacrement, il ne faut pas le leur refuser.

Il y en a d'autres qui n'ont aucunement l'usage de la raison. Ou bien ils ne l'ont jamais eu, et ils sont restés dans cet état depuis leur naissance; il ne faut donc pas leur donner ce sacrement, parce que, auparavant, ils n'ont jamais eu aucune dévotion pour ce sacrement. Ou bien, ils n'ont pas toujours été privés de l'usage de la raison. Alors, si jadis, quand ils étaient en possession de leurs facultés, ils ont manifesté quelque dévotion pour ce sacrement, on doit le leur donner à l'article de la mort, sauf si l'on redoute qu'ils ne le rendent ou le recrachent. C'est pourquoi on lit, dans un concile de Carthage, ce qu'on retrouve dans les *Décrets*: "Si quelqu'un, étant malade, demande la pénitence, mais s'il arrive que le prêtre appelé auprès de lui le trouve muet, comme écrasé par la maladie, ou tombé dans le délire, que ceux qui l'ont entendu en rendent témoignage, qu'il reçoive la pénitence, et si l'on croit qu'il doit bientôt mourir, qu'on le réconcilie par l'imposition des mains, et qu'on dépose l'eucharistie dans sa bouche."

Solutions:

1. Ceux qui n'ont pas l'usage de la raison peuvent avoir de la dévotion pour le sacrement, les uns l'ayant dans le présent et d'autres l'ayant eue dans le passé.

2. Denys parle ici des énérgumènes qui n'ont pas encore été baptisés, c'est-à-dire chez qui la puissance du démon n'a pas été détruite, parce qu'elle règne en eux par le péché originel. Mais pour les baptisés qui sont tourmentés dans leur corps par les mauvais esprits, on doit les juger comme les autres fous. Aussi Cassien dit-il: "Ceux " qui sont tourmentés par les mauvais esprits, " nous ne nous souvenons pas que la sainte communion leur ait jamais été interdite par nos anciens".

3. On doit porter le même jugement sur les enfants nouveau-nés et sur les fous qui n'ont jamais eu l'usage de la raison. Il ne faut donc pas leur donner les saints mystères, quoique certains Grecs fassent le contraire: ils s'appuient sur ce que dit Denys, sans comprendre que Denys parle là du

baptême des adultes. Cependant il ne faut pas croire que les enfants en souffrent aucun dommage vital. Sans doute, le Seigneur dit en S. Jean (6, 54): "Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie." Mais, dit S. Augustin " tout fidèle prend part " - entendez-le spirituellement - " au corps et au sang du Seigneur, quand il devient dans le baptême membre du corps du Christ".

Mais quand les enfants commencent à avoir un certain usage de la raison, si bien qu'ils peuvent concevoir de la dévotion pour ce sacrement, alors on peut leur conférer celui-ci.

ARTICLE 10: FAUT-IL RECEVOIR CE SACREMENT QUOTIDIENNEMENT?

Objections:

1. Ce sacrement représente la passion du Seigneur, comme le baptême. Or, il n'est pas permis de se faire baptiser plusieurs fois, mais une fois seulement, parce que " le Christ est mort pour nos péchés, une fois seulement " (1 P 3, 18). Il semble donc qu'il n'est pas permis de recevoir ce sacrement quotidiennement.
2. La réalité doit correspondre à la figure. Mais l'agneau pascal, qui fut la principale figure de ce sacrement, comme nous l'avons dit, n'était mangé qu'une fois par an. C'est aussi une fois par an que l'Église célèbre la passion du Christ, dont ce sacrement est le mémorial. Il apparaît donc qu'il n'est pas permis de manger ce sacrement quotidiennement, mais seulement une fois par an.
3. Ce sacrement, dans lequel est contenu le Christ tout entier, mérite le plus grand respect. Lorsqu'on s'abstient de ce sacrement, cela procède du respect. Aussi donne-t-on des louanges au centurion qui a dit (Mt 8, 8): "Seigneur, je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit", et à S. Pierre qui a dit (Lc 5, 8): "Éloigne-toi de moi, Seigneur, parce que je suis un homme pécheur." Il n'est donc pas louable de recevoir quotidiennement ce sacrement.
4. S'il était louable de recevoir souvent ce sacrement, plus on le recevrait souvent, plus ce serait louable. Et on le recevrait plus souvent si on le recevait plusieurs fois par jour. Il serait donc louable de communier plusieurs fois par jour. Cependant la coutume de l'Église ne l'admet pas. Il ne paraît donc pas louable de recevoir quotidiennement ce sacrement.
5. Par ses lois, l'Église veut pourvoir à l'utilité des fidèles. Mais, par la loi de l'Église, les fidèles ne sont tenus à communier qu'une fois par an. C'est pourquoi il est dit dans la décrétale sur la pénitence et le pardon: "Tout fidèle, de l'un et l'autre sexe, doit recevoir avec respect le sacrement d'eucharistie au moins à Pâques; à moins que, sur le conseil de son propre prêtre, pour un motif raisonnable, il ne juge qu'il doit temporairement s'abstenir de sa réception." Il n'est donc pas louable de recevoir ce sacrement quotidiennement.

Cependant: S. Augustin dit: "Ce pain est quotidien, reçois-le quotidiennement, pour qu'il te profite quotidiennement."

Conclusion:

Au sujet de l'usage du sacrement, on peut se placer à deux points de vue. Le premier à l'égard du sacrement lui-même, dont la vertu est salutaire aux hommes. C'est pourquoi il est utile de le recevoir quotidiennement, pour en percevoir quotidiennement le fruit. Aussi S. Ambroise dit-il: "Si, chaque fois que le sang du Christ est répandu, il est répandu pour la rémission des péchés, je dois toujours le recevoir; moi qui pêche toujours, je dois toujours prendre ce remède."

On peut aussi considérer l'usage du sacrement à l'égard du communiant, de qui l'on exige qu'il s'approche de ce sacrement avec beaucoup de dévotion et de respect. Et c'est pourquoi, si quelqu'un se trouve chaque jour bien préparé, il est louable qu'il le reçoive chaque jour. Aussi S. Augustin, après avoir dit: "Reçois-le pour qu'il te profite quotidiennement", ajoute-t-il: "Vis de telle sorte que tu mérites quotidiennement de le recevoir." Mais, parce que très souvent, chez la plupart des hommes, surgissent beaucoup d'obstacles à cette dévotion, par suite d'une mauvaise disposition du corps ou de l'âme, il n'est pas avantageux à tous les hommes d'accéder quotidiennement à ce sacrement, mais aussi souvent qu'on s'y jugera préparé. Aussi est-il dit, dans le livre des *Croyances ecclésiastiques*: "je ne loue ni ne blâme la communion quotidienne."

Solutions:

1. Par le sacrement de baptême, l'homme est configuré à la mort du Christ dont il reçoit le caractère; et c'est pourquoi, de même que le Christ " est mort une fois pour toutes", de même l'homme ne doit être baptisé qu'une seule fois. Or, par notre sacrement, l'homme ne reçoit pas le caractère du Christ, mais le Christ lui-même, dont la vertu demeure toujours. Aussi est-il dit (He 10, 14): "Par une offrande unique, il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés." Et c'est pourquoi, parce que l'homme a quotidiennement besoin de la vertu salutaire du Christ, il peut avantageusement recevoir chaque jour ce sacrement.

Et parce que le baptême est principalement une régénération spirituelle, de même que l'homme ne naît qu'une fois selon la chair, il doit renaître une seule fois selon l'esprit, comme le dit S. Augustin sur le texte de S. Jean (3, 4): "Comment peut-on renaître quand on est vieux? " Tandis que notre sacrement est une nourriture spirituelle; aussi, de même qu'on prend quotidiennement la nourriture corporelle, de même est-il louable de prendre quotidiennement ce sacrement. Aussi le Seigneur nous enseigne-t-il à demander (Le 11, 3): "Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien." Ce que S. Augustin explique ainsi: "Si tu reçois quotidiennement " ce sacrement, " quotidiennement, pour toi c'est aujourd'hui; pour toi le Christ ressuscite quotidiennement: car c'est aujourd'hui, quand le Christ ressuscite".

2. L'agneau pascal fut la figure principale de ce sacrement quant à la passion du Christ, que ce sacrement représente. Et c'est pourquoi on ne le mangeait qu'une fois par an, car " le Christ est mort une seule fois". Et c'est pour cette raison aussi que l'Église ne célèbre qu'une fois par an la mémoire

de la passion du Christ. Mais dans ce sacrement le mémorial de la passion du Christ nous est livré par mode de nourriture, et la nourriture se prend quotidiennement. Et c'est pourquoi, à cet égard, l'eucharistie était préfigurée par la manne, que le peuple recevait quotidiennement au désert.

3. Le respect envers ce sacrement comporte de la crainte jointe à l'amour; c'est pourquoi la crainte respectueuse envers Dieu est appelée crainte filiale, comme on l'a vu dans la deuxième Partie. C'est l'amour, en effet, qui provoque le désir de prendre le sacrement, tandis que la crainte engendre l'humilité de révérence. Ce qui fait dire à S. Augustin: "Celui-ci peut dire qu'il ne faut pas recevoir l'eucharistie quotidiennement, tandis que celui-là affirme le contraire; que chacun fasse ce qu'il juge, dans sa bonne foi, devoir faire avec piété. Car il n'y a pas eu de dispute entre Zachée et le centurion, alors que le premier se réjouissait de recevoir le Seigneur, tandis que le second disait: "je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit": tous deux ont honoré le Seigneur, quoique ce ne fût pas de la même façon." Cependant l'amour et l'espérance, auxquels la Sainte Écriture nous excite toujours l'emportent sur la crainte. Aussi, quand Pierre disait: "Éloigne-toi de moi, Seigneur, parce que je suis un homme pécheur", Jésus répondit-il: "Ne crains point."

4. Parce que le Seigneur a dit: "Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien", il ne faut pas communier plusieurs fois par jour, afin qu'au moins, du fait que l'on communie une seule fois par jour, soit représentée la passion du Christ, qui est unique.

5. Des décisions diverses ont paru selon les divers états de l'Église. Car, dans la primitive Église, lorsque la dévotion de la foi chrétienne était plus forte, il fut décidé que les fidèles communieraient quotidiennement. Aussi le pape Anacleto dit-il: "Après la consécration, que tous communient, s'ils ne veulent pas se mettre hors des frontières de l'Église: car c'est ainsi que les Apôtres en ont décidé, et c'est l'usage de la sainte Église romaine." Ensuite, la ferveur de la foi ayant baissé, le pape Fabien concéda " que tous communient, s'ils ne le peuvent plus fréquemment, au moins trois fois par an, à Pâques, à la Pentecôte, et à la Nativité du Seigneur". Le pape Soter dit qu'il faut aussi communier le Jeudi saint, en la Cène du Seigneur, ce qu'on trouve dans la décrétale sur la Consécration.

Mais ensuite " la charité d'un grand nombre se refroidit, à cause de l'abondance des péchés", et Innocent III décida que tous les fidèles devaient communier " au moins une fois l'an, à Pâques". Mais dans le livre des *Croyances ecclésiastiques*, il est conseillé " de communier tous les dimanches".

ARTICLE 11: EST-IL PERMIS DE S'ABSTENIR TOTALEMENT DE LA COMMUNION?

Objections:

1. On loue le centurion de ce qu'il dit en S. Matthieu (8, 8): "Seigneur, je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit." On peut lui comparer, nous l'avons vu, celui qui juge devoir s'abstenir de la communion. Et comme l'Écriture ne dit pas que le Christ soit jamais venu dans sa maison, il semble qu'il soit permis à quelqu'un de s'abstenir de la communion pendant toute sa vie.

2. Il est permis à chacun de s'abstenir de ce qui n'est pas nécessaire au salut. Mais, comme on l'a dit plus haut, ce sacrement n'est pas nécessaire au salut. Il est donc permis de cesser totalement de le recevoir.

3. Les pécheurs ne sont pas tenus à communier. Aussi le pape Fabien, après avoir dit: "Que tous communient trois fois par an", ajoute-t-il: "à moins que quelqu'un n'en soit empêché par des péchés graves". Donc, si ceux qui ne sont pas dans le péché sont tenus de communier, il apparaît que les pécheurs sont en meilleure situation que les justes, ce qui est illogique. Il semble donc que pour les justes aussi, il soit permis de cesser de communier.

Cependant: le Seigneur dit en S. Jean (6, 54): "Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous."

Conclusion:

Comme nous l'avons dit plus haut, il y a deux modes de recevoir ce sacrement, le mode spirituel et le mode sacramentel. Or il est évident que tous sont tenus de le manger au moins spirituellement, car ce n'est pas autre chose que s'incorporer au Christ, comme nous l'avons dit. Mais la manducation spirituelle inclut le vœu ou le désir de recevoir ce sacrement, nous l'avons déjà dit. Et par conséquent, sans le vœu de recevoir ce sacrement, l'homme ne peut obtenir le salut. Or, ce vœu serait vain s'il ne s'accomplissait pas quand l'opportunité s'en présente. Il est donc évident que l'on est tenu de consommer ce sacrement, non seulement par une loi de l'Église, mais encore par le commandement du Seigneur, qui dit: (Lc 22, 19): « Faites cela en mémoire de moi." Et la loi de l'Église détermine les époques où l'on doit accomplir le précepte du Christ.

Solutions:

1. Comme dit S. Grégoire: « Il appartient à la véritable humilité de ne pas s'obstiner à repousser ce qui est prescrit pour notre bien. » Par conséquent ce ne peut être une louable humilité de s'abstenir totalement de la communion, contre le précepte du Christ et de l'Église. Et le centurion n'avait pas reçu l'ordre d'accueillir le Christ dans sa maison.**2.** Ce sacrement n'est pas nécessaire comme le baptême à l'égard des enfants, qui peuvent être sauvés sans recevoir l'eucharistie mais non sans recevoir le baptême. A l'égard des adultes, les deux sacrements sont nécessaires.**3.** Les pécheurs éprouvent un grand dommage d'être éloignés de la communion; aussi ne sont-ils pas en meilleure situation pour cela. Et bien que ceux qui demeurent dans leur péché ne soient pas pour cela excusés de transgresser le précepte, on excuse le pénitent qui, selon la parole d'Innocent III, « s'abstient sur le conseil du prêtre ».

ARTICLE 12: EST-IL PERMIS DE RECEVOIR LE CORPS DU CHRIST SANS RECEVOIR SON SANG?

Objections:

1. Le pape Gélase dit, comme on le trouve dans la décrétale sur la Consécration: « Nous avons appris que certains, après avoir pris seulement leur part du corps du Christ, s'abstiennent de la coupe du sang du Christ, sans nul doute parce qu'ils se sont laissés lier par je ne sais quelle superstition. Ou bien qu'ils prennent le sacrement en entier, ou bien qu'ils soient écartés du sacrement entier. » Il n'est donc pas permis de recevoir le corps du Christ sans recevoir son sang.2. On a vu plus haut que manger le corps et boire le sang concourt à l'achèvement de ce sacrement. Si donc on mange le corps sans boire le sang, le sacrement sera inachevé. Ce qui semble relever du sacrilège. Aussi Gélase ajoute-t-il, au même endroit: « La division d'un seul et même mystère ne peut s'accomplir sans grand sacrilège. »3. Ce sacrement se célèbre en mémoire de la passion du Seigneur, comme on l'a déjà vu, et on le consomme pour le salut de l'âme. Mais la passion du Christ est plus vivement signifiée dans le sang que dans le corps; et le sang, comme nous l'avons vu, est offert pour le salut de l'âme. Il vaut donc mieux s'abstenir de manger le corps que de boire le sang. Ceux qui s'approchent de ce sacrement ne doivent donc pas manger le corps sans boire le sang.**CEPENDANT:** l'usage de nombreuses Églises est de donner au peuple qui communie le corps du Christ mais non le sang.**Conclusion:**

Relativement à l'usage de ce sacrement, on peut se placer à deux points de vue: du côté du sacrement lui-même, et du côté des communicants. Du côté du sacrement lui-même, il convient qu'on prenne les deux, le corps et le sang, car la perfection du sacrement réside dans les deux. Et c'est pourquoi, parce qu'il appartient au prêtre de consacrer et d'accomplir ce sacrement, il ne doit aucunement manger le corps du Christ sans boire son sang. Du côté des communicants on requiert le plus grand respect et les plus grandes précautions pour éviter tout accident qui outragerait un si grand mystère. De tels accidents sont surtout possibles dans la communion au sang, car celui-ci, s'il était pris sans précaution, pourrait facilement se répandre. Et comme, avec l'accroissement du peuple de Dieu, qui comprend des vieillards, des jeunes gens et des enfants, dont certains n'ont pas assez de discrétion pour apporter toutes les précautions requises dans l'usage de ce sacrement, on agit prudemment, dans certaines Églises, en observant l'usage de ne pas donner le sang à boire au peuple, le prêtre étant seul à le boire.

Solutions:

1. Le pape Gélase parle pour les prêtres: de même qu'ils consacrent tout le sacrement, de même ils doivent communier au sacrement tout entier. Comme on lit dans un concile de Tolède: "Quel sera le sacrifice, si le sacrificateur lui-même ne se manifeste pas comme y participant? "
2. La perfection de ce sacrifice ne réside pas dans l'usage qu'en font les fidèles, mais dans la consécration de la matière. C'est pourquoi rien ne manque à la perfection de ce sacrement si le peuple consomme le corps sans consommer le sang, du moment que le prêtre qui consacre consomme les deux.
3. La représentation de la passion du Seigneur se réalise dans la consécration même de ce sacrement, dans laquelle on ne doit pas consacrer le corps sans consacrer le sang. Mais le corps peut être consommé par le peuple sans qu'il consomme le sang, et il n'en découle pour lui aucun dommage,

parce que le prêtre offre et consomme le sang en tenant la place de tous, et parce que le Christ tout entier est présent sous chacune des deux espèces, comme on l'a vu plus haut.

QUESTION 81: COMMENT LE CHRIST A USÉ DE CE SACREMENT DANS SA PREMIÈRE INSTITUTION

1. Le Christ a-t-il consommé son corps et son sang? - 2. L'a-t-il donné à Judas? - 3. Quel corps a-t-il consommé et donné: passible, ou impassible? - 4. En quel état se serait trouvé le Christ dans ce sacrement, si celui-ci avait été conservé ou consacré pendant les trois jours où il était mort?

ARTICLE 1: LE CHRIST A-T-IL CONSOMMÉ SON CORPS ET SON SANG?

Objections:

1. On ne doit affirmer, touchant les actions et les paroles du Christ, que ce qui est transmis par l'autorité de la Sainte Écriture. Mais l'Évangile ne dit pas que le Christ ait mangé son propre corps ou bu son propre sang. On ne doit donc pas affirmer cela.

2. Aucun être ne peut exister en lui-même sinon au titre des parties, c'est-à-dire en tant qu'une partie se trouve dans une autre, selon le Philosophe. Mais ce qui est mangé et bu se trouve dans celui qui mange et boit. Puisque le Christ tout entier se trouve sous chacune des deux espèces sacramentelles, il semble impossible que lui-même ait consommé ce sacrement.

3. Il y a une double manière de consommer ce sacrement - spirituelle et sacramentelle. Mais la manière spirituelle ne convenait pas au Christ, car il n'a rien reçu du sacrement. Et par conséquent la manière sacramentelle non plus, qui est inachevée si elle n'aboutit pas à la manducation spirituelle. Donc le Christ n'a consommé ce sacrement en aucune manière.

Cependant: S. Jérôme dit: "Le Seigneur Jésus est lui-même le convive et le banquet, celui qui mange et celui qui est mangé."

Conclusion:

Certains auteurs ont dit que le Christ, à la Cène, donna son corps et son sang aux disciples, et toutefois ne les consumma pas lui-même. Mais cette affirmation ne paraît pas juste. Car le Christ a observé lui-même le premier les institutions qu'il voulut faire observer aux autres; c'est pourquoi lui-même voulut être baptisé avant d'imposer le baptême aux autres, conformément à la parole des Actes (1, 1): "Jésus commença à faire et à enseigner." C'est pourquoi lui aussi tout d'abord consumma

son corps et son sang, et ensuite les donna à ses disciples qui devaient les consommer. De là vient que sur le texte de Ruth (3, 7): "Quand (Booz) eut mangé et bu " la Glose dit que " le Christ mangea et but à la Cène, lorsqu'il donna à ses disciples le sacrement de son corps et de son sang. Aussi, puisque les serviteurs ont communie à son corps et à son sang, il y a participé lui aussi".

Solutions:

1. On lit dans les évangiles (Mc 14, 22 par.) que le Christ " prit le pain et la coupe". Or il ne faut pas comprendre qu'il les ait pris seulement dans ses mains, comme prétendent certains; mais il les a pris de la manière dont devaient les prendre ceux à qui il les a donnés. C'est pourquoi, lorsqu'il a dit à ses disciples: "Prenez et mangez", et ensuite: "prenez et buvez", il faut comprendre que lui-même en a pris pour manger et pour boire. Aussi certains ont-ils dit en vers: "Le Roi trône à la Cène, Entouré par la troupe des Douze: Il se tient dans ses mains, Il se nourrit, lui, la nourriture."

2. Comme on l'a vu plus haut e, le Christ, en tant qu'il est sous ce sacrement, est en relation avec le lieu, non pas selon ses dimensions propres, mais selon les dimensions des espèces sacramentelles, de telle sorte que, en tout lieu où sont ces espèces, le Christ lui-même y est. Et puisque ces espèces ont pu se trouver dans les mains et dans la bouche du Christ, le Christ tout entier a pu se trouver lui-même dans ses propres mains et dans sa propre bouche. Mais cela n'aurait pas pu se produire selon qu'il est en relation avec le lieu par ses dimensions propres.

3. Comme on l'a vu plus haut, ce sacrement n'a pas seulement pour effet l'accroissement de la grâce habituelle, mais aussi une certaine délectation actuelle de douceur spirituelle. Or, bien que la grâce du Christ n'ait pas été augmentée par la réception de ce sacrement, il a éprouvé cependant une certaine délectation spirituelle dans l'institution de ce sacrement. Aussi disait-il lui-même, en S. Luc (22, 15): "J'ai désiré d'un grand désir manger cette Pâque avec vous", ce qu'Eusèbe explique en le rapportant au nouveau mystère de cette nouvelle alliance, qu'il donnait aux disciples. C'est pourquoi il a mangé spirituellement, et tout aussi bien sacramentellement, en tant qu'il a consommé son propre corps dans ce sacrement qu'il a conçu et organisé comme le sacrement de son corps. Mais autrement que le reste des hommes ne le mangent sacramentellement et spirituellement, car ils reçoivent un accroissement de grâce sous les signes sacramentels dont ils ont besoin pour recevoir la réalité.

ARTICLE 2: LE CHRIST A-T-IL DONNÉ SON CORPS À JUDAS?

Objections:

1. On lit en S. Matthieu (26, 29) que, lorsque le Seigneur eut donné son corps et son sang aux disciples, il leur dit: "Je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où j'en boirai avec vous du nouveau dans le royaume de mon Père." On voit par ces paroles que ceux qui venaient de recevoir son corps et son sang devaient boire avec lui de nouveau. Mais Judas n'a pas bu avec lui ensuite. Il n'a donc pas reçu le corps et le sang du Christ avec les autres disciples.

2. Le Seigneur a accompli ce qu'il a prescrit, selon le prologue des Actes (1, 1): "Jésus commença à faire et à enseigner." Mais lui-même a donné cette prescription (Mt 7, 6): "Ne donnez pas aux chiens ce qui est sacré." Puisque lui-même savait que Judas était un pécheur, il apparaît qu'il ne lui a pas donné son corps et son sang.

3. On lit expressément dans S. Jean (13, 26) que le Christ tendit à Judas " du pain trempé". Donc, s'il lui avait donné son corps, il semble qu'il le lui aurait donné avec cette bouchée, d'autant plus qu'on lit, au même passage: "Et après la bouchée, Satan entra en lui." S. Augustin dit sur ce passage: "Cela nous enseigne combien il faut se garder de mal recevoir ce qui est bon... Car si l'on réprimande celui qui "ne discerne pas", c'est-à-dire qui ne distingue pas le corps du Christ des autres aliments, comment condamnera-t-on celui qui s'approche en ennemi de cette table et en faisant semblant d'être un ami? " Mais, avec la bouchée trempée, Judas n'a pas reçu le corps du Christ, dit S. Augustin 9 sur S. Jean: "Lorsqu'il eut trempé le pain, il le donna à Judas, fils de Simon Iscariote. Ce n'est pas alors, comme le croient des lecteurs étourdis, que Judas a reçu le corps du Christ." Il apparaît donc que Judas n'a pas reçu le corps du Christ.

Cependant: S. Chrysostome dit: "Judas a participé aux mystères et ne s'est pas converti. C'est ce qui rend son crime doublement horrible: d'abord, il a accédé aux mystères étant occupé d'un pareil dessein; puis, en y accédant, il n'est pas devenu meilleur, n'ayant été touché ni par la crainte, ni par le bienfait, ni par l'honneur."

Conclusion:

S. Hilaire a affirmé que le Christ n'a pas donné son corps et son sang à Judas. Et cela aurait été normal, si l'on considère la malice de Judas. Mais, parce que le Christ devait être pour nous un modèle de justice, il ne convenait pas à son magistère de séparer Judas de la communion des autres, quand il était un pécheur occulte, sans accusateur ni preuve évidente, afin de ne pas donner aux prélats de l'Église un exemple qui les autoriserait à agir ainsi; et Judas lui-même, poussé à bout, en aurait tiré occasion de pécher. C'est pourquoi il faut dire que Judas a reçu le corps et le sang du Seigneur avec les autres disciples, comme le disent Denys et S. Augustin.

Solutions:

1. Tel est l'argument employé par S. Hilaire pour montrer que Judas n'a pas reçu le corps du Christ. Mais il n'est pas déterminant. Car le Christ parle à ses disciples, dont Judas a quitté le collège, mais le Christ n'en a pas exclu Judas. Et c'est pourquoi le Christ, autant qu'il dépend de lui, boit le vin dans le royaume de Dieu, même avec Judas; mais c'est Judas lui-même qui a refusé ce festin.

2. L'iniquité de Judas était connue du Christ en tant que celui-ci est Dieu, mais elle n'était pas connue de lui de la manière dont elle se révèle aux hommes. Et c'est pourquoi le Christ n'a pas exclu Judas de la communion, afin de montrer par son exemple que de tels pécheurs occultes ne devraient pas, dans l'avenir, être repoussés par les autres prêtres.

3. Sans aucun doute, avec le pain trempé, Judas n'a pas pris le corps du Christ, mais du pain ordinaire: "Peut-être, dit S. Augustin à l'endroit cité, le pain trempé signifie-t-il l'hypocrisie de Judas, car on trempe certains objets pour les teindre. Et si ce pain trempé signifie quelque chose de bon", c'est-à-dire la douceur de la bonté divine, car le pain trempé devient plus savoureux, " ce n'est pas sans cause que la damnation a été encourue par celui qui se montra ingrat envers un tel bienfait". Et c'est à cause de cette ingratitude que " ce qui est bon est devenu mauvais pour lui", comme il arrive à ceux qui reçoivent le corps du Christ indignement.

Et comme le dit S. Augustin au même endroit: "Il faut comprendre que le Seigneur avait déjà distribué auparavant à tous ses disciples " le sacrement de son corps et de son sang, " alors que Judas lui-même se trouvait là, selon le récit de S. Luc. Et ensuite on en est arrivé au moment où, selon la narration de S. Jean, le Seigneur, en trempant du pain et en le tendant à Judas dénonce celui qui va le livrer".

ARTICLE 3: QUEL CORPS LE CHRIST A-T-IL CONSOMMÉ ET DONNÉ: PASSIBLE, OU IMPASSIBLE?

Objections:

1. Sur le texte de S. Matthieu (17, 2): "Il fut transfiguré devant eux", la Glose dit: "Il donna aux disciples à la Cène ce corps qu'il avait par nature, non pas son corps mortel et passible." Et le passage du Lévitique (2, 5): "Lorsque tu offriras une oblation de pâte cuite au four..." est ainsi commenté par la Glose: "La croix, plus forte que tout, a rendu la chair du Christ, après la passion, apte à être mangée, alors qu'elle ne l'était pas auparavant." Mais le Christ a donné son corps comme apte à être mangé. Il l'a donc donné tel qu'il le possédait après la passion, c'est-à-dire impassible et immortel.

2. Tout corps passible pâtit du contact et de la manducation. Donc, si le corps du Christ était passible, il aurait pâti en étant touché et mangé par les disciples.

3. Les paroles sacramentelles n'ont pas une plus grande vertu maintenant, quand elles sont prononcées par un prêtre qui tient la place du Christ, que lorsqu'elles furent prononcées par le Christ lui-même. Mais maintenant, par la vertu des paroles sacramentelles, c'est le corps du Christ impassible et immortel qui est consacré sur l'autel. Donc il l'était bien plus alors.

Cependant: il y a cette affirmation d'Innocent III: "Il donna à ses disciples son corps dans l'état où il le possédait." Or il possédait alors un corps passible et mortel. C'est donc un corps passible et mortel qu'il donna à ses disciples.

Conclusion:

Hugues de Saint-Victor a prétendu que le Christ, avant la passion, assumait à des époques diverses les quatre dons d'un corps glorifié: la subtilité lors de sa naissance, quand il sortit du sein intact de la

Vierge l'agilité, lorsqu'il marcha à pied sec sur la mer la clarté, dans la transfiguration; l'impassibilité à la Cène, lorsqu'il donna à ses disciples son corps à manger. Et selon cette thèse, il donna à ses disciples un corps impassible et immortel.

Mais, quoi qu'il en soit des autres dons - nous avons dit plus haut ce qu'il faut penser à leur sujet -, au sujet de l'impassibilité les choses n'ont pas pu se passer conformément à cette thèse. Il est évident, en effet, que c'était le même vrai corps du Christ qui était vu alors par les disciples sous son aspect propre, et qui était mangé par eux sous son aspect sacramentel. Or, il n'était pas impassible selon qu'il était vu sous son aspect propre; tout au contraire, il était prêt pour la passion. Par conséquent, le corps même qui était donné sous l'aspect sacramentel n'était pas non plus impassible.

Cependant ce qui, en soi-même, était passible, existait selon un mode impassible sous l'aspect sacramentel; de même que ce qui, en soi-même, était visible, s'y trouvait de façon invisible. En effet, de même que la vision requiert le contact du corps qui est vu avec le milieu ambiant qui permet la vision, de même la passion requiert le contact du corps qui pâtit avec les objets qui agissent sur lui. Or, le corps du Christ, en tant qu'il est dans le sacrement, n'est pas, comme on l'a vu, en relation avec ce qui l'entoure au moyen de ses dimensions propres, par lesquelles les corps se touchent, mais au moyen des dimensions des espèces du pain et du vin. C'est pourquoi ce sont les espèces qui pâtiennent et qui sont vues, et non le corps même du Christ.

Solutions:

- 1.** Il faut dire que le Christ n'a pas donné à la Cène son corps mortel et passible, parce qu'il ne l'a pas donné sous un mode corporel et passible. La croix a rendu la chair du Christ susceptible d'être mangée, en tant que ce sacrement rend présente la passion du Christ.
- 2.** Cet argument porterait si le corps du Christ, de même qu'il était passible, s'était trouvé aussi dans le sacrement sous un mode passible.
- 3.** Comme on l'a vu plus haut, les accidents du corps du Christ se trouvent dans ce sacrement en vertu de la concomitance réelle, et non par la vertu du sacrement, laquelle rend présente la substance du corps du Christ. Et c'est pourquoi la vertu des paroles sacramentelles aboutit à ce qu'il y ait, sous ce sacrement, le corps, celui du Christ, quels que soient les accidents qui y existent dans la réalité.

ARTICLE 4: EN QUEL ÉTAT SE SERAIT TROUVÉ LE CHRIST DANS CE SACREMENT SI CELUI-CI AVAIT ÉTÉ CONSERVÉ OU CONSACRÉ PENDANT LES TROIS JOURS OÙ IL ÉTAIT MORT?

Objections:

1. Il n'y serait pas mort. Car le Christ a subi la mort du fait de sa passion. Mais, même alors, le Christ se trouvait dans ce sacrement sous un mode impassible. Il ne pouvait donc pas mourir dans ce sacrement.

2. Dans la mort du Christ son sang fut séparé de son corps. Mais, dans ce sacrement, le corps du Christ et son sang existent ensemble. Donc le Christ ne serait pas mort dans ce sacrement.

3. La mort se produit parce que l'âme se sépare du corps. Mais ce sacrement contient le corps du Christ en même temps que son âme. Donc le Christ ne pouvait pas mourir dans ce sacrement.

Cependant: c'est le même Christ, qui était sur la croix, qui aurait été dans le sacrement. Mais sur la croix il mourait. Donc il serait mort aussi dans ce sacrement qu'on aurait conservé.

Conclusion:

C'est le corps du Christ, substantiellement le même, qui se trouve et dans ce sacrement et sous son aspect propre, mais non pas de la même manière; car, sous son aspect propre, il touche les corps environnants par ses dimensions propres, ce qu'il ne fait pas en tant qu'il est dans ce sacrement, nous l'avons dit. Et c'est pourquoi on peut attribuer au Christ, en tant qu'il existe sous son aspect propre et en tant qu'il existe dans ce sacrement, tout ce qui lui appartient selon qu'il est en lui-même, comme vivre, mourir, souffrir, être animé ou inanimé, etc. Mais ce qui lui convient selon sa relation avec les corps extérieurs peut bien lui être attribué en tant qu'il existe sous son aspect propre, non en tant qu'il existe dans le sacrement, comme subir les moqueries, les crachats, la crucifixion, la flagellation, etc. C'est pourquoi on a dit en vers: "Lorsqu'il est conservé dans le ciboire, tu peux lui associer une douleur d'origine intérieure, mais une douleur infligée du dehors ne lui convient pas."

Solutions:

1. On vient de le dire, la passion convient au corps qui pâtit, par relation avec un agent extérieur. Et c'est pourquoi le Christ, selon qu'il est dans le sacrement, ne peut pâtir. Cependant il peut mourir.

2. Comme on l'a vu plus haut, sous l'espèce du pain, il y a le corps du Christ en vertu de la consécration, et le sang sous l'espèce du vin. Mais maintenant que, dans la réalité, le sang du Christ n'est pas séparé de son corps, en vertu de la concomitance réelle, le sang du Christ existe sous l'espèce du pain ensemble avec son corps, et son corps sous l'espèce du vin ensemble avec son sang. Mais si l'on avait consacré ce sacrement au moment de la passion du Christ, quand le sang fut réellement séparé du corps, il n'y aurait eu que le corps sous l'espèce du pain, et sous l'espèce du vin il n'y aurait eu que le sang.

3. Comme on l'a vu plus haut, l'âme du Christ est dans ce sacrement en vertu de la concomitance réelle, parce qu'elle n'existe pas séparée du corps. Mais ce n'est pas en vertu de la consécration. Et c'est pourquoi, si alors on avait consacré ou conservé ce sacrement quand l'âme était réellement séparée du corps, l'âme du Christ n'aurait pas été présente sous ce sacrement; non pas à cause d'une insuffisance dans la vertu des paroles, mais à cause d'un autre agencement de la réalité.

QUESTION 82: LE MINISTRE DE CE SACREMENT

1. Consacrer ce sacrement est-il le propre du prêtre? - 2. Plusieurs prêtres peuvent-ils consacrer ensemble la même hostie? - 3. La dispensation de ce sacrement appartient-elle au seul prêtre? - 4. Est-il permis au prêtre qui consacre de s'abstenir de communier? - 5. Un prêtre pécheur peut-il consacrer ce sacrement? 6. La messe d'un mauvais prêtre a-t-elle moins de valeur que la messe d'un bon prêtre? 7. Les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés peuvent-ils consacrer ce sacrement? - 8. Et les prêtres dégradés? - 9. Ceux qui reçoivent la communion donnée par de tels prêtres commettent-ils un péché? - 10. Est-il permis à un prêtre de s'abstenir totalement de célébrer?

ARTICLE 1: CONSACRER CE SACREMENT EST-IL LE PROPRE DU PRÊTRE?

Objections:

1. On a dit plus haut que ce sacrement est consacré par la vertu des paroles qui sont la forme de ce sacrement. Mais ces paroles ne changent pas, qu'elles soient prononcées par un prêtre ou par quelqu'un d'autre. Il apparaît donc que non seulement le prêtre, mais n'importe qui d'autre peut consacrer ce sacrement.

2. Le prêtre consacre ce sacrement en tenant la place du Christ. Mais le laïc qui est saint est uni au Christ par la charité. Il apparaît donc que même un laïc peut consacrer ce sacrement. Aussi S. Chrysostome dit-il: "Tout saint est prêtre."

3. Ce sacrement est ordonné au salut de l'homme, comme le baptême, on l'a montré plus haut. Mais même un laïc peut baptiser, comme on l'a dit. Donc il n'est pas réservé au prêtre de consacrer ce sacrement.

4. Ce sacrement s'accomplit dans la consécration de la matière. Mais la consécration d'autres matières - le chrême, l'huile sainte et l'huile bénite - appartient à l'évêque seul. Pourtant leur consécration n'a pas une aussi grande dignité que la consécration de l'eucharistie, dans laquelle il y a le Christ tout entier. Il n'est donc pas réservé au prêtre, mais à l'évêque seul, de consacrer ce sacrement.

Cependant: Isidore dit dans une lettre, et l'on retrouve ce texte dans les Décrets de Gratien: "Il appartient au prêtre de consacrer le sacrement du corps et du sang du Seigneur sur l'autel de Dieu."

Conclusion:

Comme nous l'avons dit, ce sacrement est d'une telle dignité qu'il n'est consacré que par celui qui tient la place du Christ. Or quiconque agit à la place d'un autre doit le faire en vertu d'un pouvoir que celui-ci lui a concédé. Or, de même que le baptisé a reçu du Christ le pouvoir de consommer ce sacrement, de même le prêtre, lorsqu'il est ordonné, reçoit le pouvoir de consacrer ce sacrement en tenant la place du Christ. Car c'est par là qu'il est mis au rang de ceux à qui le Seigneur a dit (Lc 22, 19): "Faites cela en mémoire de moi." Et par conséquent il faut dire que la consécration de ce sacrement appartient en propre aux prêtres.

Solutions:

- 1.** La vertu sacramentelle réside en plusieurs réalités et non en une seule. C'est ainsi que la vertu du baptême réside et dans les paroles elles-mêmes, mais aussi dans le pouvoir qui est confié au prêtre dans sa consécration ou ordination, quand l'évêque lui dit: "Recevez le pouvoir d'offrir le sacrifice dans l'Eglise, tant pour les vivants que pour les morts." Car la vertu instrumentale réside dans les divers instruments que l'agent principal emploie dans son action.
- 2.** Le laïc qui est juste est uni au Christ d'une union spirituelle par la foi et la charité, mais non par un pouvoir sacramentel. Et c'est pourquoi il possède un sacerdoce spirituel pour offrir ces hosties spirituelles dont il est parlé dans le Psaume (51, 19): "Le sacrifice offert à Dieu, c'est le coeur contrit " et, dans l'épître aux Romains (12, 1): "Offrez vos corps comme une hostie vivante." Aussi parle-t-on aussi (1 P 2, 5) d'"un sacerdoce saint pour offrir des sacrifices spirituels".
- 3.** La réception de ce sacrement n'est pas d'une aussi grande nécessité que la réception du baptême, comme on l'a établi plus haut. Et c'est pourquoi, bien que, en cas de nécessité, un laïc puisse baptiser, il ne peut cependant pas consacrer ce sacrement.
- 4.** L'évêque a reçu le pouvoir d'agir à la place du Christ sur son corps mystique, c'est-à-dire sur l'Eglise: or ce pouvoir, le prêtre ne l'a pas reçu dans sa consécration, bien qu'il puisse l'avoir par mandat de l'évêque. Et c'est pourquoi les actes qui ne ressortissent pas à l'organisation du corps mystique ne sont pas réservés à l'évêque: ainsi la consécration de ce sacrement. A l'évêque il appartient de transmettre non seulement au peuple, mais encore aux prêtres ce dont ils peuvent user dans leurs fonctions propres. Et parce que la bénédiction du chrême, de l'huile sainte et de l'huile des infirmes, et des autres choses qui reçoivent une consécration, comme l'autel, l'église, les vêtements et les vases sacrés, confèrent à ces choses une certaine capacité pour l'accomplissement des sacrements qui ressortissent à la fonction des prêtres, c'est pour cela que de telles consécrationes sont réservées à l'évêque comme au chef de tout l'ordre ecclésiastique.

ARTICLE 2: PLUSIEURS PRÊTRES PEUVENT-ILS CONSACRER ENSEMBLE LA MÊME HOSTIE?

Objections:

1. On a dit plus haut que plusieurs hommes ne peuvent en baptiser un seul. Mais le prêtre qui consacre n'a pas une moindre force que l'homme qui baptise. Donc plusieurs prêtres ne peuvent pas davantage consacrer ensemble une seule hostie.

2. Il est superflu de faire par beaucoup ce qui peut être fait par un seul. Or, dans les sacrements il ne doit rien y avoir de superflu. Puisqu'un seul suffit à consacrer, il apparaît donc que plusieurs ne peuvent consacrer une seule hostie.

3. Comme dit S. Augustin, ce sacrement est " le sacrement de l'unité". Mais la multitude est le contraire de l'unité. Il n'apparaît donc pas normal, pour ce sacrement, que plusieurs prêtres consacrent la même hostie.

Cependant: selon la coutume de certaines Églises, les prêtres qui sont nouvellement ordonnés concélébrent avec l'évêque qui fait l'ordination.

Conclusion:

Comme nous l'avons dit, le prêtre, lorsqu'il est ordonné, est établi dans le rang de ceux qui ont reçu du Seigneur, à la Cène, le pouvoir de consacrer. Et c'est pourquoi, selon la coutume de certaines Églises, de même que les Apôtres à la Cène ont partagé le repas du Christ, de même les nouveaux ordonnés concélébrent avec l'évêque qui fait l'ordination. Et par là on ne redouble pas la consécration sur la même hostie car, dit Innocent III. l'intention de tous doit se porter sur le même instant de la consécration.

Solutions:

1. On ne lit pas que le Christ ait baptisé avec les Apôtres quand il leur enjoignit l'office de baptiser. Par conséquent, la comparaison ne vaut pas.

2. Si l'un des prêtres agissait par sa vertu propre, les autres prêtres agiraient de façon superflue, puisqu'un seul célébrerait suffisamment. Mais parce que le prêtre ne consacre qu'en tenant la place du Christ, et que beaucoup sont un dans le Christ, peu importe que ce sacrement soit consacré par un seul ou par beaucoup; mais ce qu'il faut, c'est que le rite de l'Église soit observé.

3. L'eucharistie est bien le sacrement de l'unité ecclésiastique; mais celle-ci consiste en ce que beaucoup sont un dans le Christ.

ARTICLE 3: LA DISPENSATION DE CE SACREMENT APPARTIENT-ELLE AU SEUL PRÊTRE?

Objections:

1. Le sang du Christ n'appartient pas moins à ce sacrement que son corps. Mais le sang du Christ est administré par les diacres. De là cette parole de S. Laurent à S. Sixte: "Éprouve si tu as choisi un ministre capable, celui à qui tu as confié la dispensation du sang du Seigneur." Donc, pour la même raison, la dispensation du corps du Seigneur n'appartient pas aux seuls prêtres.

2. Les prêtres sont établis ministres des sacrements. Mais ce sacrement est accompli dans la consécration de la matière, non dans son usage, auquel se rattache la dispensation. Il apparaît donc qu'il n'appartient pas au prêtre de dispenser le corps du Seigneur.

3. Denys dit que ce sacrement a "une vertu perfective", de même que le chrême. Or, la signation des baptisés avec le chrême n'appartient pas au prêtre, mais à l'évêque. Donc, dispenser ce sacrement appartient aussi à l'évêque, et non au prêtre.

Cependant: on dit dans les Décrets de Gratien: "Nous avons appris que certains prêtres confient le corps du Seigneur à un laïc ou à une femme, pour le faire porter aux malades. Le Synode interdit donc de renouveler cette pratique audacieuse: mais le prêtre doit communier les malades lui-même."

Conclusion:

La dispensation du corps du Christ appartient au prêtre pour trois motifs.

1° Parce que, nous l'avons dito, c'est lui qui consacre en tenant la place du Christ. Or, c'est le Christ lui-même, comme il a consacré son corps à la Cène, qui l'a donné aux autres à manger. Donc, de même que la consécration du corps du Christ appartient au prêtre, de même c'est à lui qu'en appartient la dispensation.

2° Parce que le prêtre est établi intermédiaire entre Dieu et le peuple. Par conséquent, de même que c'est à lui qu'il appartient d'offrir à Dieu les dons du peuple, de même c'est à lui qu'il appartient de donner au peuple les dons sanctifiés par Dieu.

3° Parce que, par respect pour ce sacrement, il n'est touché par rien qui ne soit consacré: c'est pourquoi le corporal et le calice sont consacrés, et semblablement les mains du prêtre sont consacrées pour toucher ce sacrement. Aussi personne d'autre n'a le droit de le toucher, sinon en cas de nécessité, par exemple si le sacrement tombait à terre, ou dans un autre cas de nécessité.

Solutions:

1. Le diacre, parce qu'il approche de l'ordre sacerdotal, participe quelque peu de sa fonction; c'est pour cela qu'il dispense le sang, mais non le corps, sinon en cas de nécessité, sur l'ordre de l'évêque ou du prêtre. 1° Parce que le sang du Christ est contenu dans un vase, si bien qu'il n'est pas nécessaire que celui qui le dispense y touche, comme c'est le cas pour le corps du Christ. 2° Parce que le sang signifie la rédemption du Christ qui se communique au peuple; c'est pourquoi, au sang se mêle de l'eau, laquelle symbolise le peuple. Et parce que les diacres sont entre le prêtre et le peuple, il convient davantage aux diacres de dispenser le sang que de dispenser le corps.

2. Il appartient au même de dispenser le sacrement et de le consacrer, pour les raisons que nous avons dites.

3. De même que le diacre participe en quelque chose de la " vertu illuminative " du prêtre, en tant qu'il dispense le sang; de même le prêtre participe de la " dispensation perfective " de l'évêque, en tant qu'il dispense ce sacrement, par lequel l'homme est perfectionné en lui-même par l'union au Christ. Mais les autres actes par lesquels l'homme est perfectionné par rapport aux autres sont réservés à l'évêque.

ARTICLE 4: EST-IL PERMIS AU PRÊTRE QUI CONSACRE DE S'ABSTENIR DE COMMUNIER?

Objections:

1. Dans les autres consécration, celui qui consacre une matière sacramentelle n'utilise pas de celle-ci; ainsi l'évêque qui consacre le chrême n'en reçoit pas l'onction. Mais ce sacrement consiste dans la consécration de la matière. Donc le prêtre qui accomplit ce sacrement n'est pas obligé d'en user, mais peut licitement s'abstenir de le consommer.

2. Dans les autres sacrements le ministre ne se donne pas le sacrement à lui-même, car nul ne peut se baptiser soi-même, comme on l'a vu plus haut. Mais, de même que la dispensation du baptême se fait selon un ordre déterminé, de même celle de ce sacrement. Donc le prêtre qui accomplit ce sacrement ne doit pas le recevoir de lui-même. 3. Il arrive parfois que le corps du Christ apparaît miraculeusement sur l'autel sous l'aspect de chair, et le sang sous l'aspect de sang. Or cela ne se prête pas à être mangé ou bu; c'est pourquoi, comme on l'a déjà dit, le corps et le sang sont donnés sous un autre aspect pour ne pas faire horreur aux communiant. Donc le prêtre qui consacre n'est pas toujours tenu de consommer ce sacrement.

Cependant: on lit dans un concile de Tolède et on retrouve dans les *Décrets*: "Il faut tenir de toute façon que chaque fois qu'un prêtre immole sur l'autel le corps et le sang de notre Seigneur Jésus Christ, chaque fois il doit montrer qu'il participe à la réception du corps et du sang du Christ."

Conclusion:

Nous l'avons dit plus haut, l'eucharistie n'est pas seulement sacrement, mais aussi sacrifice. Or quiconque offre le sacrifice doit en devenir participants. Parce que le sacrifice qu'on offre extérieurement est signe du sacrifice intérieur par lequel on s'offre soi-même à Dieu, dit S. Augustin. Donc, par le fait qu'on participe au sacrifice, on montre qu'on s'associe au sacrifice intérieur.

De même encore, par le fait qu'il dispense le sacrifice au peuple, il montre qu'il est le dispensateur des biens divins pour le peuple. Lui-même doit être le premier à participer à ces biens, comme dit Denys. Et c'est pourquoi il doit lui-même consommer avant de dispenser au peuple. Aussi lit-on dans

le chapitre cité ci-dessus: "Quel est ce sacrifice auquel le sacrificateur lui-même ne participe pas visiblement? "

Or, on participe au sacrifice du fait qu'on en mange, selon S. Paul (1 Co 10, 18): "Ceux qui mangent les victimes ne participent-ils pas de l'autel? " Et c'est pourquoi il est nécessaire que le prêtre, chaque fois qu'il consacre, consomme ce sacrement dans son intégrité.

Solutions:

1. La consécration du chrême, ou de toute autre matière, n'est pas un sacrifice, comme la consécration de l'eucharistie. Et par conséquent, la comparaison ne vaut pas.
2. Le sacrement de baptême s'accomplit dans l'usage même de la matière. Et c'est pourquoi nul ne peut se baptiser soi-même, car dans le sacrement le même ne peut être agent et patient. Aussi, dans l'eucharistie non plus, le prêtre ne se consacre pas lui-même, mais il consacre le pain et le vin, et c'est dans cette consécration que s'accomplit notre sacrement. Or, l'usage de ce sacrement vient à la suite du sacrement. C'est pourquoi la comparaison ne vaut pas.
3. Si, miraculeusement, le corps du Christ apparent sur l'autel sous l'aspect de chair, ou le sang sous l'aspect de sang, il ne faut pas les consommer. S. Jérôme dit en effet, commentant le Lévitique: "De cette victime qui se réalise merveilleusement dans la commémoration du Christ, il est permis de manger, mais de celle que le Christ offrit en sa personne sur l'autel de la croix, il n'est permis à personne de manger." Et pour autant le prêtre ne transgresse pas la loi, car les faits miraculeux ne sont pas soumis aux lois. Cependant il faut conseiller au prêtre de consacrer de nouveau le corps et le sang du Seigneur, et de les consommer".

ARTICLE 5: UN PRÊTRE PÉCHEUR PEUT-IL CONSACRER L'EUCCHARISTIE?

Objections:

1. S. Jérôme écrit: "Les prêtres, qui sont ministres de l'eucharistie et distribuent le sang du Seigneur au peuple, agissent de façon impie contre la loi du Christ, s'ils pensent que ce qui fait l'eucharistie ce sont les paroles et non la vie de celui qui prononce l'invocation; que ce qui est nécessaire, c'est l'oraison solennelle, et non les mérites du prêtre. De ces prêtres-là on dit: "Tout prêtre en qui il y a une souillure, ne sera pas admis à offrir les oblations au Seigneur"." Mais le prêtre pécheur, étant souillé, n'a ni la vie ni les mérites qui s'accordent avec ce sacrement. Donc le prêtre pécheur ne peut consacrer l'eucharistie.
2. S. Jean Damascène dit que " le pain et le vin, par la venue du Saint-Esprit, deviennent surnaturellement le corps et le sang du Seigneur". Mais le pape Gélase dit cette parole, recueillie dans les *Décrets* de Gratien: "Comment l'Esprit céleste se rendra-t-il à l'invocation pour la

consécration du divin mystère, si le prêtre qui implore son intervention est convaincu de mener une conduite criminelle? " L'eucharistie ne peut donc être consacrée par un mauvais prêtre.

3. Ce sacrement est consacré par la bénédiction du prêtre. Mais la bénédiction d'un prêtre pécheur n'est pas efficace pour la consécration de ce sacrement, puisqu'il est écrit (Mt 2, 2): "je maudirai vos bénédictions." Et Denys: "Il est entièrement déchu de l'ordre sacerdotal, celui qui n'est pas illuminé. Il me semble donc bien audacieux, l'homme de cette sorte, qui porte la main sur les mystères sacerdotaux; qui ose emprunter la forme du Christ pour prononcer, je ne dis pas des prières, mais d'impurs blasphèmes sur les divins mystères."

Cependant: S. Augustin dit: "Dans l'Église catholique, le bon prêtre n'accomplit rien de plus, le mauvais prêtre n'accomplit rien de moins, en ce qui concerne le mystère du corps et du sang du Seigneur; car il ne s'accomplit pas par le mérite de celui qui consacre, mais par la parole du Créateur et la vertu du Saint-Esprit."

Conclusion:

Nous l'avons déjà dit, le prêtre ne consacre pas ce sacrement par sa vertu propre, mais comme étant le ministre du Christ dont il tient la place quand il consacre ce sacrement. Or, on ne cesse pas d'être ministre du Christ du fait qu'on est mauvais. Car le Seigneur a de bons ministres, ou serviteurs, et il en a de mauvais. Aussi dit-il, en S. Matthieu (24, 45): "Qui est, à votre avis, un serviteur fidèle et prudent", et plus loin il ajoute: "Si le mauvais serviteur dit en son coeur, etc." L'Apôtre dit (1 Co 4, 1): "Qu'on nous considère comme ministres du Christ", et cependant il ajoute ensuite: "Ma conscience, il est vrai, ne me reproche rien, mais je n'en suis pas justifié pour autant." Il avait donc la certitude d'être ministre du Christ, et cependant il n'avait pas la certitude d'être juste. On peut donc être ministre du Christ, même sans être juste. Et cela tient à l'excellence du Christ, qui, comme vrai Dieu, a pour serviteurs non seulement les biens mais aussi les maux qui sont ordonnés à sa gloire par sa providence. Il est donc évident que les prêtres, même s'ils ne sont pas justes mais pécheurs, peuvent consacrer l'eucharistie.

Solutions:

1. Par ces paroles, S. Jérôme condamne l'erreur de prêtres qui croyaient pouvoir dignement consacrer l'eucharistie du seul fait qu'ils sont prêtres, même s'ils sont pécheurs. C'est cela que S. Jérôme condamne, du fait qu'il est interdit à ceux qui sont souillés d'approcher de l'autel. Mais cela n'empêche pas que, s'ils en approchent, le sacrifice qu'ils offrent est vrai.

2. Avant ces paroles, le pape Gélase avait dit " Le culte sacré conforme à la discipline catholique revendique une telle révérence que nul n'ose s'en approcher sans une conscience pure." Cela montre à l'évidence l'intention de son propos: que le prêtre pécheur ne doit pas approcher de ce sacrement. Aussi, lorsqu'il ajoute: "Comment l'Esprit céleste se rendra-t-il à l'invocation", il faut comprendre qu'il ne se rend pas présent par le mérite du prêtre, mais par la vertu du Christ, dont le prêtre profère les paroles.

3. La même action, en tant qu'elle vient de la mauvaise intention du serviteur peut être mauvaise, et bonne en tant qu'elle vient de la bonne intention du maître; de même la bénédiction du prêtre pécheur, en tant qu'elle est impie, venant de lui, est digne de malédiction, et mérite le nom d'infamie ou de blasphème plutôt que de prière; mais en tant qu'elle est prononcée par celui qui tient la place du Christ, elle est sainte et efficace pour sanctifier. C'est pourquoi il est dit expressément " Je maudirai vos bénédictions."

ARTICLE 6: LA MESSE D'UN MAUVAIS PRÊTRE A-T-ELLE MOINS DE VALEUR QUE LA MESSE D'UN BON PRÊTRE?

Objections:

1. S. Grégoire dit dans sa correspondance: "Hélas ! dans quel redoutable piège tombent ceux qui croient que les divins et secrets mystères peuvent être plus sanctifiés par ceux-ci que par ceux-là, puisqu'un seul et même Esprit sanctifie ces mystères par son opération secrète et invisible." Mais c'est à la messe que se célèbrent ces secrets mystères.

Donc la messe d'un mauvais prêtre n'a pas moins de valeur que celle d'un bon prêtre.

2. De même que le baptême est donné par un ministre qui agit dans la vertu du Christ, car c'est le Christ qui baptise, de même ce sacrement est consacré par quelqu'un qui tient la place du Christ. Mais un meilleur ministre ne donne pas un meilleur baptême, comme on l'a dit plus haut. Donc la messe célébrée par un meilleur prêtre, elle non plus, n'est pas meilleure.

3. De même que les mérites des prêtres diffèrent selon le bien et le mieux, ils diffèrent aussi selon le bien et le mal. Donc, si la messe d'un meilleur prêtre est meilleure, il s'ensuit que la messe d'un mauvais prêtre est mauvaise. Ce qui est inadmissible, car la méchanceté des ministres ne peut rejaillir sur les mystères du Christ, comme le montre S. Augustin. Donc la messe d'un prêtre meilleur n'est pas meilleure.

Cependant: on trouve dans les *Décrets*: "Plus les prêtres sont dignes, plus facilement ils sont exaucés dans les besoins pour lesquels ils implorent."

Conclusion:

Deux choses sont à considérer dans la messe le sacrement proprement dit, qui est le principal, et les prières qui se font à la messe pour les vivants et pour les morts. En ce qui concerne le sacrement, la messe d'un mauvais prêtre ne vaut pas moins que celle d'un bon, car, de part et d'autre, c'est le même sacrement qui est consacré.

De plus, la prière qui se fait à la messe peut encore être considérée à deux points de vue. D'une part, en tant qu'elle tire son efficacité de la dévotion du prêtre qui prie. Et à ce point de vue, il est hors de

doute que la messe d'un meilleur prêtre est plus fructueuse. D'autre part, en tant que la prière est prononcée à la messe par le prêtre qui tient la place de toute l'Église, dont il est le ministre. Or ce ministère subsiste même chez les pécheurs, comme on l'a dit à l'article précédent, à propos du service du Christ. Donc, à cet égard, non seulement la prière que le prêtre pécheur fait à la messe est fructueuse, mais encore toutes les autres prières qu'il fait dans les offices ecclésiastiques, où il tient la place de l'Église. Mais ses prières privées ne sont pas fructueuses, selon la parole des Proverbes (28, 9): "Celui qui détourne l'oreille pour ne pas entendre la loi, sa prière sera exécration."

Solutions:

1. S. Grégoire parle ici au point de vue de la sainteté du sacrement divin.
2. Dans le sacrement de baptême on ne fait pas de prières solennelles pour tous les fidèles, comme à la messe. À cet égard, la comparaison ne vaut pas. Mais elle vaut quant à l'effet du sacrement.
3. A cause de la vertu du Saint-Esprit qui, par l'unité de la charité, établit une communication réciproque de biens entre les membres du Christ, il se produit que le bien particulier qui se trouve dans la messe d'un bon prêtre est fructueux pour les autres. Mais le mal particulier d'un seul homme ne peut nuire à un autre, sinon parce que celui-ci y consent de quelque manière, comme dit S. Augustin.

ARTICLE 7: LES HÉRÉTIQUES, LES SCHISMATIQUES ET LES EXCOMMUNIÉS PEUVENT-ILS CONSACRER CE SACREMENT?

Objections:

1. S. Augustin dit: "Hors de l'Église catholique, il ne peut y avoir de vrai sacrifice", et S. Léon dit, ce qu'on trouve dans les *Décrets* de Gratien - "Ailleurs (que dans l'Église, qui est le corps du Christ) il n'y a ni sacerdoce valables, ni vrais sacrifices." Mais les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés sont séparés de l'Église. ils ne peuvent donc pas consacrer un vrai sacrifice.
2. Au même endroits, on trouve cette parole du pape Innocent: "Quant à l'arianisme, et aux autres pestes de ce genre, parce que nous accueillons leurs laïcs sous le signe de la pénitence, on ne doit pas croire qu'il faut accueillir leurs clercs avec la dignité du sacerdoce ou de tout autre mystère; nous permettons seulement qu'on admette leur baptême." Mais on ne peut consacrer l'eucharistie si l'on n'a pas la dignité du sacerdoce. Donc les hérétiques et tous les gens semblables ne peuvent consacrer l'eucharistie.
3. Celui qui est hors de l'Église ne semble pas pouvoir faire quelque chose en tenant la place de toute l'Église. Mais le prêtre qui consacre l'eucharistie le fait en tenant la place de toute l'Église, ce qui est manifeste du fait qu'il prononce toutes les prières à la place de l'Église. Il apparaît donc que ceux qui

sont hors de l'Église, c'est-à-dire les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés, ne peuvent consacrer l'eucharistie.

Cependant: S. Augustin écrit: "De même que le baptême, ainsi l'ordination est demeurée intacte en eux", c'est-à-dire les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés. Mais par la vertu de l'ordination le prêtre peut consacrer l'eucharistie. Donc les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés, puisqu'en eux l'ordination demeure intacte, semblent bien pouvoir consacrer l'eucharistie.

Conclusion:

Certains ont dit que les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés, parce qu'ils sont hors de l'Église, ne peuvent consacrer ce sacrement.

Mais ils se trompent en cela. Car, dit S. Augustin: "C'est différent de ne pas posséder du tout quelque chose, et de ne pas le posséder régulièrement " et, semblablement, " c'est encore différent de ne pas donner et de ne pas donner régulièrement". Ceux donc qui, établis dans l'Église, ont reçu par l'ordination sacerdotale le pouvoir de consacrer, ont bien le pouvoir, mais n'en usent pas régulièrement si dans la suite, par l'hérésie, le schisme ou l'excommunication, ils sont séparés de l'Église. Quant à ceux qui sont ordonnés dans cet état de séparation, ils ne possèdent pas régulièrement le pouvoir, et ils n'en usent pas régulièrement. Que cependant les uns et les autres possèdent le pouvoir, c'est évident du fait que, comme le remarque S. Augustin au même endroit -, lorsqu'ils reviennent à l'unité de l'Église, ils ne sont pas réordonnés, mais on les réintègre dans leurs ordres. Et, parce que la consécration de l'eucharistie est un acte qui découle du pouvoir d'ordre, ceux qui ont été séparés de l'Église par l'hérésie, le schisme ou l'excommunication, peuvent bien consacrer l'eucharistie, et celle-ci, consacrée par eux, contient vraiment le corps et le sang du Christ; mais ils ne le font pas régulièrement, car ils pèchent en le faisant. C'est pourquoi ils ne perçoivent pas le fruit du sacrifice, qui est le sacrifice spirituel.

Solutions:

1. Ces textes et d'autres semblables doivent s'entendre en ce sens qu'il n'est pas régulier d'offrir le sacrifice hors de l'Église. C'est pourquoi, hors de l'Église, il ne peut y avoir le sacrifice spirituel, qui est le vrai sacrifice, quant à la réalité de ses fruits, bien que ce sacrifice, offert hors de l'Église, soit un vrai sacrifice quant à la vérité sacramentelle. De même que, on l'a vu plus haut, le pécheur mange le corps du Christ sacramentellement, mais non spirituellement.

2. Parmi les sacrements donnés par des hérétiques et des schismatiques, le baptême seul est admis comme valable, parce qu'ils peuvent baptiser licitement en cas de nécessité. Mais en aucun cas ils ne peuvent licitement consacrer l'eucharistie, ou conférer les autres sacrements.

3. Le prêtre, dans les prières qu'il prononce à la messe, parle bien en tenant la place de l'Église, parce qu'il se tient dans son unité. Mais dans la consécration du sacrement, il parle en tenant la place du Christ, dont il joue le rôle alors par son pouvoir d'ordre. Et c'est pourquoi, si un prêtre séparé de

l'unité de l'Église célèbre la messe, il consacre vraiment le corps et le sang du Christ parce qu'il n'a pas perdu le pouvoir d'ordre; mais, parce qu'il est séparé de l'unité de l'Église, ses prières n'ont pas d'efficacité.

ARTICLE 8: UN PRÊTRE DÉGRADÉ PEUT-IL CONSACRER CE SACREMENT?

Objections:

1. Nul n'accomplit ce sacrement sinon par le pouvoir de consacrer qu'il possède. Mais " celui qui est dégradé n'a pas le pouvoir de consacrer, bien qu'il ait le pouvoir de baptiser", dit un canon. Il apparaît donc qu'un prêtre dégradé ne peut consacrer l'eucharistie.

2. Celui qui donne quelque chose peut aussi l'enlever. Mais l'évêque donne au prêtre, en l'ordonnant, le pouvoir de consacrer. Il peut donc aussi le lui enlever en le dégradant.

3. Le prêtre, par la dégradation, perd ou bien le pouvoir de consacrer ou seulement l'exercice de ce pouvoir. Mais ce ne peut pas être seulement l'exercice, parce qu'ainsi le prêtre dégradé ne perdrait rien de plus que le prêtre excommunié, qui, lui non plus, ne peut exercer son pouvoir. Il apparaît donc que le prêtre dégradé perd le pouvoir de consacrer. Et il apparaît ainsi qu'il ne peut accomplir ce sacrement.

Cependant: S. Augustin prouve que " les apostats " de la foi " ne sont pas privés du baptême " par le fait que celui-ci " n'est pas rendu à ceux qui se réconcilient par la pénitence: on juge donc qu'ils n'ont pas pu le perdre". Mais semblablement, le prêtre dégradé, si on le réconcilie, ne doit pas être ordonné de nouveau. Il n'a donc pas perdu le pouvoir de consacrer. Et ainsi le prêtre dégradé peut consacrer ce sacrement.

Conclusion:

Le pouvoir de consacrer l'eucharistie se rattache au caractère de l'ordre sacerdotal. Or tout caractère, parce qu'il s'accompagne d'une consécration, est indélébile, nous l'avons vu plus haut; de même que toutes les consécration accordées à des choses sont perpétuelles et ne peuvent ni se perdre ni être réitérées. Il est donc évident que le pouvoir de consacrer ne se perd pas par la dégradation. S. Augustin dit en effet: "L'un comme l'autre", le baptême et l'ordre, " est un sacrement, et l'un comme l'autre est donné à l'homme par une certaine consécration, qu'il s'agisse du baptême ou de l'ordination. Par conséquent, il n'est pas permis aux catholiques de réitérer l'un ou l'autre". Ainsi est-il certain que le prêtre dégradé peut consacrer ce sacrement.

Solutions:

1. Ce canon ne parle pas affirmativement, mais interrogativement, comme on peut le voir par le contexte.

2. L'évêque ne donne pas le pouvoir de l'ordre sacerdotal par sa vertu propre, mais par sa vertu d'instrument, en tant que ministre de Dieu dont l'action ne peut être détruite par l'homme, selon cette parole en S. Matthieu (19, 6): "Ceux que Dieu a unis, que l'homme ne les sépare pas." Et c'est pourquoi l'évêque ne peut enlever ce pouvoir, pas plus que celui qui baptise ne peut enlever le caractère baptismal.

3. L'excommunication est une sanction médicinale. Et c'est pourquoi on ne prive pas les excommuniés de l'exercice du pouvoir sacerdotal pour toujours, mais en vue de leur amendement, d'une façon temporaire. Tandis que les dégradés sont privés de cet exercice comme étant définitivement condamnés.

ARTICLE 9: CEUX QUI REÇOIVENT LA COMMUNION DONNÉE PAR DE TELS PRÊTRES COMMETTENT-ILS UN PÉCHÉ?

Objections:

1. Il semble qu'il soit licite de recevoir la communion de prêtres hérétiques ou excommuniés, voire pécheurs, et d'entendre leur messe. S. Augustin écrit en effet: "Soit dans l'homme bon soit dans l'homme mauvais, que personne ne fuie les sacrements de Dieu." Mais les prêtres, qu'ils soient pécheurs, hérétiques ou excommuniés, consacrent un vrai sacrement. Il apparaît donc qu'on ne doit pas éviter de recevoir d'eux la communion, ou d'entendre la messe qu'ils célèbrent.

2. Le vrai corps du Christ est représentatif du Corps mystique, comme on l'a dit plus haut. Mais de tels prêtres consacrent le vrai corps du Christ. Il apparaît donc que ceux qui appartiennent au corps mystique peuvent communier à leurs sacrifices.

3. Beaucoup de péchés sont plus graves que la fornication. Mais il n'est pas interdit d'entendre la messe des prêtres qui commettent d'autres péchés. Donc il ne doit pas être interdit non plus d'entendre la messe des prêtres fornicateurs.

Cependant: il est dit dans les Décrets " Que nul n'entende la messe d'un prêtre dont il sait évidemment qu'il vit en concubinage." Et S. Grégoire: "Le père incroyant envoya à son fils un évêque arien, pour lui faire recevoir la communion consacrée par une main sacrilège; mais l'homme fidèle à Dieu adressa à l'évêque arien, lorsqu'il se présenta, les reproches qu'il méritait."

Conclusion:

Comme nous l'avons déjà dit, les prêtres qui sont hérétiques, schismatiques ou excommuniés, ou encore pécheurs, bien qu'ils aient le pouvoir de consacrer l'eucharistie, n'en usent pas régulièrement;

au contraire, ils pèchent en exerçant ce pouvoir. Or, quiconque communie avec autrui dans le péché partage à son tour son péché. C'est pourquoi on lit dans la 2^e épître de S. Jean (v. 11) que " celui qui aura dit: Salut " à l'hérétique " communie à ses oeuvres mauvaises". Et c'est pourquoi il n'est pas permis de recevoir la communion ou d'entendre la messe célébrée par de tels prêtres.

Cependant il y a une différence entre ces diverses catégories. Car les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés sont privés par sentence ecclésiastique d'exercer le pouvoir de consacrer. Aussi pèche-t-on si l'on entend leur messe ou si l'on reçoit d'eux le sacrement. Mais tous les pécheurs ne sont pas privés par sentence de l'Église de l'exercice de ce pouvoir. Et ainsi, bien qu'ils soient suspens en ce qui les concerne par sentence divine, ils ne le sont pas à l'égard des autres par sentence de l'Église. Et c'est pourquoi, jusqu'à ce que l'Église ait prononcé sa sentence, il est permis de recevoir d'eux la communion et d'entendre leur messe. Aussi, commentant S. Paul (1 Co 5, 11): "Ne pas même prendre de repas avec un tel homme", la Glose d'Augustin dit-elle: "Par cette parole, il n'a pas voulu que l'homme fût jugé par l'homme sur un simple soupçon, ou même par un jugement extraordinaire, mais plutôt en vertu de la loi de Dieu, selon l'ordre de l'Église, soit qu'il ait avoué ensuite, soit qu'il ait été accusé et convaincu."

Solutions:

1. Du fait que nous évitons d'entendre la messe de ces prêtres, ou de recevoir d'eux la communion, nous ne fuyons pas les sacrements de Dieu, nous les vénérons plutôt. C'est pourquoi l'hostie consacrée par de tels prêtres doit être adorée et, si elle est réservée, elle peut être licitement consommée par un prêtre en situation régulière. Ce que nous fuyons, c'est la faute de ceux qui exercent indignement le ministère.

2. L'unité du Corps mystique est le fruit du vrai corps que l'on a reçu. Mais ceux qui le reçoivent ou l'administrent indignement sont privés de son fruit, on l'a dit plus haut. Et c'est pourquoi ceux qui sont dans l'unité de l'Église ne doivent pas consommer le vrai corps du Christ qui leur serait dispensé par de tels prêtres.

3. Bien que la fornication ne soit pas plus grave que d'autres péchés, cependant les hommes y sont davantage enclins à cause de la convoitise de la chair. Et c'est pourquoi l'Église a spécialement interdit ce péché aux prêtres, et défendu qu'on entende la messe d'un prêtre concubinaire. Mais cela doit s'entendre d'un pécheur notoire: soit " par sentence " portée contre celui qui a été convaincu de péché, soit " par aveu juridiquement obtenu", soit quand " le péché ne peut être caché parce qu'indubitable".

ARTICLE 10: EST-IL PERMIS À UN PRÊTRE DE S'ABSTENIR TOTALEMENT DE CÉLÉBRER?

Objections:

1. De même qu'il appartient à l'office sacerdotal de consacrer l'eucharistie, ainsi de baptiser et d'administrer les autres sacrements. Mais le prêtre n'est pas tenu d'administrer les autres sacrements, si ce n'est parce qu'il a reçu charge d'âmes. Il apparaît donc qu'il n'est pas tenu non plus de consacrer l'eucharistie s'il n'a pas charge d'âmes.

2. Nul n'est tenu de faire ce qui ne lui est pas permis; autrement il serait acculé au péché. Mais nous avons vu qu'il n'est pas permis au prêtre pécheur ou excommunié de consacrer l'eucharistie. Il apparaît donc que de tels prêtres ne sont pas tenus de célébrer. Ni par conséquent les autres prêtres, autrement ceux-là tireraient avantage de leur faute.

3. La dignité sacerdotale ne se perd pas par une infirmité ultérieure. Le pape Gélase dit en effet, ce qu'on trouve dans les *Décrets* de Gratien: "Les préceptes canoniques ne permettent pas d'admettre au sacerdoce les infirmes; en revanche, si quelqu'un reçoit une blessure après son ordination, il ne peut perdre ce qu'il a reçu au temps de son intégrité." Or, il arrive parfois que des prêtres ordonnés subissent ensuite des déficiences qui les empêchent de célébrer, comme la lèpre, l'épilepsie, etc. Il ne paraît donc pas que les prêtres soient tenus de célébrer.

Cependant: S. Ambroise dit dans une prière: "C'est mal, si nous ne venons pas à votre table avec un coeur pur et des mains innocentes; mais c'est pire encore si, par crainte du péché, nous allions jusqu'à ne pas acquitter le devoir du sacrifice."

Conclusion:

Certains ont prétendu qu'un prêtre peut licitement s'abstenir totalement de célébrer, à moins qu'il ne soit tenu par la charge qui lui a été confiée de célébrer pour le peuple et de lui donner les sacrements.

Mais cette opinion n'est pas raisonnable. Car chacun est tenu d'user de la grâce qui lui a été donnée, lorsqu'il en a l'opportunité, selon S. Paul (2 Co 6, 1): "Nous vous exhortons à ne pas recevoir en vain la grâce de Dieu." Or, l'opportunité d'offrir le sacrifice n'est pas à considérer seulement par rapport aux fidèles du Christ, auxquels il faut administrer les sacrements, mais à titre principal par rapport à Dieu, à qui le sacrifice est offert dans la consécration de ce sacrement. C'est pourquoi un prêtre, même s'il n'a pas charge d'âmes, ne peut pas s'abstenir totalement de célébrer; mais il apparaît qu'il est tenu de célébrer au moins aux principales fêtes, et surtout aux jours où les fidèles ont coutume de communier. Aussi est-il écrit contre certains prêtres qu'"ils ne montraient plus aucun zèle pour le service de l'autel, qu'ils méprisaient le Temple et négligeaient les sacrifices" (2 M 4, 14).

Solutions:

1. Les autres sacrements sont accomplis dans l'usage qu'en font les fidèles. Et c'est pourquoi l'administration de ces sacrements n'est obligatoire que pour celui qui a reçu des fidèles en charge. Mais notre sacrement est accompli dans la consécration eucharistique, où l'on offre le sacrifice à Dieu; à cela le prêtre est obligé envers Dieu, par l'ordre qu'il a reçu.

2. Le prêtre pécheur qui, par sentence de l'Église, est privé absolument ou temporairement d'exercer son ordre, est rendu impuissant à offrir le sacrifice, et par conséquent l'obligation disparaît. Et cela lui fait perdre des fruits spirituels, bien loin de tourner à son avantage. Mais s'il n'est pas privé du pouvoir de célébrer, l'obligation n'est pas enlevée. Cependant il n'est pas acculé au péché, car il peut faire pénitence de son péché et célébrer ensuite.

3. La faiblesse ou la maladie qui survient après l'ordination sacerdotale ne détruit pas celle-ci; elle empêche seulement l'exercice de l'ordre, quant à la consécration eucharistique. Parfois cela arrive parce que cet exercice est tout à fait impossible; par exemple, si l'on a perdu les yeux, les doigts, ou la parole. Parfois, parce que la célébration serait périlleuse; c'est évidemment le cas de celui qui souffre d'épilepsie ou encore de n'importe quelle aliénation mentale. Parfois c'est à cause du dégoût qu'on pourrait provoquer; c'est le cas du lépreux qui ne doit pas célébrer en public. Il peut cependant dire la messe en secret, à moins que la lèpre n'ait fait de tels progrès qu'en rongant ses membres elle l'en ait rendu totalement incapable.

mmm

QUESTION 83: LE RITE DE CE SACREMENT

1. Dans la célébration de ce mystère le Christ est-il immolé? - **2.** Le temps de la célébration. - **3.** Le lieu, et tout l'apparat de cette célébration. - **4.** Les paroles que l'on dit en célébrant ce mystère. - **5.** Les actions qui accompagnent la célébration de ce mystère. - **6.** Les défauts qui se rencontrent dans la célébration de ce sacrement.

ARTICLE 1: DANS LA CÉLÉBRATION DE CE MYSTÈRE, LE CHRIST EST-IL IMMOLÉ?

Objections:

1. Il est écrit (He 10, 14) que le Christ " par une oblation unique a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il sanctifie". Mais cette oblation, ce fut son immolation. Le Christ n'est donc pas immolé dans la célébration de ce sacrement.

2. L'immolation du Christ s'est faite sur la croix où " il s'est livré lui-même à Dieu en oblation et en sacrifice d'agréable odeur " (Ep 5, 2). Mais dans la célébration de ce mystère le Christ n'est pas crucifié. Il n'est donc pas immolé non plus.

3. Comme dit S. Augustin, dans l'immolation du Christ le même est prêtre et victime. Mais dans la célébration de ce sacrement, ce n'est pas le même qui est prêtre et victime. Donc la célébration de ce sacrement n'est pas l'immolation du Christ.

Cependant: S. Augustin dit: "Le Christ a été immolé une seule fois en lui-même, et cependant il est immolé chaque jour dans le sacrement."

Conclusion:

C'est pour un double motif que la célébration de ce sacrement est appelée immolation du Christ. Tout d'abord parce que, dit S. Augustin: "On a coutume de désigner les images par les noms des choses qu'elles représentent; ainsi lorsque nous regardons un tableau ou une peinture murale, nous disons: Voilà Cicéron, et: Voilà Salluste." Or la célébration de ce sacrement, ainsi qu'on l'a dit plus haut, est comme une image qui représente la passion du Christ, laquelle est sa véritable immolation; et c'est pourquoi la célébration de ce sacrement est appelée immolation du Christ. D'où cette parole de S. Ambroise: "Dans le Christ a été offerte une seule fois la victime qui est efficace pour le salut éternel. Que faisons-nous alors? Est-ce que nous ne l'offrons pas chaque jour, mais pour commémorer sa mort? "

L'autre motif concerne l'effet de la passion du Christ: c'est-à-dire que, par ce sacrement, nous devenons participants du fruit de la passion du Seigneur. C'est pourquoi l'on dit dans la secrète d'un dimanches: "Chaque fois qu'on célèbre ce sacrifice en mémorial, c'est l'oeuvre de notre rédemption qui s'accomplit."

Quant au premier mode, on pouvait dire que le Christ était immolé aussi dans les figures de l'Ancien Testament; d'où la parole de l'Apocalypse (13, 8): "Leurs noms ne sont pas inscrits au livre de vie de l'Agneau, lequel a été immolé dès l'origine du monde." Mais quant au second mode, il est propre à ce sacrement que, dans sa célébration, le Christ soit immolé.

Solutions:

- 1.** Comme dit S. Ambroise au même endroits: "Il y a une seule victime", celle que le Christ a offerte et que nous offrons, " et non plusieurs, parce que le Christ a été offert une seule fois et que ce sacrifice-ci est le modèle de celui-là. De même que ce qui est offert partout est un seul corps et non plusieurs corps, de même c'est un unique sacrifice ⁴".
- 2.** De même que la célébration de ce sacrement est une image qui représente la passion du Christ, de même l'autel représente sa croix sur laquelle il a été immolé sous son aspect propre.
- 3.** C'est pour la même raison que le prêtre aussi est l'image du Christ, à la place et par la vertu de qui il prononce les paroles consécatoires, comme on l'a vu plus haut. Et ainsi, d'une certaine manière, c'est le même qui est prêtre et hostie.

ARTICLE 2: LE TEMPS DE LA CÉLÉBRATION

Objections:

1. Ce sacrement représente la passion du Seigneur, on vient de le dire. Mais la commémoration de la Passion ne se fait dans l'Église qu'une fois par an. Car S. Augustin écrit: "Chaque fois que la Pâque est célébrée, le Christ n'est-il pas immolé? Cependant la commémoration anniversaire représente ce qui s'est passé jadis, et ainsi elle nous émeut comme si nous voyions devant nous le Seigneur en croix." Ce sacrement ne doit donc se célébrer qu'une fois par an.

2. La passion du Christ est commémorée dans l'Église le vendredi avant Pâques, et non à la fête de Noël. Donc, puisque ce sacrement commémore la passion du Seigneur, il paraît anormal qu'on le célèbre trois fois le jour de Noël, et qu'on l'omette totalement le Vendredi saint.

3. Dans la célébration de ce sacrement, l'Église doit imiter l'institution du Christ. Mais le Christ a consacré ce sacrement dans la soirée. Il apparaît donc que c'est à une heure semblable qu'on doit célébrer ce sacrement.

4. Le pape Léon, dans une lettre recueillie dans les *Décrets* de Gratien, affirme qu'il est permis de célébrer la messe " dans la première partie du jour". Mais le jour commence à minuit, nous l'avons vu. Il apparaît donc qu'il est permis aussi de célébrer après minuit.

5. Dans la secrète d'un dimanche, on dit " Accorde-nous, Seigneur, de venir nombreux à ces mystères." Mais il y aurait davantage d'affluence si le prêtre pouvait célébrer le même jour à plusieurs heures. Il apparaît donc qu'on ne doit pas interdire au prêtre de célébrer plusieurs fois le même jour.

Cependant: telle n'est pas la coutume observée par l'Église, selon les statuts canoniques.

Conclusion:

Nous l'avons dit, dans la célébration de ce mystère, on vise et la représentation de la passion du Seigneur, et la participation à son fruit. Et c'est selon ces deux points de vue qu'il a fallu déterminer le temps approprié à la célébration de ce sacrement. Parce que nous avons quotidiennement besoin du fruit de la passion du Seigneur, à cause de nos défaillances quotidiennes, il est normal que, dans l'Église, on offre quotidiennement ce sacrement. C'est pourquoi le Seigneur nous enseigne à demander: "Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien." Ce que S. Augustin explique ainsi: "Si le pain est quotidien, pourquoi le manges-tu au bout d'un an, selon la coutume des Grecs en Orient? Prends quotidiennement ce qui te soutient quotidiennement." - Et parce que la passion du Seigneur fut célébrée depuis la troisième jusqu'à la neuvième heure, il est normal que ce soit dans cette partie du jour que ce sacrement est solennellement célébré dans l'Église.

Solutions:

1. Dans ce sacrement on commémore la passion du Christ en tant que son effet se communique aux fidèles. Mais au temps de la Passion, on commémore la passion du Christ seulement en tant qu'elle a été accomplie dans la personne de notre chef. Or cela ne s'est produit qu'une fois; mais c'est chaque jour que les fidèles perçoivent le fruit de la passion du Seigneur. C'est pourquoi ce qui est simple

commémoration ne se fait qu'une fois par an, mais ce sacrement se célèbre chaque jour, et pour appliquer le fruit de la passion et pour en renouveler sans cesse la mémoire.

2. A l'avènement de la vérité, la figure disparaît. Or, ce sacrement est une figure et une ressemblance de la passion du Seigneur, on vient de le dire. Et c'est pourquoi au jour où l'on commémore la passion du Seigneur en elle-même, selon que s'est passée dans la réalité, on ne célèbre pas la consécration de ce sacrement. Cependant, pour que l'Église, même ce jour-là, ne soit pas privée du fruit de la passion que nous procure ce sacrement, on réserve le corps du Christ consacré le jour précédent, pour le consommer ce jour-là. Mais non le sang, parce qu'on risque de le répandre, et parce que le sang est plus spécialement l'image de la passion du Seigneur, comme on l'a dit précédemment. Et il n'est pas vrai, quoique certains l'affirment, qu'en laissant tomber dans le vin une parcelle du corps, on change le vin en sang. Car cette conversion ne peut se faire autrement que par la consécration qui s'accomplit avec la formule verbale prescrite.

Au jour de la Nativité, on célèbre plusieurs messes à cause de la triple naissance du Christ. La première est éternelle qui, pour nous, est cachée. C'est pourquoi l'on chante une messe la nuit, où l'on dit à l'*introït* (Ps 2, 7): "Le Seigneur m'a dit: tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré." La deuxième est sa naissance selon le temps, mais dans les âmes, par laquelle le Christ " se lève dans nos coeurs comme l'étoile du matin " (2 P 1, 19). Et c'est pourquoi l'on chante une messe à l'aurore, où l'on dit à l'*introït* (Is 9, 2): "La lumière brillera aujourd'hui sur nous." La troisième est la naissance du Christ selon le temps et dans son corps, selon laquelle il s'est produit visiblement hors du sein virginal, revêtu de notre chair. Et c'est pourquoi on chante la troisième messe à la pleine lumière et l'on chante dans son *introït* (Is 9, 5): "Un enfant nous est né." - Cependant on peut dire, inversement, que la naissance éternelle, considérée en elle-même, est en pleine lumière: et c'est pourquoi, dans l'évangile de la troisième messe, on fait mention de la naissance éternelle. Mais selon la naissance corporelle il est né, à la lettre, pendant la nuit, pour signifier qu'il venait vers les ténèbres de notre faiblesse: aussi, dans la messe nocturne, lit-on l'évangile de la naissance corporelle du Christ.

Et c'est encore ainsi qu'à d'autres jours où se rencontrent plusieurs bienfaits du Christ à honorer ou à implorer, on célèbre plusieurs messes le même jour, par exemple une pour la fête, et les autres pour le jeûne ou pour les morts.

3. On a déjà fait remarquer que le Christ voulut laisser ce sacrement à ses disciples au dernier moment, afin de l'imprimer plus profondément dans leurs coeurs. Et c'est pourquoi il a consacré ce sacrement et l'a donné à ses disciples après le souper et à la fin du jour. Mais, par nous, ce sacrement est célébré à l'heure de la passion du Seigneur: soit, aux jours de fête, à tierce, quand il fut crucifié par les clameurs des juifs, comme le note S. Marc (15, 25), et quand le Saint-Esprit descendit sur les disciples (Ac 2, 15); soit aux jours de férie à sexte, quand il fut crucifié par les mains des soldats, comme on le lit en S. Jean (19, 14); soit, aux jours de jeûne, à none, quand " il rendit l'esprit après avoir poussé un grand cri", comme dit S. Matthieu (27, 46-50).

On peut cependant célébrer plus tard: surtout quand il y a des ordinations et en particulier le Samedi saint; soit à cause de la longueur de l'office, soit parce que les ordinations appartiennent au dimanche, comme on le voit dans les *Décrets* de Gratien.

On peut encore, cependant, célébrer la messe " dans la première partie du jour " pour motif de nécessité, comme on le voit dans les *Décrets*.

4. Régulièrement la messe doit se célébrer de jour et non de nuit: parce que le Christ lui-même est présent dans ce sacrement, lui qui dit en S. Jean (9, 4): "Il faut que j'accomplisse les oeuvres de celui qui m'a envoyé, tandis qu'il fait jour. La nuit approche, où personne ne peut rien faire. Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde." De telle sorte cependant que le début du jour ne soit pas compté à partir de minuit, ni non plus à partir du lever du soleil, c'est-à-dire quand l'astre lui-même se montre au-dessus de la terre; mais quand l'aurore commence à paraître. Alors en effet on dit que le soleil est levé, en tant que paraît la lumière de ses rayons. C'est pourquoi il est dit en S. Marc (16, 2) que les femmes vinrent au sépulcre " le soleil étant déjà levé", et pourtant lorsqu'elles arrivèrent au tombeau " il faisait encore nuit", selon S. Jean (20, 1). Car c'est ainsi que S. Augustin résout cette contradiction.

Cependant la messe est célébrée dans la nuit de Noël par une exception particulière, parce que le Seigneur est né la nuit, comme disent les *Décrets* de Gratien. Et de même encore le Samedi saint vers le début de la nuit, parce que le Seigneur est ressuscité la nuit, c'est-à-dire " quand il faisait encore nuit", avant que n'apparût le soleil levant.

5. Comme on lit dans les *Décrets* de Gratien citant un décret du pape Alexandre II: "Il suffit au prêtre de célébrer une seule messe par jour: car le Christ a souffert une seule fois et a racheté le monde entier; et il a bien de la chance, celui qui peut dignement célébrer une seule messe ! Cependant certains célèbrent une messe pour les défunts et une autre de la liturgie du jour, si c'est nécessaire. Quant à ceux qui ont l'audace de célébrer plusieurs messes le même jour, pour recevoir de l'argent ou des flatteries des séculiers, j'estime qu'ils n'échappent pas à la damnation." Et Innocent III dit que " sauf le jour de la Nativité du Seigneur, à moins qu'un motif de nécessité n'y engage, il suffit au prêtre de célébrer seulement une messe par jour".

ARTICLE 3: LE LIEU ET TOUT L'APPARAT DE CETTE CÉLÉBRATION

Objections:

1. Ce sacrement représente la passion du Seigneur. Or le Seigneur n'a pas souffert dans une demeure, mais hors de l'enceinte de la ville: "Jésus, pour sanctifier le peuple par son sang, a souffert hors de la porte " (He 13, 12). Il apparaît donc que ce sacrement ne doit pas se célébrer dans une demeure, mais plutôt en plein air.

2. Dans la célébration de ce sacrement, l'Église doit imiter la manière de célébrer du Christ et des Apôtres. Mais la maison dans laquelle le Christ accomplit ce sacrement pour la première fois n'était pas consacrée: ce fut une salle à manger ordinaire, préparée par le maître de la maison, comme on le voit en S. Luc (22, 11). Et on lit dans les Actes (2, 46) que les Apôtres " d'un même coeur fréquentaient assidûment le Temple; et, rompant le pain dans leurs maisons, ils mangeaient avec

allégresse". Donc maintenant non plus, il ne faut pas qu'il y ait des demeures consacrées pour célébrer ce sacrement.

3. Rien ne doit se faire d'inutile dans l'Église, qui est gouvernée par le Saint-Esprit. Mais il semble inutile de conférer une consécration à l'église, ou à l'autel, et à d'autres choses inanimées qui sont incapables de recevoir la grâce ou une vertu spirituelle. Il est donc déplacé de faire, dans l'Église, de telles consécrations.

4. Seules les oeuvres divines doivent être commémorées avec quelque solennité, selon la parole du Psaume (92, 5): "J'exulterai dans l'oeuvre de tes mains." Mais la consécration de l'église ou de l'autel est une oeuvre humaine, comme celle du calice, du ministre, et toutes les autres. Et ces dernières consécrations ne sont pas commémorées publiquement dans l'Église. Donc on ne doit pas non plus commémorer avec solennité la consécration de l'église ou de l'autel.

5. La réalité doit répondre à la figure. Mais dans l'Ancien Testament, qui était la figure du Nouveau, on ne faisait pas l'autel avec des pierres taillées. Car il est dit dans l'Exode (20, 24): "Vous me ferez un autel de terre. Et si vous me faites un autel de pierre, vous ne le bâtirez pas avec des pierres taillées." Dans l'Exode encore (25, 1), on prescrit de faire " l'autel de bois d'acacia " revêtu de " bronze", ou même " d'or". L'usage observé dans l'Église de ne faire l'autel qu'en pierre ne paraît donc pas justifié.

6. Le calice avec la patène figure le sépulcre du Christ. Or celui-ci fut " taillé dans la pierre", disent les évangiles. Donc le calice doit être fait de pierre, et non pas seulement d'argent, d'or ou d'étain.

7. De même que l'or est la matière la plus précieuse pour faire un vase, de même les étoffes de soie sont les étoffes les plus précieuses. Donc, de même que le calice est en or, les nappes de l'autel devraient être en soie et non pas seulement en tissu de lin.

8. La dispensation des sacrements et leur ordonnance appartient aux ministres de l'Église, comme la dispensation des choses temporelles est soumise aux ordonnances des princes séculiers. D'où la parole de l'Apôtre (1 Co 4, 1): "Que l'on nous considère comme les ministres du Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu." Mais si, dans l'administration des choses temporelles, on agit contrairement aux décrets des princes, c'est tenu pour nul. Donc, si ce dont on vient de parler a été réglé comme il faut par les prélats de l'Église, il apparaît que l'on ne peut, sans elles, consacrer le corps du Christ. Et il en découlerait que les paroles du Christ ne sont pas suffisantes pour consacrer ce sacrement, ce qui est inadmissible. Il ne paraît donc pas justifié qu'on ait établi toutes ces règles pour la célébration de l'eucharistie.

Cependant: les décisions prises par l'Église sont réglées par le Christ lui-même qui dit, en S. Matthieu (18, 20): "Là où deux ou trois seront assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux."

Conclusion:

Dans ce qui encadre ce sacrement, deux motifs entrent en ligne de compte. L'un concerne la représentation de ce qui s'est passé lors de la passion du Seigneur. L'autre concerne le respect dû à

ce sacrement, qui contient le Christ réellement et non seulement en figure. C'est pourquoi on recourt à des consécration pour les choses qui interviennent dans la pratique de ce sacrement, soit par respect envers le sacrement, soit pour représenter son effet, qui découle de la passion du Christ, selon l'épître aux Hébreux (13, 12): "Le Christ, pour sanctifier le peuple par son sang, etc."

Solutions:

1. Régulièrement, ce sacrement doit se célébrer dans une demeure qui symbolise l'Église, selon la 1^{ère} épître à Timothée (3, 15): "je veux que tu saches la conduite à tenir dans la maison de Dieu, qui est l'Église du Dieu vivant." Car, " hors de l'Église il n'y a pas de place pour le vrai sacrifice", selon S. Augustin. Et parce que l'Église ne devait pas être renfermée dans les frontières de la nation juive, mais être établie dans le monde entier, la passion du Christ n'a pas été célébrée dans la cité des juifs, mais en plein air, afin que le monde entier fût regardé, à l'égard de la passion du Christ, comme une demeure.

Et cependant, comme il est dit dans les *Décrets* de Gratien: "Nous permettons à ceux qui voyagent, s'ils ne trouvent pas d'église, de célébrer la messe en plein air ou sous la tente, pourvu qu'ils aient là une table consacrée et les autres objets consacrés nécessaires à cet office."

2. La demeure dans laquelle ce sacrement se célèbre symbolise l'Église, et c'est pourquoi on l'appelle une " église", et il est normal qu'elle soit consacrée: afin de représenter la sanctification procurée à l'Église par la passion du Christ, et aussi afin de symboliser la sainteté requise chez ceux qui doivent recevoir ce sacrement. Quant à l'autel, il symbolise le Christ lui-même dont il est écrit (He 13, 15): "C'est par lui que nous offrons le sacrifice de louange." Aussi la consécration de l'autel signifie-t-elle la sainteté du Christ, de qui il est dit en S. Luc (1, 35): "L'être saint qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu." D'où la prescription des *Décrets*: "On a décidé de consacrer les autels non seulement par l'onction du chrême, mais encore par la bénédiction sacerdotale."

Et c'est pourquoi, régulièrement, il n'est pas permis de célébrer ce sacrement ailleurs que dans des demeures consacrées. D'où cette règle des *Décrets*: "Qu'aucun prêtre n'ait l'audace de célébrer la messe ailleurs que dans des lieux consacrés par l'évêque." Et c'est pourquoi aussi, parce que les païens, et les autres infidèles, n'appartiennent pas à l'Église, on lit dans la même Distinction: "Il n'est pas permis de consacrer l'église dans laquelle on ensevelit les cadavres des infidèles; mais, si elle paraît apte à être consacrée, qu'après en avoir exhumé les corps, en avoir rasé les murs ou les charpentes, on la reconstruise. Mais si cette église a été consacrée antérieurement, il est permis d'y célébrer la messe; à condition cependant que ce soient des fidèles qui y aient été ensevelis."

Cependant, en cas de nécessité, on peut accomplir ce sacrement dans des demeures non consacrées, ou profanées, toutefois avec le consentement de l'évêque. C'est pourquoi on lit dans la même Distinction: "Nous jugeons qu'il ne faut pas célébrer la messe n'importe où, mais dans les lieux consacrés par l'évêque, ou autorisés par lui." Non toutefois sans un autel portatif consacré, si bien qu'on lit dans la même Distinction: "Nous accordons, si les églises ont été brûlées, qu'on reprenne la célébration de la messe dans les chapelles, avec une table consacrée." En effet, parce que la sainteté du Christ est la source de toute la sainteté de l'Église, en cas de nécessité il suffit pour accomplir ce

sacrement d'avoir un autel consacré. C'est pourquoi encore une église n'est jamais consacrée sans que l'on consacre un autel; alors que parfois, sans consacrer d'église, on consacre un autel, avec les reliques des saints dont " la vie est cachée avec le Christ en Dieu". Aussi lit-on dans la même Distinction: "On a décidé que les autels où l'on constate qu'on n'a déposé ni corps ni reliques de martyrs seront détruits, si c'est possible, par les évêques qui ont l'autorité en ces lieux."

3. L'église, l'autel et les autres objets inanimés sont consacrés, non parce qu'ils seraient capables de recevoir la grâce mais parce que, en vertu de la consécration, ils reçoivent une certaine vertu spirituelle qui les rend aptes au culte divin; c'est-à-dire pour que les hommes en retirent une certaine dévotion, afin d'être mieux préparés aux mystères divins, si le manque de respect n'y fait pas obstacle. D'où ce texte (2 M 3, 38) " Vraiment, il y a dans ce lieu une vertu divine car celui qui a son habitation dans les cieux visite ce lieu et le protège."

Et de là vient que ces objets, avant leur consécration, sont purifiés et exorcisés, pour que la vertu de l'ennemi en soit chassée. Et pour la même raison on réconcilie les églises " qui auront été souillées par une effusion de sang ou de semence", parce que le péché qui y a été commis décèle une activité de l'ennemi en cet endroit. Et c'est pourquoi on lit aussi dans cette Distinction: "Partout où vous trouverez des églises des ariens, consacrez-les sans retard, pour en faire des églises catholiques par les prières et les rites divins." Aussi certains disent-ils avec raison que par l'entrée dans une église consacrée on obtient la rémission des péchés véniels, comme par l'aspersion de l'eau bénite. Ils avancent à l'appui de cette opinion la parole du Psaume (85, 2): "Tu as béni ta terre, Seigneur, tu as pardonné à ton peuple son iniquité."

Et c'est pourquoi, à cause de la vertu que l'église acquiert par sa consécration, celle-ci ne se renouvelle pas. Aussi lit-on dans la même Distinction cette prescription empruntée au concile de Nicée: "On ne doit pas conférer une nouvelle consécration aux églises une fois consacrées à Dieu, à moins qu'elles n'aient été entièrement détruites par le feu, ou souillées par une effusion de sang ou de semence; car, de même que l'enfant une fois baptisé par n'importe quel prêtre au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit ne doit pas être baptisé à nouveau, ainsi un lieu dédié à Dieu ne doit pas être consacré à nouveau, sinon pour les motifs signalés ci-dessus; pourvu du moins que ceux qui l'ont consacré aient eu la foi en la sainte Trinité." D'autre part, ceux qui sont hors de l'Église ne peuvent pas consacrer. Mais, comme on lit dans la même Distinction: "Que l'on consacre les églises et les autels dont la consécration est douteuse."

Et parce que, par la consécration, ces objets acquièrent une certaine vertu spirituelle, on lit ce décret, dans la même Distinction: "Les bois employés dans une église consacrée ne doivent pas être employés à un autre usage, si ce n'est pour une autre église; ou bien il faut les brûler, ou bien les donner pour l'agrandissement d'un monastère; ils ne doivent pas entrer dans des ouvrages destinés aux laïcs." Et on lit au même endroit: "La nappe d'autel, la cathédre, le candélabre et le voile, s'ils sont rongés de vieillesse, doivent être livrés au feu; que les cendres soient portées à la piscine, ou jetées dans la muraille ou dans les cavités du pavement, pour n'être pas souillées par les pas de ceux qui entrent."

4. Parce que la consécration de l'autel représente la sainteté du Christ, et que la consécration de la demeure représente la sainteté de toute l'Église, il est tout à fait à propos de commémorer solennellement la consécration de l'église ou de l'autel. C'est pourquoi aussi la solennité de la dédicace se poursuit pendant huit jours, pour symboliser la bienheureuse résurrection du Christ et des membres de l'Église. Et la consécration de l'église et de l'autel n'est pas une oeuvre purement humaine puisqu'elle a une vertu spirituelle. Aussi est-il dit, dans la même Distinction: "Les solennités de la dédicace des églises doivent se célébrer solennellement chaque année. Que ces dédicaces doivent être célébrées pendant huit jours, vous le verrez au premier livre des Rois (8, 66), en lisant le récit de la dédicace du Temple."

5. Comme disent les *Décrets*: "Si les autels ne sont pas de pierre, il ne faut pas les consacrer par l'onction du chrême." Cela convient à la signification de notre sacrement; d'abord parce que l'autel signifie le Christ, et il est écrit (1 Co 10, 4): "La pierre était le Christ "; et aussi parce que le corps du Christ fut déposé dans un sépulcre de pierre. Cela convient encore à la pratique du sacrement; la pierre, en effet, est solide, et peut facilement se trouver partout. Ce qui n'était pas nécessaire dans la loi ancienne, où il n'y avait d'autel qu'en un seul lieu. Quant à l'ordre de faire l'autel avec de la terre ou des pierres non taillées, il avait pour but d'écarter l'idolâtrie.

6. Comme dit la même Distinction: "jadis les prêtres n'employaient pas des calices d'or, mais de bois. Mais le pape Zéphyrin décida qu'on célébrerait la messe avec des patènes de verre. Enfin le pape Urbain fit faire tout cela en argent." Ensuite il fut décrété " que le calice du Seigneur, avec la patène, soit d'argent ou d'or; ou au moins qu'on ait un calice d'étain. Mais qu'il ne soit pas fait de bronze ou de cuivre: car ces métaux, sous l'action du vin, se rouillent, ce qui provoque des nausées. Et que personne n'ait l'audace de chanter la messe avec un calice de bois ou de verre", car le bois est poreux, et le sang consacré y pénétrerait; quant au verre, il est fragile et risque de se briser. Et le même motif fait interdire la pierre. Et c'est pourquoi, par respect pour le sacrement, il a été décrété que le calice serait fait avec les matières indiquées.

7. Là où cela pouvait se faire sans danger, l'Église a décrété d'environner ce sacrement de ce qui représente le plus vivement la passion du Christ. Ce danger n'était pas aussi grand à l'égard du corps, qu'on pose sur le corporal, qu'à l'égard du sang contenu dans le calice. Et c'est pourquoi, bien qu'on ne fasse pas de calice en pierre, on fait le corporal d'une étoffe de lin, car le corps du Christ y fut enseveli. Aussi lit-on, dans la même Distinction, ce texte tiré d'une lettre du pape Silvestre - " Avec l'accord de tous, nous établissons que personne n'ait l'audace de célébrer le sacrifice de l'autel sur une étoffe de soie, ou sur une étoffe de couleur, mais sur une pièce de lin, consacrée par l'évêque, de même que le corps du Christ fut enseveli dans un suaire de lin blanc." L'étoffe de lin convient encore à cause de sa propreté, pour symboliser la pureté de conscience; et, à cause de la multiplicité des travaux qu'exige la préparation d'une telle étoffe, pour symboliser la passion du Christ.

8. La dispensation des sacrements appartient aux ministres de l'Église, mais leur consécration vient de Dieu lui-même. Et c'est pourquoi les ministres de l'Église n'ont rien à décider sur la forme de la consécration, mais sur la pratique du sacrement et la manière de célébrer. Et c'est pourquoi, si un prêtre prononce les paroles de la consécration sur la matière requise, avec l'intention de consacrer, en se passant de tout ce que nous avons dit: local, autel, calice et corporal consacrés, et les autres

objets réglementés par l'Église, il consacre bien réellement le corps du Christ, mais il pèche gravement, en n'observant pas le rite de l'Église.

ARTICLE 4: LES PAROLES QUE L'ON DIT EN CÉLÉBRANT CE MYSTÈRE

Objections:

1. Ce sacrement est consacré par les paroles du Christ, dit S. Ambroise. On ne doit donc, dans ce sacrement, dire rien d'autre que les paroles du Christ.
2. Nous connaissons les paroles et les actions du Christ par l'Évangile. Mais on dit, dans la consécration de ce sacrement, des paroles qui ne s'y trouvent pas. Car on ne lit pas dans l'Évangile que le Christ, en instituant ce sacrement, ait levé les yeux au ciel; de même encore, on dit dans l'Évangile " Prenez et mangez " mais il n'y a pas " tous "; pourtant on dit, en célébrant ce sacrement " Les yeux levés au ciel " et aussi: "Prenez et mangez-en tous." C'est donc à tort que l'on dit de telles paroles dans la célébration de ce sacrement.
3. Tous les sacrements sont ordonnés au salut des fidèles. Mais dans la célébration des autres sacrements il n'y a pas de prière générale pour le salut des fidèles défunts. C'est donc sans raison que l'on dit de telles paroles en célébrant ce sacrement.
4. Le baptême est appelé spécialement " le sacrement de la foi". Ce qui regarde l'instruction de la foi doit donc être transmis plutôt dans le baptême que dans ce sacrement, comme l'enseignement de l'Apôtre et de l'Évangile.
5. La dévotion des fidèles est requise en tout sacrement. On ne devrait donc, pas plus dans ce sacrement que dans les autres, exciter la dévotion des fidèles par des louanges divines et des avertissements, comme lorsqu'on dit: "Élevons notre coeur ! "
6. C'est le prêtre qui est le ministre de ce sacrement, nous l'avons dit. Tout ce qui se dit dans ce sacrement devrait donc être dit par le prêtre, et non pas certaines paroles par les ministres, et d'autres par le choeur.
7. C'est la vertu divine qui, en toute certitude, réalise ce sacrement. Il est donc superflu que le prêtre demande l'achèvement de ce sacrement, lorsqu'il dit: "Sanctifie pleinement cette offrande..."
8. Le sacrifice de la loi nouvelle est beaucoup plus excellent que le sacrifice des anciens Pères. Le prêtre a donc tort de demander que ce sacrifice soit considéré de même que le sacrifice d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech.

9. Le corps du Christ n'a pas commencé d'être en ce sacrement par un changement local, comme on l'a dit plus haut: de même il ne cesse pas d'y être. Le prêtre demande donc sans raison: "Que cette offrande soit portée par ton ange... sur ton autel céleste."

Cependant: on dit dans les Décrets " C'est Jacques, frère du Seigneur selon la chair, et Basile, évêque de Césarée, qui ont établi la célébration de la messe." Leur autorité prouve la convenance de toutes les paroles qui accompagnent ce sacrement.

Conclusion:

Parce que ce sacrement embrasse tout le mystère de notre salut, il est célébré avec une plus grande solennité que les autres sacrements. Et parce qu'il est écrit dans l'Ecclésiaste (4, 17): "Surveille tes pas lorsque tu entres dans la maison du Seigneur", et dans l'Ecclésiastique (18,23 Vg): "Avant la prière, prépare ton âme", avant la célébration de ce mystère intervient une préparation, pour qu'on accomplisse dignement ce qui va suivre. La première partie de cette préparation est la louange divine, qui se fait dans *l'introït*, selon cette parole du Psaume (50, 23): "Le sacrifice de louange m'honorera, et c'est là le chemin où je lui montrerai le salut de Dieu." Et cet *introït* est tiré des Psaumes le plus souvent, ou du moins on le chante avec un Psaume, parce que, selon Denys e. les Psaumes embrassent, par mode de louange, tout le contenu de la Sainte Écriture. - La seconde partie de la préparation comporte le rappel de la misère présente, lorsqu'on demande miséricorde, par le chant du *Kyrie, eleison*, trois fois pour la personne du Père, trois fois pour la personne du Fils, quand on dit *Christe, eleison*; et trois fois pour la personne du Saint-Esprit, lorsqu'on dit encore *Kyrie, eleison*; cette triple invocation se dit contre la triple misère, d'ignorance, de culpabilité et de peine; ou bien pour signifier que toutes les Personnes se contiennent réciproquement. - La troisième partie de la préparation rappelle la gloire céleste, à laquelle nous tendons, après la vie et la misère présente, en disant: *Gloria in excelsis Deo*. On le chante aux fêtes, où l'on rappelle la gloire céleste; on l'omet aux offices de deuil, qui concernent le rappel de notre misère. Enfin, la quatrième partie de la préparation comprend la prière que le prêtre fait pour le peuple, afin qu'il soit digne de si grands mystères.

Ensuite on fait précéder la célébration par l'instruction du peuple fidèle; car ce sacrement est " le mystère de la foi", comme on l'a vu plus haut. Cette instruction se fait d'une manière préparatoire par l'enseignement des Prophètes et des Apôtres qui, dans l'église, est lu par les lecteurs et les sous-diacres. Après cette lecture, le chœur chante le graduel, qui symbolise le progrès de la vie; et l'alléluia, qui signifie l'exultation spirituelle; ou, dans les offices de deuil, le trait, qui signifie le gémissement spirituel. Ces chants doivent parvenir au peuple comme une suite de l'enseignement que nous avons dit. Le peuple reçoit ensuite une instruction parfaite par l'enseignement du Christ, contenu dans l'évangile, qui est lu par les ministres les plus élevés, c'est-à-dire les diacres. Et parce que nous croyons au Christ comme à la vérité divine, selon sa parole en S. Jean (8, 46): "Si je dis la vérité, pourquoi ne me croyez-vous pas?", après la lecture de l'évangile, on chante le Symbole de foi, dans lequel le peuple montre qu'il adhère par la foi à l'enseignement du Christ. On chante ce symbole aux fêtes de ceux qui sont mentionnés dans le Symbole, comme aux fêtes du Christ, de la Sainte Vierge, et des Apôtres, qui ont fondé cette foi, et aux fêtes analogues.

Une fois que le peuple a été ainsi préparé et instruit, on en vient logiquement à la célébration du mystère. Celui-ci est offert en tant que sacrifice, consacré et mangé en tant que sacrement. Aussi, en premier lieu s'accomplit l'oblation; en deuxième lieu, la consécration de la matière offerte; en troisième lieu, sa réception. Deux actes accompagnent l'oblation: la louange du peuple, dans le chant de l'offertoire, par quoi s'exprime la joie de ceux qui offrent; et la prière du prêtre, qui demande que l'oblation du peuple soit agréée par Dieu. C'est ainsi que David a dit (1 Ch 29, 17): "Moi, dans la simplicité de mon coeur, j'ai offert toutes ces choses, et ton peuple qui se trouve ici, je l'ai vu avec grande joie te présenter ses offrandes", et ensuite il prie en disant: "Seigneur Dieu, garde-leur cette volonté."

Puis, pour la consécration, qui s'accomplit par une puissance surnaturelle, on excite d'abord le peuple à la dévotion, dans la préface; c'est pourquoi on l'avertit d'"avoir le coeur élevé vers le Seigneur". Et c'est pourquoi, la préface achevée, le peuple, avec dévotion, loue la divinité du Christ avec les anges, en disant: "Saint, Saint, Saint..." Et il loue son humanité, avec les enfants, en disant: "Béni, celui qui vient..." Puis: 1° Le prêtre, à voix basse, commémore ceux pour qui ce sacrifice est offert, c'est-à-dire l'Église universelle, et ceux qui, selon S. Paul (1 Tm 2, 2) "sont établis en dignité", et spécialement ceux "qui offrent ou pour qui l'on offre". 2° Il commémore les saints, dont il implore le patronage pour ceux qu'on vient de dire, avec la prière "Dans la communion de toute l'Église..." 3° Il conclut sa demande lorsqu'il dit: "Que cette offrande soit salutaire à ceux pour qui elle est offerte."

Ensuite il arrive à la consécration elle-même. 1° Il y demande la réalisation de la consécration, avec la prière: "Sanctifie pleinement cette offrande..." 2° Il accomplit la consécration par les paroles du Sauveur, lorsqu'il dit: "La veille de sa passion, etc." 3° Il s'excuse de cette audace sur son obéissance à l'ordre du Christ, lorsqu'il dit: "C'est pourquoi, nous aussi, tes serviteurs..." 4° Il demande que ce sacrifice, qui vient d'être réalisé, soit agréé de Dieu, lorsqu'il dit: "Sur ces offrandes, daigne..." 5° Il demande l'effet de ce sacrifice et sacrement d'abord pour ceux qui le prennent, lorsqu'il dit "Nous t'en supplions..." Ensuite, pour les morts, qui ne peuvent plus le prendre, lorsqu'il dit: "Souviens-toi aussi, Seigneur..." ; enfin, spécialement pour les prêtres eux-mêmes qui l'offrent, lorsqu'il dit: "Et nous, pécheurs..." etc.

Ensuite, il s'agit de la réception du sacrement. Et tout d'abord on prépare le peuple à le recevoir. 1° Par la prière commune de tout le peuple, qui est l'oraison dominicale, dans laquelle nous demandons que nous soit "donné notre pain quotidien"; et aussi par la prière privée que le prêtre présente spécialement pour le peuple, quand il dit: "Délivre-nous, Seigneur..." 2° On prépare le peuple par la paix, qu'on donne en disant: "Agneau de Dieu...": en effet, c'est le sacrement de l'unité et de la paix, comme on l'a dit plus haut. Mais dans les messes des défunts, où ce sacrifice n'est pas offert pour la paix d'ici-bas, mais pour le repos des morts, on omet la paix.

Ensuite vient la réception du sacrement: le prêtre le reçoit le premier, et le donne ensuite aux autres; car, selon Denys, "celui qui transmet aux autres les biens divins doit y participer lui-même le premier".

Enfin toute la célébration de la messe s'achève par l'action de grâce: le peuple exulte pour sa communion au mystère, ce qu'exprime le chant qui suit la communion; et le prêtre présente son

action de grâce par l'oraison. Comme le Christ qui, après avoir célébré la Cène avec ses disciples, "récita l'hymne", dit S. Matthieu (26, 30).

Solutions:

1. La consécration est accomplie exclusivement par les paroles du Christ. Mais il est nécessaire d'y ajouter d'autres paroles pour préparer le peuple qui y participe, comme on vient de le dire.

2. Comme il est dit en S. Jean (21, 25), le Seigneur a fait ou dit bien des choses que les évangélistes n'ont pas écrites. Parmi elles, le fait que le Seigneur, à la Cène, leva les yeux au ciel: ce que, cependant, l'Église a reçu de la tradition des Apôtres, car il semble logique que lui, qui avait élevé les yeux vers son Père, selon S. Jean (11, 4 1), en ressuscitant Lazare et en priant pour ses disciples (17, 1), ait renouvelé ce geste, et à bien plus forte raison, en instituant ce sacrement, car c'était une affaire de plus d'importance.

Qu'on dise *manducate* ou *comedite*, le sens est le même. Et peu importe le terme qu'on emploie ici; d'autant plus que ces paroles n'appartiennent pas à la forme sacramentelle, comme on l'a dit plus haut.

Si l'on ajoute " tous", c'est le sens des paroles évangéliques, bien que ce ne soit pas exprimé ici, car lui-même avait dit (Jn 6, 54): "Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme, vous n'aurez pas la vie en vous."

3. L'eucharistie est le sacrement de toute l'unité ecclésiastique. Et par conséquent, spécialement dans ce sacrement plus que dans les autres, on doit faire mention de tous ceux qui relèvent du salut de toute l'Église.

4. L'instruction de la foi est de deux sortes. L'une s'adresse aux futurs initiés, c'est-à-dire aux catéchumènes. Cette instruction-là est liée au baptême.

Une autre instruction est destinée au peuple fidèle, qui communie à ce mystère. Et cette instruction-là se fait dans ce sacrement. Cependant, on n'éloigne pas de cette instruction même les catéchumènes et les infidèles. C'est pourquoi on dit dans les *Décrets*: "L'évêque n'interdira à personne l'entrée de l'église et l'audition de la parole de Dieu, qu'il s'agisse d'un païen, d'un hérétique ou d'un juif, jusqu'au renvoi des catéchumènes", c'est-à-dire pendant qu'on donne l'instruction de la foi.

5. Ce sacrement requiert une plus grande dévotion que les autres, puisqu'il contient le Christ tout entier. Et aussi une dévotion plus communautaire, parce que ce sacrement requiert la dévotion de tout le peuple, pour qui le sacrifice est offert, et non seulement de ceux qui reçoivent le sacrement, comme dans les autres sacrements. Et c'est pourquoi, dit S. Cyprien, " le prêtre, en prononçant le prélude de la préface, prépare les âmes des fidèles, en disant: "Élevons notre coeur", afin que le peuple répondant: "Nous le tournons vers le Seigneur", il soit averti de ne plus penser qu'à Dieu".

6. Dans ce sacrement, on vient de le dire, on touche à des réalités qui concernent toute l'Église. Et c'est pourquoi certaines prières sont dites par le chœur, parce qu'elles concernent le peuple. Certaines sont dites par le chœur d'un bout à l'autre; ce sont celles qui sont inspirées à tout le peuple. D'autres sont continuées par le peuple, mais après l'intonation du prêtre, qui tient la place de Dieu, pour signifier que ce sont des choses qui sont parvenues au peuple par la révélation divine, comme la foi et la gloire céleste. Et c'est pourquoi le prêtre entonne le Symbole de foi et le *Gloria in excelsis Deo*. D'autres sont dites par les ministres, comme l'enseignement de l'Ancien et du Nouveau Testament, pour manifester que cet enseignement fut annoncé au peuple par l'intermédiaire de ministres envoyés par Dieu.

Certaines sont dites jusqu'au bout par le prêtre seul: ce sont celles qui appartiennent à l'office propre du prêtre, à qui il revient, " de présenter des dons et des prières pour le peuple " (He 5, 1). Parmi celles-ci cependant, il dit certaines de façon à être entendu: ce sont celles qui concernent à la fois le prêtre et le peuple, comme les oraisons communes. D'autres appartiennent exclusivement au prêtre, comme l'oblation et la consécration. Et c'est pourquoi les prières qui les accompagnent sont dites secrètement par le prêtre. Mais dans les deux cas, il éveille l'attention du peuple en disant: *Dominus vobiscum*; et il attend son assentiment, exprimé par *Amen*. Et c'est pourquoi, avant les prières dites tout bas, il dit à haute voix: *Dominus vobiscum*, et à la fin: *Per omnia saecula saeculorum*. Ou encore le prêtre prononce secrètement certaines paroles pour symboliser que, dans la passion du Christ, les disciples ne confessaient le Christ qu'en secret.

7. L'efficacité des paroles sacramentelles peut être empêchée par l'intention du prêtre. Et cependant il n'y a pas de contradiction à ce que nous demandions à Dieu quelque chose dont nous savons, de toute certitude, qu'il le fera; c'est ainsi que le Christ, en S. Jean (17, 1. 5) a demandé sa glorification.

Cependant, il ne semble pas qu'ici le prêtre prie pour que la consécration s'accomplisse, mais pour qu'elle nous soit fructueuse. Aussi dit-il expressément: "Qu'elle devienne pour nous le corps et le sang..." Et c'est le sens des paroles qu'il prononce auparavant: "Cette offrande, daigne la bénir..." selon S. Augustin, c'est-à-dire: "Par laquelle nous soyons bénis", à savoir par la grâce; *adscriptam*, c'est-à-dire " par laquelle nous soyons inscrits dans le ciel "; *ratam*, c'est-à-dire " par laquelle nous soyons reconnus comme appartenant au Christ "; *rationabilem*, c'est-à-dire " par laquelle nous soyons dépouillés du sens charnel "; *acceptabilem*, c'est-à-dire " que nous, qui nous déplaisons à nous-mêmes, nous soyons agréables par elle à son Fils unique".

8. Bien que ce sacrifice, en lui-même, soit supérieur à tous les sacrifices antiques, cependant les sacrifices des anciens furent très agréables au Seigneur, en raison de la dévotion de ceux qui les offraient. Le prêtre demande donc que ce sacrifice soit agréé de Dieu en raison de la dévotion de ceux qui les offrent, comme le furent ces sacrifices anciens.

9. Le prêtre ne demande pas que les espèces sacramentelles soient transportées au ciel; ni le corps réel du Christ, qui ne cesse pas d'y être présent. Mais il demande cela pour le Corps mystique, car c'est lui qui est signifié dans ce sacrement; c'est-à-dire que l'ange qui assiste aux divins mystères présente à Dieu les prières du prêtre et du peuple, selon l'Apocalypse (8, 4): "La fumée des parfums monta des mains de l'ange avec les offrandes des saints." " L'autel céleste " signifie soit l'Église

triomphante elle-même, où nous demandons à être transférés; ou bien Dieu lui-même, à qui nous demandons d'être unis; car il est dit de cet autel, dans l'Exode (20, 26): "Tu ne monteras pas à mon autel par des degrés", c'est-à-dire (suivant la Glose): "Tu ne feras pas de degrés dans la Trinité."

Par l'ange on peut encore comprendre le Christ lui-même, qui est " l'Ange du grand conseil", qui unit son corps mystique à Dieu le Père et à l'Église triomphante.

Et c'est de cela aussi que la " messe " (*missa*) tire son nom. Parce que, par l'ange, le prêtre " envoie " (*mittit*) ses prières à Dieu, comme le peuple les envoie par le prêtre. Ou bien parce que le Christ est la victime que Dieu nous " envoie". C'est pourquoi, à la fin de la messe, le diacre, les jours de fête, congédie le peuple en disant: *Ite, missa est*, c'est-à-dire que la victime a été " envoyée " à Dieu par l'ange, pour qu'elle soit agréée de Dieu.

ARTICLE 5: LES ACTIONS QUI ACCOMPAGNENT LA CÉLÉBRATION DE CE MYSTÈRE

Objections:

1. Ce sacrement appartient à la nouvelle alliance, comme le montre sa forme même. Or, dans la nouvelle alliance, il ne faut pas observer les cérémonies de l'ancienne. A celles-ci se rattache l'ablution d'eau que pratiquaient le prêtre et les ministres, quand ils venaient sacrifier. On lit en effet dans l'Exode (30, 19): "Aaron et ses fils se laveront les mains et les pieds quand ils monteront à l'autel." Il ne convient donc pas que le prêtre se lave les mains dans la célébration de la messe.

2. Au même endroit (30, 7), le Seigneur a prescrit que le prêtre " brûle de l'encens à l'odeur agréable " sur l'autel qui se trouvait devant le propitiatoire. Cela encore appartenait au cérémonial de l'ancienne alliance. Il ne convient donc pas que le prêtre, à la messe, pratique l'encensement.

3. Les rites accomplis dans les sacrements de l'Église ne doivent pas être répétés. C'est donc à tort que le prêtre multiple les signes de croix sur ce sacrement II.

4. L'Apôtre dit (He 7, 7): "Sans contredit, c'est l'inférieur qui reçoit la bénédiction du supérieur." Mais le Christ, qui se trouve dans ce sacrement après la consécration, est très supérieur au prêtre.

Il est donc inadmissible que le prêtre, après la consécration, bénisse le sacrement par des signes de croix.

5. Dans le sacrement de l'Église, on ne doit rien faire qui prête à rire. Mais on prête à rire quand on fait des gesticulations: ainsi le prêtre étend parfois les bras, joint les mains, plie les doigts, et s'incline. Cela ne doit donc pas se faire dans ce sacrement.

6. Il paraît encore ridicule que le prêtre se tourne si souvent vers le peuple, et le salue si souvent. On ne devrait donc pas faire cela dans la célébration de ce sacrement.

7. L'Apôtre (1 Co 1, 13), juge inadmissible que " le Christ soit divisé". Mais, après la consécration, le Christ se trouve dans ce sacrement. Il est donc inadmissible que l'hostie soit rompue par le prêtre.

8. Les rites de ce sacrement représentent la passion du Christ. Mais, dans sa passion, le corps du Christ fut rompu à l'endroit des cinq plaies. Donc le corps du Christ devrait être rompu en cinq parties plutôt qu'en trois.

9. Tout le corps du Christ, dans ce sacrement, est consacré à part du sang. Il n'est donc pas convenable qu'une partie de son corps soit mélangée à son sang.

10. De même que le corps du Christ est présenté dans ce sacrement comme une nourriture, de même le sang du Christ comme une boisson. Mais lorsque l'on a pris le corps du Christ, on n'y ajoute pas, dans la célébration de la messe, une autre nourriture corporelle. C'est donc à tort que le prêtre, après avoir pris le sang du Christ, prend du vin non consacré.

11. La réalité doit correspondre à la figure. Mais au sujet de l'agneau pascal, qui était la figure de ce sacrement, il était prescrit " qu'il n'en resterait rien jusqu'au matin". Il n'est donc pas convenable que des hosties consacrées soient réservées, au lieu d'être consommées sur le champ.

12. Le prêtre parle au pluriel à ceux qui l'écoutent, par exemple lorsqu'il dit: "Le Seigneur soit avec vous " et " Rendons grâce..." Mais il semble illogique de parler au pluriel lorsqu'on s'adresse à un seul individu, surtout si c'est un inférieur. Donc il paraît illogique que le prêtre célèbre la messe en présence d'un seul ministre.

Il apparaît donc ainsi que certains des rites accomplis dans la célébration de ce sacrement ne sont pas justifiés.

Cependant: il y a la coutume de l'Église, laquelle ne peut se tromper, étant instruite par le Saint-Esprit.

Conclusion:

Nous l'avons dit plus haut, la signification, dans les sacrements, se réalise de deux façons, c'est-à-dire par des paroles et par des actions, pour que la signification soit plus parfaite. Dans la célébration de ce sacrement, certaines paroles signifient des réalités qui se rattachent à la passion du Christ, représentée dans ce sacrement; d'autres paroles signifient des réalités qui se rattachent à l'usage de ce sacrement, qui doit se faire avec dévotion et respect. C'est pourquoi, dans la célébration de ce mystère, certaines actions ont pour but de représenter la passion du Christ, ou encore l'organisation du Corps mystique; et d'autres actions relèvent de la dévotion et du respect envers ce sacrement.

Solutions:

1. On se lave les mains, dans la célébration de la messe, par respect pour ce sacrement. Et cela pour deux motifs. D'abord parce que nous avons l'habitude de ne manier des choses précieuses qu'après nous être lavé les mains. Il paraît donc inconvenant que l'on approche d'un si grand sacrement avec des mains souillées, fût-ce corporellement.

Ensuite pour une raison symbolique. Comme dit Denys l'ablution des extrémités symbolise la purification même des plus petits péchés, selon cette parole en S. Jean (13, 10): "Celui qui est propre n'a besoin que de se laver les pieds." Et telle est la purification qu'on exige de celui qui s'approche de ce sacrement. C'est ce que signifie aussi la confession qui précède *l'introït* de la messe. C'est cela même que signifiait l'ablution dans l'ancienne loi, comme le remarque Denys au même endroit.

Cependant l'Église n'observe pas ce rite comme un précepte cérémoniel de la loi ancienne, mais comme une institution de l'Église, qui se justifie d'elle-même. Et c'est pourquoi elle ne l'observe pas comme on le faisait alors. On omet en effet le lavement des pieds, et l'on garde celui des mains, qui peut se faire plus facilement et qui suffit à symboliser la parfaite pureté. En effet, la main étant "l'instrument des instruments", comme dit Aristote, toutes les oeuvres sont attribuées aux mains. C'est pourquoi on dit dans le Psaume (26, 6): "je laverai mes mains parmi les innocents."

2. De même, nous ne pratiquons pas l'encensement comme un précepte cérémoniel de l'ancienne loi, mais comme une institution de l'Église. C'est pourquoi nous ne le pratiquons pas de la manière dont il était prescrit dans l'ancienne loi.

L'encensement a un double objet. D'abord le respect envers ce sacrement; en répandant un parfum agréable on chasse la mauvaise odeur corporelle qui régnerait dans le lieu du culte et pourrait provoquer le dégoût.

Ensuite l'encensement sert à représenter l'effet de la grâce, dont le Christ fut rempli comme d'un parfum agréable, selon la parole de la Genèse (27, 27): "Voici que le parfum de mon fils est comme le parfum d'un champ fertile." Et du Christ elle découle jusqu'aux fidèles par l'office des ministres selon S. Paul (2 Co 2, 14): "Par nous (le Christ) répand en tous lieux le parfum de sa connaissance." Et c'est pourquoi, lorsqu'on a encensé de tous côtés l'autel, qui symbolise le Christ, on encense tout le monde selon l'ordre hiérarchique.

3. Le prêtre, dans la célébration de la messe, pratique les signes de croix pour évoquer la passion du Christ, qui l'a conduit à la croix. Or la passion du Christ s'est accomplie comme par étapes. La première consiste en ce que le Christ fut livré: par Dieu, par Judas, et par les juifs. Ce que symbolise le triple signe de croix sur ces paroles: "Ces dons, ces présents, ces offrandes saintes et sans tache."

La seconde étape de la passion consiste en ce que le Christ fut vendu. Or il fut vendu aux prêtres, aux scribes, et aux pharisiens. Pour le symboliser, on fait encore un triple signe de croix sur ces paroles: "bénite, acceptée, approuvée". Ou bien pour montrer le prix du marché, qui fut de trente deniers. Et l'on ajoute un double signe de croix sur ces paroles: "qu'elle devienne pour nous le corps et le sang..." pour désigner la personne de Judas qui vendit, et celle du Christ qui fut vendu.

La troisième étape fut la préfiguration de la passion du Christ accomplie à la Cène. Pour la désigner, on fait une troisième fois deux croix, l'une dans la consécration du corps, l'autre dans la consécration du sang, où l'on dit chaque fois " il bénit".

La quatrième étape fut la passion même du Christ. Aussi, pour représenter les cinq plaies, on fait en quatrième lieu un quintuple signe de croix sur ces paroles: "la victime pure, la victime sainte, la victime immaculée, le pain sacré de la vie éternelle et le calice de l'éternel salut".

Cinquièmement, on représente l'écartèlement du corps, et l'effusion du sang, et le fruit de la passion par le triple signe de croix qui se fait sur ces paroles: "Quand nous recevrons le corps et le sang... puissions-nous être comblés... de toute bénédiction..."

Sixièmement, on représente la triple prière que fit le Christ en croix: la première pour ses persécuteurs, quand il dit: "Père, pardonne-leur", la seconde pour être délivré de la mort, quand il dit: "Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? " La troisième se rattache à son entrée dans la gloire, quand il dit: "Père, entre tes mains je remets mon esprit." Et pour symboliser cela, on fait un triple signe de croix sur ces paroles: "tu sanctifies, tu vivifies, tu bénis, etc.".

Septièmement, on représente les trois heures où Jésus resta suspendu à la croix, de la sixième jusqu'à la neuvième heure. Et pour le symboliser on fait encore un triple

signe de croix à ces paroles: "par Lui, avec Lui, et en Lui".

Huitièmement, on représente la séparation de l'âme et du corps par les deux signes de croix qu'on fait ensuite hors du calice.

Neuvièmement, on représente la résurrection accomplie au troisième jour, par les trois croix qu'on fait à ces paroles: "Que la paix du Seigneur soit toujours avec vous."

Mais on peut dire plus brièvement que la consécration de ce sacrement, et l'acceptation du sacrifice, et le fruit de celui-ci ont pour origine la vertu de la croix du Christ. Et c'est pourquoi, chaque fois que l'on fait mention d'une de ces choses, le prêtre pratique le signe de la croix.

4. Après la consécration, le prêtre ne pratique pas le signe de la croix pour bénir et pour consacrer, mais seulement pour commémorer la vertu de la croix et la manière dont le Christ a subi sa passion, comme ce qui précède l'a montré.

5. Les mouvements que le prêtre fait à la messe ne sont pas des gesticulations ridicules: elles ont un but de représentation. En effet, que le prêtre étende les bras après la consécration, cela représente l'extension des bras du Christ en croix.

Il lève aussi les mains, lorsqu'il prie, pour manifester que l'oraison qu'il prononce pour le peuple se dirige vers Dieu „ selon cette parole des Lamentations (3, 41): "Élevons nos coeurs avec nos mains vers Dieu dans le ciel." Et il est dit dans l'Exode (17, 11) que " lorsque Moïse élevait les mains, Israël était vainqueur".

Que parfois il joigne les mains et s'incline, priant avec insistance et humilité, cela représente l'humilité et l'obéissance du Christ, qui ont inspiré sa passion.

Il joint les doigts, après la consécration, en réunissant le pouce et l'index avec lesquels il a touché le corps du Christ qu'il a consacré, afin que, si une miette s'est attachée à ses doigts, elle ne s'égare pas. Cela se rattache au respect envers le sacrement.

6. Le prêtre se tourne cinq fois vers le peuple, pour signaler que le Seigneur s'est manifesté cinq fois le jour de la résurrection, comme on l'a dit plus haut dans le traité de la résurrection du Christ.

Il salue sept fois le peuple - cinq fois en se tournant vers lui et deux fois sans se tourner, à savoir avant la Préface lorsqu'il dit: "Le Seigneur soit avec vous", et lorsqu'il dit: "Que la paix du Seigneur soit toujours avec vous " - pour désigner la grâce septiforme du Saint-Esprit. L'évêque, lorsqu'il célèbre aux fêtes, dit dans son premier salut: "Que la paix soit avec vous", ce que le Seigneur a dit aux disciples après sa résurrection (Jn 20, 19. 21. 26; Lc 23, 46), parce que c'est principalement l'évêque qui représente sa personne.

7. La fraction de l'hostie a une triple signification. D'abord la division subie par le corps du Christ dans sa passion; ensuite la répartition du Corps mystique selon divers état; enfin la distribution des grâces qui découlent de la passion du Christ, selon Denys r. Cette fraction n'introduit donc pas de division dans le Christ.

8. Comme dit le pape Sergius, dans un texte qu'on trouve dans les *Décrets*: "Le corps du Seigneur est triple. La partie de l'oblation qui est mise dans le calice désigne le corps du Christ qui a déjà ressuscité", c'est-à-dire le Christ lui-même et la Sainte Vierge, et les autres saints, s'il y en a, qui sont entrés corporellement dans la gloire." La partie qui est mangée représente le Christ qui est encore sur terre", c'est-à-dire que ceux qui vivent sur terre sont unis par le sacrement, et sont broyés par les épreuves, comme le pain qu'on mange est broyé par les dents." La partie qui demeure sur l'autel jusqu'à la fin de la messe est le corps du Christ demeurant au sépulcre; car jusqu'à la fin du monde les corps des saints seront dans les sépulcres", tandis que leurs âmes sont soit au purgatoire, soit au ciel. Cependant ce dernier rite - qu'une partie de l'hostie soit réservée jusqu'à la fin de la messe - n'est plus observé maintenant parce qu'il présentait des risques. Mais ce symbolisme des parties reste valable. On l'a exprimé en vers: "L'hostie est divisée en parties: celle qui est trempée désigne ceux qui sont pleinement bienheureux; celle qui est sèche, les vivants; celle qui est réservée, les ensevelis."

Cependant certains disent que la partie mise dans le calice symbolise ceux qui vivent en ce monde; la partie gardée hors du calice, ceux qui sont pleinement bienheureux dans leur âme et leur corps; et la partie mangée symbolise les autres.

9. On peut trouver au calice un double symbolisme. Celui de la passion, qui est représentée dans ce sacrement. Et, à ce titre, par la partie mise dans le calice on symbolise ceux qui participent encore aux souffrances du Christ.

D'un autre point de vue, le calice peut signifier la jouissance bienheureuse qui est aussi préfigurée dans ce sacrement. Et par conséquent, ceux dont les corps sont déjà dans la pleine béatitude sont symbolisés par la partie mise dans le calice.

Et il faut remarquer que la partie mise dans le calice ne doit pas être donnée au peuple pour compléter la communion: car Jésus n'a donné " le pain trempé " qu'au traître Judas.

10. Le vin, en qualité de liquide, est capable de laver. Et c'est pourquoi le prêtre en prend après avoir reçu ce sacrement, pour se laver la bouche afin qu'il n'y demeure pas de restes; ceci se rattache au respect envers le sacrement. Aussi lit-on dans la décrétale: "Le prêtre, lorsqu'il a achevé de prendre le sacrement, doit toujours se laver la bouche avec du vin; à moins qu'il ne doive célébrer une autre messe le même jour, car il ne pourrait célébrer de nouveau, après avoir pris du vin." Et c'est pour le même motif qu'il lave avec du vin les doigts dont il a touché le corps du Christ.

11. La réalité doit correspondre à la figure sur quelque point; c'est ainsi qu'on ne doit pas réserver pour le lendemain la partie de l'hostie consacrée qui sert à la communion du prêtre, des ministres, voire du peuple. Aussi trouve-t-on dans les *Décrets* cette décision du pape Clément: "Qu'on offre sur l'autel autant d'hosties qu'il en faut pour suffire au peuple. S'il en reste, que ce ne soit pas réservé pour le lendemain, mais que, avec crainte et tremblement, ce soit consommé par le zèle des clercs."

Cependant ce sacrement doit être mangé quotidiennement, ce qui n'était pas le cas de l'agneau pascal; c'est pourquoi il faut conserver d'autres hosties consacrées pour les malades. Aussi lit-on dans la même Distinction: "Le prêtre doit toujours avoir l'eucharistie à sa disposition; afin que, si quelqu'un tombe malade, il lui donne la communion aussitôt, pour ne pas le laisser mourir sans la communion."

12. Dans la célébration solennelle de la messe, il faut qu'il y ait plusieurs assistants. Aussi trouve-t-on dans les *Décrets* cette parole du pape Soter: "Cela aussi a été décidé, que nul prêtre n'ait l'audace de célébrer la messe sans qu'il y ait deux assistants qui lui répondent, lui-même étant le troisième; car, lorsqu'il dit au pluriel: "Le Seigneur soit avec vous" et dans les secrètes: "Priez pour moi", il convient d'une façon très évidente que l'on réponde à son salut." C'est pourquoi, pour plus de solennité, il est décrété, au même endroit, que l'évêque doit célébrer la messe avec un plus grand nombre d'assistants.

Cependant, dans les messes privées, il suffit d'avoir un seul ministre, qui tient la place de tout le peuple catholique, à la place duquel il répond au prêtre en employant le pluriel.

ARTICLE 6: LES DÉFAUTS QUI SE RENCONTRENT DANS LA CÉLÉBRATION DE CE SACREMENT

Objections:

1. Il arrive parfois que le prêtre, avant la consécration ou après, meure, ou perde la raison, ou soit empêché par une autre infirmité de pouvoir consommer le sacrement et achever la messe. On voit donc qu'on ne peut observer le décret de l'Église prescrivant que le prêtre consécrateur communie à son propre sacrifice.

2. Il arrive parfois que le prêtre, avant la consécration ou après, se rappelle qu'il a mangé ou bu quelque chose, ou qu'il est chargé d'un péché mortel, ou encore d'une excommunication dont il ne se souvenait pas auparavant. Il est donc forcé que celui qui se trouve dans un pareil cas pèche mortellement contre la loi de l'Église, soit qu'il communie, soit qu'il ne communie pas.

3. Il arrive parfois qu'une mouche, une araignée, ou une bête venimeuse tombe dans le calice après la consécration; ou encore que le prêtre découvre que du poison a été mis dans le calice par un criminel qui veut le tuer. En ce cas, s'il communie, il apparaît qu'il pèche mortellement en se donnant la mort, ou en tentant Dieu. Pareillement, s'il ne communie pas, il pèche en agissant contrairement à la loi de l'Église. Il apparaît donc qu'il est "perplexe", c'est-à-dire soumis à la nécessité de pécher, ce qui est inadmissible.

4. Il arrive parfois que, par la négligence du ministre, ou bien on n'a pas mis d'eau dans le calice, ou même pas de vin, et que le prêtre s'en aperçoit. Donc, dans ce cas, il apparaît qu'il est acculé au péché, soit qu'il consomme le corps sans consommer le sang, car alors il accomplit un sacrifice incomplet; soit qu'il ne consomme ni le corps ni le sang.

5. Il arrive parfois que le prêtre ne se rappelle plus avoir prononcé les paroles de la consécration, ou encore d'autres paroles que l'on prononce dans la célébration de ce sacrement. Il apparaît donc qu'il pèche en ce cas, soit qu'il réitère, sur la même matière, des paroles que peut-être il avait déjà dites; soit qu'il use de pain et de vin non consacrés comme s'ils étaient consacrés.

6. Il arrive parfois, à cause du froid, que l'hostie échappe au prêtre et tombe dans le calice, soit avant la fraction, soit après. En ce cas, le prêtre ne pourra donc pas accomplir le rite de l'Église, soit pour faire la fraction proprement dite, soit pour ne mettre que la troisième partie de l'hostie dans le calice.

7. Il arrive parfois que, par la négligence du prêtre, le sang du Christ est répandu; ou encore que le prêtre rejette le sacrement après avoir communiqué; ou encore que les hosties consacrées soient gardées si longtemps qu'elles se décomposent; ou encore qu'elles soient rongées par les souris; ou enfin qu'elles se gâtent d'une manière ou d'une autre. Dans tous ces cas, il apparaît qu'on ne peut manifester le respect dû à ce sacrement selon les lois de l'Église. Il apparaît donc qu'on ne peut obvier à ces défauts ou à ces dangers, en observant les lois de l'Église.

Cependant: de même que Dieu, l'Église ne prescrit rien d'impossible.

Conclusion:

On peut obvier de deux façons aux dangers ou aux défauts qui se produisent à l'occasion de ce sacrement. Ou bien en les prévenant, pour que le danger ne se produise pas. Ou bien, après coup, on

corrige ce qui s'est produit ou en y portant remède, ou au moins par la pénitence de celui qui a traité ce sacrement avec négligence.

Solutions:

1. Si le prêtre est surpris par la mort ou par une grave infirmité avant la consécration du corps et du sang du Seigneur, il n'est pas nécessaire qu'un autre le supplée.

Mais si cela arrive une fois que la consécration est commencée, par exemple après la consécration du corps mais avant celle du sang, ou encore après la double consécration, on doit faire achever par un autre la célébration de la messe. C'est pourquoi, dans les *Décrets* on trouve ceci, tiré d'un concile de Tolède: "Nous avons jugé convenable, lorsque les prêtres consacrent les saints mystères dans la célébration de la messe, et qu'un accident de santé empêche d'achever le mystère commencé, qu'il soit permis à un autre évêque ou prêtre d'achever la consécration de l'office commencé. Car il ne faut pas faire autre chose, pour compléter les mystères commencés, que de les faire achever par la bénédiction du prêtre qui commence ou qui continue; car on ne peut les considérer comme accomplis parfaitement s'ils ne sont accomplis selon le rite complet. Car, puisque nous sommes tous un dans le Christ, la diversité des personnes n'apporte aucun obstacle, là où l'unité de la foi procure un heureux résultat. Cependant, si l'on tient compte du motif naturel de maladie, il ne faut pas que cela crée un danger d'irrévérence.

Que nul, ministre ou prêtre, sans le motif d'un obstacle évident, n'ait aucunement l'audace de laisser inachevés les offices qu'il a commencés. Si quelqu'un a cette audace téméraire, il subira la sentence d'excommunication."

2. Là où se présente une difficulté, il faut toujours adopter le parti qui comporte le moins de danger. Ce qui est le plus dangereux, à l'égard de ce sacrement, c'est ce qui s'oppose à son accomplissement, car c'est là un énorme sacrilège. Ce qui concerne la condition du communiant comporte un moindre danger. Et c'est pourquoi si le prêtre, après avoir commencé la consécration, se rappelle avoir mangé ou bu quelque chose, il doit néanmoins achever le sacrifice et consommer le sacrement. Pareillement, s'il se rappelle avoir commis un péché, il doit s'en repentir, avec résolution de le confesser et de satisfaire; et ainsi ce n'est pas d'une façon indigne, mais d'une façon fructueuse qu'il consommera le sacrement. Et il doit tenir le même raisonnement s'il se souvient d'avoir encouru une excommunication. Il doit en effet prendre la résolution d'en demander humblement l'absolution: et ainsi, par le Pontife invisible, Jésus Christ, il obtient l'absolution, quant à cet acte, pour accomplir les divins mystères.

Mais si c'est avant la consécration qu'on se rappelle un de ces empêchements, j'estimerai plus sûr, surtout si l'on se souvient d'avoir mangé, ou d'avoir encouru une excommunication, d'abandonner la messe commencée, sauf si l'on craignait un grave scandale.

3. Si une mouche ou une araignée tombe dans le calice avant la consécration, ou bien que le prêtre s'aperçoive qu'on y a mis du poison, il doit vider le calice, le nettoyer et y mettre d'autre vin à

consacrer. Mais si cet accident se produit après la consécration, il doit saisir l'animal avec précaution, le laver avec soin et le brûler, et l'eau de l'ablution, avec les cendres, doit être jetée dans la piscine.

S'il s'aperçoit qu'on y a mis du poison, il ne doit aucunement le prendre ni le donner à un autre, pour que le calice de vie ne donne pas la mort; mais il doit le mettre en réserve avec soin dans un vase approprié à cet office, qu'on gardera avec la réserve. Et pour que le sacrement ne demeure pas inachevé, il doit remettre du vin dans le calice, reprendre à partir de la consécration du sang, et achever le sacrifice.

4. Si le prêtre, avant la consécration du sang et après celle du corps, s'aperçoit qu'il n'y a pas de vin ou d'eau dans le calice, il doit en mettre aussitôt, et consacrer. Mais s'il s'aperçoit, après avoir prononcé les paroles de la consécration, qu'il n'y a pas d'eau, il doit continuer, parce que l'addition d'eau, comme on l'a dit précédemment, n'est pas nécessaire au sacrement. On doit cependant punir celui dont la négligence est cause de cet accident. On ne doit en aucun cas mêler de l'eau au vin déjà consacré, parce qu'il s'ensuivrait une destruction, au moins partielle, du sacrement, comme on l'a dit précédemment.

Si le prêtre s'aperçoit, après avoir prononcé les paroles de la consécration, qu'on n'a pas mis de vin dans le calice, si du moins il s'en aperçoit avant d'avoir communiqué au corps, il doit, après avoir enlevé l'eau qui y serait, mettre du vin avec de l'eau, et reprendre aux paroles de la consécration du sang. Mais s'il s'en aperçoit après avoir communiqué au corps, il doit prendre une nouvelle hostie qu'il consacrera conjointement au sang. Je dis cela parce que, s'il prononçait seulement les paroles de la consécration du sang, il n'observerait pas le rite requis à la consécration. Et, comme on dit dans le chapitre déjà cité d'un concile de Tolède: "On ne peut considérer les sacrifices comme accomplis parfaitement s'ils ne sont accomplis selon le rite complet." Mais s'il commençait à la consécration du sang et reprenait toutes les paroles qui suivent, elles ne seraient plus appropriées, en l'absence d'une hostie consacrée, car ces prières comportent des paroles et des actions qui ne concernent pas seulement le sang mais aussi le corps. Et il doit à la fin consommer la nouvelle hostie consacrée et le sang, sans se laisser arrêter même par le fait qu'il ait consommé auparavant l'eau qui était dans le calice, parce que le précepte touchant l'accomplissement du sacrement a plus de poids que celui qui oblige à ne communier qu'à jeun, comme on vient de le dire--.

5. Bien que le prêtre ne se rappelle pas avoir prononcé certaines paroles qu'il devait dire, il ne doit pas se troubler pour cela. Car celui qui dit beaucoup de paroles ne se souvient pas de toutes celles qu'il a dites, à moins que peut-être, en en prononçant une, il la saisisse comme ayant été déjà dite; car c'est ainsi que quelque chose devient matière à souvenir. Aussi, si quelqu'un pense attentivement à ce qu'il dit et que pourtant il ne pense pas qu'il le dit, il ne se rappelle guère ensuite qu'il l'a dit. Car c'est ainsi que quelque chose devient objet de mémoire, comme reçu sous la raison de passé, selon Aristote.

Si cependant le prêtre constate d'une façon sûre qu'il a omis quelque chose qui n'est pas nécessaire au sacrement, je ne crois pas qu'il doive pour cela reprendre, en changeant le rite du sacrifice, mais il doit passer outre. S'il a cependant la certitude qu'il a omis quelque chose de nécessaire au sacrement, c'est-à-dire les formules consécatoires, puisque la forme est nécessaire au sacrement

comme la matière, il doit faire ce que nous avons dit en cas de défaut de la matière: reprendre depuis la forme de la consécration, et répéter le reste dans l'ordre, pour ne pas changer le rite du sacrifice.

6. La fraction de l'hostie consacrée, et le fait d'en mettre une seule partie dans le calice se rapporte au Corps mystique, de même que l'eau qu'on mélange au vin signifie le peuple. C'est pourquoi l'omission de ces rites ne rend pas le sacrifice incomplet au point qu'il soit nécessaire pour cela de recommencer quelque chose dans la célébration de ce sacrement.

7. Comme on lit dans les *Décrets* d'après Pie I^{er}: "Si, par négligence, des gouttes du précieux sang ont coulé sur le plancher, on les léchera et on raclera le plancher. S'il n'y a pas de plancher, on raclera la terre, on la brûlera et la cendre sera déposée dans l'autel. Et le prêtre fera pénitence pendant quarante jours. - Si quelques gouttes se répandent du calice sur l'autel, le ministre les absorbera, et il fera pénitence pendant trois jours. - Si c'est sur la nappe de l'autel et que le liquide ait atteint la deuxième nappe, il fera pénitence pendant quatre jours. Jusqu'à la troisième nappe: pénitence pendant neuf jours. jusqu'à la quatrième: pénitence pendant vingt jours. Et le ministre lavera trois fois les linges ainsi mouillés, après avoir mis un calice au-dessous; puis on prendra l'eau de cette ablution et on la déposera auprès de l'autel." Cette ablution peut aussi être bue par le ministre, à moins que le dégoût l'y fasse renoncer. Certains, en outre, coupent et brûlent cette partie des linges, et déposent la cendre dans le sanctuaire ou la piscine.

On ajoute au même endroit ce qui vient du Pénitentiel de S. Bède: "Si quelqu'un a rendu l'eucharistie, par suite d'ébriété ou de gloutonnerie, il fera pénitence pendant quarante jours: les clercs ou les moines, les diacres ou les prêtres, pendant soixante jours; l'évêque pendant quatre-vingt-dix. S'il l'a rendue pour cause de maladie, il fera pénitence pendant sept jours."

Et on lit dans la même Distinction, ce qui vient du concile d'Arles: "Celui qui n'aura pas bien gardé le saint sacrement, de sorte qu'une souris ou un autre animal l'ait dévoré, fera pénitence pendant quarante jours. - Celui qui l'aura égaré dans l'église, ou bien en aura laissé tomber un fragment sans pouvoir le retrouver, fera pénitence pendant trente jours." Et la même pénitence semble méritée par le prêtre dont la négligence aura laissé les hosties se corrompre.

Pendant ces jours-là, le pénitent doit jeûner et s'abstenir de la communion. Mais, en tenant compte des conditions de l'affaire et du personnage, on peut diminuer ou augmenter la pénitence indiquée.

On doit cependant noter que partout où les espèces se trouvent dans leur intégrité, on doit les conserver ou même les consommer avec respect. En effet, tant que demeurent les espèces, le corps du Christ y demeure, comme on l'a dit antérieurement. Quant aux objets avec lesquels on les trouve en contact, on doit les brûler si cela peut se faire commodément, en déposant les cendres dans la piscine, comme on l'a dit pour la raclure du plancher.

LA PÉNITENCE

Il faut étudier maintenant le sacrement de pénitence: 1° La pénitence elle-même (Q. 84-85). - 2° Son effet (Q. 86-89). - 3° Ses parties (Q. 90 et Supplément, q. 1-15). 4° Ceux qui reçoivent ce sacrement

(Suppl., q. 16). 5° Le pouvoir des clés chez les ministres (Suppl., q. 17-27). - 6° La célébration de ce sacrement (Suppl., q. 28).

Sur la pénitence elle-même, il faut étudier: I. La pénitence en tant que sacrement (Q. 84). La pénitence en tant que vertu (Q. 85).